This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 025 718 037

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

282
1544

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholiſchen Theologie und ihrer Hülfswiſſenſchaften.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Elfter Band.

Sculptur bis Trient.

LIBRARY
LELAND STANFORD JUN.
UNIVERSITY

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1899.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 31. Maji 1901.

✠ **Thomas**, Archiepps.

135663

LIBRARY
STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Die Verlagshandlung übt und genießt die Rechte des Urhebers.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Sculptur (oder Plastik) heißt die Kunst, Gebilde in körperlicher Form zu gestalten. I. Die Principien der christlich-religiösen Sculptur sind im Allgemeinen dieselben wie die der Malerei (s. d. Art.). Im Besondern gelten für die Sculptur noch folgende: 1. Die Sculptur nimmt im Organismus der Künste ihre Stellung zunächst der Architektur ein; hat daher diese die Aufgabe, dem Zwecke entsprechende Räume künstlerisch zu schaffen, so ist es Aufgabe der Sculptur, diese Räume zweckmäßig auszustatten. Und sie folgt hierbei, wie alle Kunst, dem Vorbilde göttlichen Schaffens. Als Gott den Wohnsitz der Menschen begründet hatte, stattete er ihn aus mit den zahllosen Gebilden der Pflanzen- und Thierwelt und formte zuletzt den Menschen nach seinem Ebenbilde. Es ist demnach allerdings die edelste und höchste Aufgabe der Sculptur, den Menschen, die Krone der Schöpfung, nachzubilden, aber es ist das nicht die einzige und ausschließliche; die Sculptur kann vielmehr ihre Objecte mit gleicher Berechtigung der Thier- und Pflanzenwelt entnehmen und für Werke der Einrichtung sogar die architektonischen Formen zu künstlerischer Verwendung bringen. Deßhalb läßt sich nach dieser Seite das Gebiet der Sculptur eintheilen in ein figurales, ein ornamentales und ein architektonisches. 2. Unvereinbar mit den wahren Principien der Sculptur ist der oft wiederholte Satz, das eigentliche Ideal der Plastik sei der leibliche Organismus des Menschen in seiner Vollendung. Denn der Mensch ist ein leiblich-geistiges Wesen, die Seele ist die forma corporis, der Leib Ausdruck der Seele. Noch unrichtiger ist die Behauptung, nur im unbekleideten Leibe könne sich die vollendete Schönheit offenbaren. Insofern als die Harmonie des Menschenleibes in all seinen Formen und Bewegungen Product des Geistes ist, enthält jene Behauptung in sich eine Wahrheit, und von diesem Gesichtspunkte muß man die verhältnißmäßig nicht einmal vielen nackten Darstellungen der ältern griechischen Plastik beurtheilen. Die Nacktheit aber als Erforderniß jeder figuralen Plastik aufzustellen, steht im Widerspruche mit der Vernunft, mit der Praxis selbst des Heidenthums und mit aller christlichen Auffassung. Nur die moderne, unchristliche Aesthetik verirrte sich in einen Naturalismus, der selbst das Roh Sinnliche, ja sogar Häßliche wiederzugeben nicht erröthet (vgl. d. Art. Kleider VII, 746). 3. Die figurale Sculptur gibt ihre Darstellungen entweder in der Einzelstatue, oder in der Gruppe, oder im Relief. Man pflegt der Statue den Charakter des in sich Abgeschlossenen zuzutheilen, der Gruppe den der Wechselbeziehung, dem Relief den der Mittelstellung zwischen Plastik und Malerei, und unterscheidet das Relief selbst wieder in Flachrelief und Hochrelief. Der seit Lessing eingebürgerte Ausdruck „plastische Ruhe" ist vielfach falsch aufgefaßt als Zurückhaltung des Handelns und Lebens; auch die Sculptur darf dessen nicht entbehren und strebt vielmehr von selbst aus dem Gebiete des Stofflichen und Aeußerlichen hinauf zur Malerei, in das Gebiet des Lichtes und des Lebens. Daher wurde zu allen Zeiten das Bedürfniß empfunden, nicht nur Reliefs und Gruppen, sondern auch Einzelstatuen mit Farbe zu beleben. Die Colorirung, richtig gehandhabt, beeinträchtigt nicht die plastische Wirkung eines Werkes. 4. Die architektonische Sculptur schafft zumeist Kunstwerke der Einrichtung und des Bedarfes, also für Kirchen besonders Altäre, Chorstühle, Orgelgehäuse, die heiligen Gefäße, Kelche, Monstranzen und Lampen, Kreuze und Leuchter u. s. f. Bei diesen Werken der Sculptur herrscht das constructive Element vor. 5. Die ornamentale Sculptur endlich belebt die einzelnen Theile des Bauwerks (Füllungen, Friese und Simse, Kapitäle, Gurten und Schlußsteine), so daß überall der ungefüge Stoff Bewegung zu erhalten und auszublühen scheint; sie verziert die Gewänder der Statuen mit gravirten Dessins, die nackten Flächen der Schreine und des Stuhlwerkes mit geometrischen und organischen Figuren, sei es durch Tiefmeißelung oder durch Aushebung des Grundes; sie bedeckt die Metallwerke aller Art mit Gravüren und Durchbrechungen, Filigran und Gemmen u. dgl. Das Ornament darf sich aber nicht als etwas Selbständiges am Werke, sondern nur als Dienendes darstellen; deßhalb erhält es Stilisirung, d. h. das Pflanzen- oder Thierornament wird in seinen Linien geformt gemäß den Eigenschaften des Stoffes und dessen technischer Behandlung, ferner gemäß dem allgemeinen Gesetze seiner Bildung, und so gleichsam dem Schöpfer nachconstruirt.

II. Hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Sculptur werden, wie bei der Malerei, drei Epochen unterschieden: die des ersten Jahrtausends, ferner die des eigentlichen Mittelalters, sodann die der sogen. Renaissance und der neuern Zeit. 1. Die Plastik des ersten Jahrtausends würde in ihrer Entwicklung falsch verstanden, wollte man an sie den Maßstab der griechischen und römischen Kunstleistungen anlegen. Das Christenthum, welches wie die übrigen Künste so auch die Plastik in seinen Dienst nahm, konnte die bisherige Uebung nicht beibehalten, aber auch nicht alsogleich eine neue specifisch christliche Kunstübung schaffen. Für den ganz neuen und reichern Inhalt der Kunst, welchem die bis-

herigen Formen nicht genügten, mußte erst die entsprechende Form gefunden werden. Dieß war die Aufgabe der ersten Epoche, durch deren Lösung in der zweiten Epoche wirklich eine Blüte der Sculptur erreicht wurde, wie sie durch ein Festhalten auch der edelsten Formen classischer Kunst oder durch eine Rückkehr zu denselben nie möglich gewesen wäre. Die Plastik des ersten Jahrtausends und sogar die der zwei folgenden Jahrhunderte mag immerhin den Eindruck des Mangelhaften und Unbeholfenen hervorrufen, aber sie zeigt doch stets den christlichen Gedanken und dessen Uebermächtigkeit. Uebrigens ist auch unter den verhältnißmäßig wenigen Werken der Plastik dieser Zeit, welche auf uns gekommen, ein großer Unterschied der technischen Behandlung wahrzunehmen, und gar manches bessere Werk verräth bereits, wie vorauseilend, die kommende Selbständigkeit und Vollendung. — Als Vorbild für ihre Plastik hatte die altchristliche Zeit zunächst die Kunst des Tempels zu Jerusalem. Diese allein galt als heilige Kunst und von Gott gegeben (vgl. Ex. 31, 2 ff.). Die eigentliche statuarische Plastik fand wie in der Kunst des Tempels so auch in der christlichen Kunst am Anfange ob des leicht erregten Scheines von Polytheismus keinen Platz. Nur vereinzelte Nachrichten von Statuen finden sich, und nur ganz Weniges davon ist erhalten. Eusebius (Hist. eccl. 7, 18) berichtet von einer in Erz gegossenen Statue Christi, welche die vom Blutflusse geheilte Frau zu Cäsarea Philippi gestiftet habe (s. d. Art. Christusbilder III, 296). Einige Figuren, wie die Marmorstatue des hl. Petrus in den vaticanischen Grotten (vgl. indeß Kraus [s. u.] I, 231 f.), die des hl. Hippolytus in Rom, dazu einige Bronzestatuen des guten Hirten, sind aus den ersten Jahrhunderten des Christenthums auf uns gekommen. Dagegen bot die ganze Einrichtung des Tempels in Jerusalem der Kirche eine Fülle von Vorbildern für ihre eigenen gottesdienstlichen Geräthe, und die über den Erdkreis schon verbreiteten Synagogen enthielten in ihrer oft prächtigen Ausstattung, besonders dem Tabernakel mit der gekrönten Thorah, dem Dukan oder Bimah (Ambo), den Stühlen der Aeltesten, den einzelnen Geräthen, nicht minder werthvolle Fingerzeige. Die griechisch-römische Plastik konnte bei Herstellung des Altars, der Cathedra, der Ambonen, der Leuchter und Lampen, der Kelche und Krateren, der Becken und Räuchergefäße, was ihre Form betrifft, wenig in Betracht kommen und nur ihre Technik zu Gebote stellen. Gewiß befanden sich auch frühe unter den Heidenchristen tüchtige Künstler, welche im Stande waren, für den Gottesdienst die erforderlichen Arbeiten zu liefern; es sei hier nur erinnert an die heiligen Bildhauer, welche unter Diocletian gemartert und in der Kirche der vier Gekrönten zu Rom beigesetzt worden sind (s. d. Art. Coronati quattuor). Zumal nach dem Siege des Christenthums, als die Kirchen überall in größerer Menge sich erheben konnten, hatte die Kunst der Plastik in allen Ländern eine reiche Aufgabe; denn das glänzende Beispiel der Päpste in Rom, deren kostbare Weihegeschenke die Kirchen schmückten, fand allenthalben die eifrigste Nachahmung. Leider ist auch von diesem Reichthume nur wenig auf uns gelangt und daher die Bedeutung dieser Vorschule christlicher Sculptur für ihre Entwicklung nicht ausreichend gewürdigt. Am zahlreichsten sind Sarkophage vorhanden, so in Italien zu Rom, Ravenna, Pisa, Mailand und Verona, in Frankreich allein zu Arles an 80, viele in den Gegenden am Rhein und an der Mosel, zumal in Trier, dagegen nur eine ganz kleine Zahl im Orient. Ihr Material ist Marmor, Sandstein, auch Thon und Blei. Die Christen bedienten sich zwar auch solcher Sarkophage, welche in heidnischen Werkstätten fertig standen, und daher mit mythologischen Darstellungen ornamentirt waren; allein bald hatten sie selbst Künstler zur Verfügung, welche die Sarkophage in christlicher Weise entweder mit Laubwerk, oder mit symbolischen Figuren, oder mit Bildern des Alten und Neuen Testamentes zierten. Die Ausführung ist oft mehr handwerksmäßig, manchmal aber auch künstlerisch in Form und Technik (z. B. der bekannte Sarg des Junius Bassus in Rom [359]). Mit dem Bilderstreite (s. d. Art.) verschwinden auch die Sarkophage. Zahlreich und nicht selten von überraschender Schönheit sind die Grablampen, aus gebranntem Thon oder aus Bronze, mit dem Bilde des Hirten oder des Lammes, Christi mit dem Kreuze, des Drachen mit dem Apfel und vom Kreuze durchbohrt u. dgl. Aus diesen Ueberresten ältester christlicher Plastik ist zu ersehen, wie trotz äußerer Hemmnisse und zeitweiser Unterbrechung doch eine organische Weiterbildung von Innen heraus sich geltend machte. Deutlicher für uns ersichtlich ist diese vom 8. Jahrhunderte an bis zum Schlusse der Epoche, da sich nun auch die Zahl der erhaltenen Denkmale mehrt. Auch die statuarische Plastik in Stein und Erz erfährt in dieser Zeit eine umfassendere Pflege, wenn auch zunächst noch mehr für weltliche Zwecke (Monumente der Könige und Fürsten); ingleichen die Reliefsculptur, zumal auf Erzthüren und auf Elfenbeinplatten. Die aus Byzanz vielfach eingeführten Elfenbeinschnitzereien halten starrer fest an den griechisch-römischen Formen, zeigen aber auch geringere Selbständigkeit. Am glänzendsten entwickelte sich die ornamentale Sculptur in Italien und Deutschland an den verschiedenen Altarciborien von Stein und Metall, an Retablen und Antipendien, deren Reliefs oft großen Fortschritt der Form verrathen, an Kelchen und Leuchtern mit reicher Verzierung in getriebener Arbeit, in Gravirung und Email. Ueberall tritt hier ein Erfindungsgeist und eine technische Fertigkeit zu Tage, welche bereits auf die besten Leistungen der folgenden Epoche hinweisen.

2. Nach dem ersten Jahrtausend, in der Zeit des sog. romanischen und gotischen Stils,

…gann die figurale Sculptur in engere Verbindung mit der Architektur zu treten und erhält dadurch nicht nur ein reicheres Feld, sondern auch einen bestimmtern Charakter ihrer Entwicklung. Diese Verbindung ist es, der sie, zumal vom 13. Jahrhunderte an und im gotischen Stile, ihre Lebendigkeit verdankt. Noch entspricht zwar im 11. und 12. Jahrhunderte die äußere Form wenig dem innern Zuge nach Vergeistigung, aber nicht, wie Bode meint, „weil die Kirche alle Beziehung zum natürlichen Leben abgeschnitten hat“ (Gesch. der Plastik I, 3. Aufl., Leipz. 1880, 900), sondern weil die Beziehungen des übernatürlichen Lebens zum natürlichen in ihr ganz andere geworden sind und zu einem andern, höhern Ausdrucke drängten, welcher auch jetzt noch nicht immer gleich sich finden ließ. Schon im Anfang des 13. Jahrhunderts, also in der Zeit des Uebergangsstils, verliert sich allmälig das Derbere der Gestalten, die Gesichter werden weich und lieblich, die Glieder ebenmäßiger, die Gewänder fließen weniger in Knitterfalten als in leicht bewegten Falten. In den folgenden Jahrhunderten aber hat die Plastik nunmehr den erhabensten Ausdruck christlichen Geistes und Lebens gefunden. Die heiligen Gestalten, mit denen in reichster Fülle das Innere und das Aeußere der gotischen Kirchen, zumal die Façaden und Portale, sich schmücken, haben etwas durchaus Ueberirdisches und Vergeistigtes. Ein freundlicher Ernst, eine ruhige Haltung und Bewegung, wie sie denen ziemt, welche Christus in sich tragen und ihr Ziel schon errungen, ein ehrwürdig lieblicher, wenn auch nicht immer sinnlich schöner Ausdruck des Gesichtes, Demuth und siegende Lebenskraft sprechen aus ihnen jeden an, der sie mit christlichem Sinne betrachtet. Die architektonische und die ornamentale Sculptur folgen dem nämlichen Entwicklungsgesetze, nämlich dem Gesetze der Einheit von Innen und Außen. Die Altarbauten aus Holz und Stein, von den romanischen Retabel- und Reliquienaltären anfangend bis zu den reich gegliederten gotischen Flügelaltären, die schon umrahmten Wandtabernakel und hoch aufstrebenden Sacramentshäuschen, die Heilthumsstöcke, die Monstranzen, die Kelche und Ciborien zeigen in sich nicht nur das einheitliche bauliche Construktionsprincip, sie nehmen zugleich den ganzen Reichthum figuraler Werke in Statuen und Reliefs allüberall auf, wo diese am günstigsten zur Geltung kommen können. Die Ornamentik bietet eine stets wachsende Mannigfaltigkeit neuer und phantasievoller Formen, sowohl an den Flächen und ihren einzelnen Theilen als an den genannten plastischen Arbeiten. Allenthalben tritt das Verlangen des durch das Christenthum angeregten Geistes hervor, die ganze Schönheit der Thier- und Pflanzenwelt für die Sculptur heranzuziehen, aus sich neu umzuschaffen, zu verklären und so auch alle Zier gleichsam zu vergeistigen. Maß und Gesetz aber, die Stilisirung, erhält das Ornament an der Architektur. Diese Stilisirung erlangt in der ebenso erfindungsreichen als wohldurchdachten, den Bildungsgesetzen der Schöpfung nachconstruirenden Ornamentik des gotischen Stils ihre Vollkommenheit. — Was die Leistungen der einzelnen Länder betrifft, so eilten Deutschland und Frankreich wie in der Architektur so auch in der Sculptur den übrigen voran. Eine einfache Vergleichung des Bilderreichthums, der bereits frühe die Cathedralen Nordfrankreichs schmückt, oder der Metallgußwerke von Dinant bei Namur, oder der Statuen und Reliefs so vieler Kirchen Deutschlands, z. B. Halberstadts mit den vielbeschriebenen Reliefs Christi, Mariä und der Apostel, Wechselburgs mit den Bildwerken an der Kanzel daselbst, Freibergs im Erzgebirge mit den bereits sehr rein gebildeten Statuen an der sogen. goldenen Pforte, Hildesheims und Salzburgs mit ihren Erzgießereien unter der Leitung des heiligen Bischofs Bernward (gest. 1022) und des Erzbischofs Thiemo (gest. 1101), mit den gleichzeitigen Steinstatuen oder den Bildern an den Bronzethüren italienischer Kirchen, zeigt, wie vortheilhaft durch die größere Schönheit des Ausdruckes und der Gewandung, Naturgemäßheit und Sinnigkeit sich erstere vor den letzteren auszeichnen. Gleichwohl finden sich auch in diesen Ländern hie und da Werke von geringerer Ausbildung, zumal in der figuralen Ornamentik, und fast immer da, wo der mehr symbolische Charakter betont, nicht aber das Natürliche wiedergegeben werden soll. Die Plastik in Spanien und England hat zu romanischer Zeit nicht jene rasche Entwicklung erfahren wie die Deutschlands, und im Orient war bereits dieselbe Erstarrung eingetreten, welche auch die Leistungen der übrigen Künste wie der Wissenschaft und des Lebens charakterisirt. Schon im 13. Jahrhundert findet aber in Italien die Sculptur eine gedeihlichere Pflege, wenn auch in anderer Weise als in Deutschland und mit anderem Erfolge. Nicolaus von Pisa (geb. um das Jahr 1204) suchte die italienische Plastik zu heben, indem er bei treuem Festhalten an der überlieferten christlichen Darstellungsweise einer freiern Nachahmung der Antike sich zuwandte, wie solches die von ihm 1260 ausgeführte Kanzel von Pisa und noch mehr die von Siena (1266) mit ihren Reliefs darthun. Die nämliche Richtung zeigen die Werke seines Sohnes Johannes sowie die des Andreas Pisano (1280—1345) und des Andreas Orcagna in Florenz (1329—1368), der auch als Maler berühmt war. Bald nach ihnen erhielt die Sculptur Italiens einen immer mehr dem Realismus sich zuneigenden Charakter, wie er der spätern Renaissance eigen ist. Konnte die Architektur in Italien sich selbst nicht zur vollen Durchbildung des traditionellen Princips erheben, so nahm sie auch nie die Plastik in ein engeres Bündniß auf und gewährte ihr daher auch nicht, wie in den nördlichen Ländern, den ausreichenden Schutz vor einer äußerlichen willkürlichen Behandlung. Zu einer wundersamen Blüte entfaltete sich

in der gotischen Zeit die Plastik Frankreichs, z. B. an den Cathedralen von Chartres und von Notre-Dame zu Paris, an der heiligen Kapelle ebendaselbst und anderen; jedoch auch nicht für lange genug, da auch sie schon vom 15. Jahrhundert an sich mehr in's Aeußerliche zu verlieren begann. Dauernder und consequenter vollzog sich der Fortgang zur Vollendung in Deutschland. Nirgends hat die bildende Kunst einen solchen Reichthum von natürlichem Wesen und übernatürlicher Weihe, von kindlicher Anmuth und idealer Hoheit, von nationalem und doch durchweg kirchlichem Charakter sich errungen als in Deutschland. Es seien erwähnt die Sculpturen am westlichen Lettner im Dome zu Naumburg und die zehn Standbilder der Stifter des Domes, wie die Apostelstatuen im Kölner Dome, die Bildwerke an den Münstern zu Freiburg und Straßburg, die herrlichen Figuren am Südportale des Ostchores zu Bamberg, an den Portalbauten der Liebfrauenkirche, der Kirchen von St. Sebald und St. Lorenz in Nürnberg und des Domes in Regensburg.

3. Die dritte Epoche der religiösen Sculptur umfaßt die Zeit von der sogen. Renaissance an. Die Renaissance wird vielfach gleich in ihrem Beginne als ein bewußtes Brechen mit der Tradition der Kirche charakterisirt. „Man war müde geworden," meint Lübke (a. a. O. II, 525), „im hergebrachten Geleise der Tradition zu gehen, allen tiefern Drang nach Erkenntniß durch das Dogma der Kirche niederschlagen zu lassen." Allein der wahre Ursprung der Renaissance ist in dem Bestreben zu suchen, der auf allen Gebieten sich andrängenden Ueberwucherung des Formellen, der Aeußerlichkeit, ein neues Leben und eine neue Form entgegenzusetzen, welche man leider nur in der Rückkehr zu den classischen Vorbildern finden zu können glaubte. Auch in der Sculptur galt diese Rückkehr als das Heil und die Wiedergeburt der Kunst. Christlicher Geist und classische Form sollten sich in Eins verschmelzen. Es wurde hierbei übersehen, daß gerade im Christenthume die Kunst, und die Sculptur insbesondere, diese Aufgabe bereits gelöst hatte und daher nur in ihrer Weiterentwicklung zu fördern und vor Auswüchsen zu hüten gewesen wäre. Statt dessen übersprang man ein Jahrtausend, um dort auf's Neue zu beginnen, wo begonnen worden. Die Geringschätzung aber der specifisch christlichen Leistungen führte gar bald auch von dem Geiste ab, der sie geschaffen, und verleitete zu einer andern Aeußerlichkeit und Formalität, welche für die Sculptur verhängnißvoller wurde, als jene war, aus der man sie zu erheben gedachte. Noch wirkte Anfangs der christliche Geist, die Macht der Ueberlieferung, die gediegene Technik, die Verbindung mit dem der Sculptur überaus günstigen gotischen Baustile längere Zeit nach, und eben daher kann den Werken des 16. Jahrhunderts vielfach eine gewisse Großartigkeit und technische Vollendung nicht abgesprochen werden. Welche Entwicklung aber die Sculptur im Dienste der spätern Renaissance, der Barock- und Rococo-Architektur nehmen mußte, liegt vor Augen. Die Einsicht, daß solche Renaissance nicht zum gewünschten Ziele leiten könne, drängte in der zweiten Hälfte des 18. und im 19. Jahrhundert zu neuen Versuchen in der Nachahmung der Antike einerseits, andererseits zur Wiederanknüpfung an die mittelalterliche Kunst. — Was die Entwicklung der Sculptur dieser Zeit in einzelnen Ländern angeht, so hatte in Italien die entschiedene Bewegung zur Antike zuerst Boden gefaßt; gleichwohl steht die Kunst eines Lorenzo Ghiberti (1378—1455) in seinen Erzthüren am Baptisterium zu Florenz, selbst eines Donatello (1386—1466) in seinen Reliefs an den Kanzeln zu St. Lorenzo in Florenz, eines Luca della Robbia (1400—1482) und Andrea della Robbia (1437—1528) in ihren Thonreliefs, der Meister der Certosa von Pavia (um 1473) in ihren Sculpturen daselbst, und Anderer noch ganz innerhalb der christlichen Richtung und zeigt nur im Beiwerke die Formen der Renaissance. So recht eigentlich Vater einer Renaissance, welche den Bruch mit der christlich traditionellen Kunst schon in sich trägt, ist Michelangelo (1474 bis 1563). Sein Streben, die Antike als die einzige Richtschnur der Plastik zur Geltung zu bringen, sein Hineinzwängen christlichen Inhalts in die Formen der Antike, die hierdurch bedingte völlig subjective Auffassung auch ganz religiöser Gegenstände konnte Ueberraschung und Staunen erwecken, mußte aber schon bei seinen Nacheiferern in Manier ausarten, die nur mehr durch ihre Technik glänzt und bald bei der Unnatur und Verschrobenheit anlangt. Die Sculptur des ganzen Zeitraumes vom 16. bis an's 19. Jahrhundert leidet mit nur wenigen Ausnahmen an diesen Nachwehen einer unchristlichen Wiedergeburt. Von Italien breitete sich die Renaissance auch in die übrigen Länder aus, nach Frankreich, Spanien und England, obgleich in denselben gerade durch die Verbindung mit der länger anhaltenden gotischen Bauweise auch die Sculptur ihren traditionellen Charakter nicht so schnell einbüßte. Erst im spätern 16. Jahrhundert und in den folgenden wird auch die Sculptur Deutschlands von der wälschen Antike erfaßt. Noch hatten die Arbeiten eines Adam Kraft (gest. 1507), Veit Stoß und Peter Vischer in Nürnberg, eines Aegid Riemenschneider in Würzburg (gest. 1531), eines Niclas Lerch aus Leyden (1467—1513), der beiden Syrlin in Ulm, des auch als Malers rühmlich bekannten Michael Pacher von Bruneck in Tirol, ebenso der Meister der sächsischen und niederrheinischen Schule sich ganz auf dem Boden der ererbten Kunstweise erhalten. Nach ihnen aber beginnt auch für die deutsche Sculptur die Zeit tiefen Verfalles. Selbst in den Kirchen nehmen die figuralen Werke den Charakter der Kunst Lorenzo Bernini's (1598—1680) an, dessen Ein-

sich immer weiter ausdehnte. Heilige in überspannten, theatralisch agirenden Gestalten, nackte Engel in volligirenden Stellungen, Altäre und Denkmäler in den abenteuerlichsten und überflüssigsten Anlagen, Einrichtungsgegenstände in übertriebenen, nach Effect haschenden Formen, Ornamente in den willkürlichsten Symbolen und Allegorien bilden das Charakteristische der Sculptur jener Zeit. Daß auch da noch durch verschiedene Künstler in so manchen Gotteshäusern Werke geschaffen wurden, die alle Anerkennung verdienen, mit zugestehen, aber auch, daß dieses nur möglich war, weil diese Männer von kirchlichem Geiste durchdrungen und geleitet waren. Die Versuche neuerer Zeit, durch wiederholte und besser verstandene Rückkehr zu edlen classischen Vorbildern der Sculptur, besonders für profane Aufgaben, zu regeneriren, mögen nicht ohne Erfolg und Einfluß gewesen sein; eine nachhaltige Wirkung konnte man sich nicht versprechen. Künstler dieser Richtung waren der Venetianer Antonio Canova (1757—1822), J. H. Dannecker (1758—1841), Albert Thorwaldsen (1770—1844), Joh. Gottfried Schadow (1764—1850) und Rudolf Schadow (1786—1822), Christian Daniel Rauch (1777—1857), Ludwig Schwanthaler (1802 bis 1848) u. A. Günstiger verhält es sich mit den Versuchen zu gleicher Zeit auftauchenden Bestrebungen, den Faden wieder anzuknüpfen, wo durch die Renaissance die Sculptur von ihrer eigentlichen christlichen Entwicklung losgerissen worden. Nicht bloß in Deutschland in den Werken eines Konrad Eberhard (1768—1859), eines Wilhelm Achtermann (1799—1884) u. A., sondern auch in anderen Ländern, zumal in Belgien, drang dieses Bestreben mit dem Wiedererwachen kirchlichen Geistes und Lebens siegreich vor, und in neuester Zeit erhält unter den Künstlern mehr und mehr die Einsicht Geltung, daß nur die Rückkehr zum christlichen Style die christliche Sculptur zur höchsten Vollendung werde führen können.

III. Nach ihrer Technik lassen sich folgende Arten der Sculptur unterscheiden:

1. Die Steinsculptur hat zu allen Zeiten als des vorzüglichsten Materials sich des Marmors bedient. Er gibt dem Werke am ehesten den Charakter des Monumentalen durch seine Dauerhaftigkeit, des Geschmeidigen durch seine Feinkörnigkeit, des Lebendigen durch seinen Glanz. In den nördlichen Ländern vertritt der Kalk- und Sandstein vielfach seine Stelle; obwohl starrer und lebloser als der Marmor, verträgt er sich doch besser mit dem Klima und mit dem Material der Architektur. Der künstliche Stein, Terracotta, Stuck u. dgl., hat ebenfalls schon sehr frühe der Plastik als Material gedient. Griechen, Etrusker und Römer hatten in der Technik, aus dünnen, feinkörnigen, eisenfreien Thonschichten größere und kleinere Gefäße, Lampen, Reliefs herzustellen und dieselben im Feuer zu härten, oder für Statuen in Hohlformen die Thonmasse in erforderlicher Dicke einzupressen, zusammenzusetzen und zu brennen, eine bedeutende Fertigkeit erlangt. In den ersten christlichen Jahrhunderten waren es besonders Grablampen, Grabsteine, auch Särge, welche aus Terracotta gearbeitet wurden; das frühere Mittelalter benutzte sie zu Figuren und Reliefs, z. B. an Kreuzwegstationen, zur ornamentalen Ausschmückung der Fensterlaibungen, zu vielfarbigen Bodenfliesen. Auch der Stuck oder Steinguß, eine Mischung von Sand, Kalk, Gips (Weißstuck) oder Marmorstaub (Stuckmarmor), war schon den Alten bekannt; er wurde besonders seit der Renaissance für jegliche Gattung der Sculptur in kirchlicher und profaner Kunst gebraucht. Als Meister in der Thonplastik wurden bereits genannt die della Robbia, als solche in Stuckarbeit zeichneten sich aus: Giovanni da Udine (gest. 1564), Giulio Romano in Mantua (gest. 1546); in Deutschland waren im 16. und 17. Jahrhundert meistens italienische und französische Stuccateure thätig; aber eine ganze Genossenschaft solcher Künstler, deren Werke in verschiedenen Kirchen und Palästen Deutschlands uns begegnen, hatte durch mehrere Jahrhunderte auch Wessobrunn in Bayern.

2. Obwohl auch in den ältesten Zeiten die Bildschnitzerei in Holz geübt wurde, kam sie doch für eigentlich monumentale Werke weniger in Gebrauch; um so geeigneter aber war sie zur Ausstattung des Innenraumes. Ihr bestes Material ist dasjenige, welches durch Weichheit, Feinfaserigkeit und Glätte sich auszeichnet, wie das Holz der Linde, des Ahorns, des Kirschbaums, der Ceder. Aus der ältesten christlichen Zeit ist wohl nur Weniges von Holzsculptur erhalten geblieben; in das 5. oder 6. Jahrhundert wird die Holzthüre von S. Sabina zu Rom mit Reliefs aus dem Alten und Neuen Testamente gesetzt. Eine der ältesten Holzschnitzereien des romanischen Stils findet sich gleichfalls in einer Holzthüre, nämlich in der Kirche St. Mariä auf dem Capitol in Köln. Ihre höchste Blüte erreichte die Holzsculptur überhaupt besonders in den nördlichen Ländern im 14. und 15. Jahrhundert, und die reichen Flügelaltäre in Schwaben und Franken, z. B. zu Rothenburg an der Tauber (1466 von Friedrich Herlen gefertigt), zu Blaubeuren (1496), in der Kreuzkirche zu Gmünd, in der Kilianskirche zu Heilbronn, in der Kirche zu Hersbruck, in St. Jacob zu Nürnberg, ferner am Niederrhein und in Westfalen (z. B. zu Xanten und Calcar und in der Jacobskirche zu Coesfeld), der große Hochaltar zu Krakau (von Veit Stoß 1477—1484 gearbeitet), zu St. Wolfgang in Oberösterreich (von Michael Pacher 1481 verfertigt), der Hochaltar des Domes zu Chur (von Jacob Rösch 1499), schließen eine solche Fülle von Statuen und Reliefs in sich, wie sie früher nirgends in Einem Werke vereint gefunden wurden. Daran reihen sich die Chorgestühle, z. B. zu Ulm (von Jörg Syrlin dem Aeltern 1469—1474 geschnitzt), in der Stifts-

kirche zu Herrenberg (von Heinrich Schickard 1517), die Kanzeln, die Pulte und Schränke, die Thürflügel u. dgl. Eine besondere Wirkung erhielten die Statuen und Reliefs der Holzsculptur durch die künstlerische Colorirung in Farbe und Gold. Der Bildhauer arbeitete sein Werk schon mit Rücksicht auf die Colorirung und bereitete den malerischen Effect durch schärfere Vertheilung von Licht und Schatten vor. Auch mit der für die Fassung nothwendigen Grundirung, bei den Kleidern mit der Ciselirung, mußten die Künstler im Voraus rechnen. Einen eigenen Zweig der Holzsculptur bildet die Intarsiatur, d. h. die eingelegte Arbeit aus verschiedenfarbigem Holze. Die Kirchen Deutschlands und Italiens, namentlich Oberitaliens, sind ungemein reich an Chorstühlen, Pulten, Thüren und Vertäfelungen der Sacristeien und Bibliotheken in herrlichen Intarsien, wie sie vom 14. bis 17. Jahrhundert besonders in Klöstern hergestellt wurden. Als hervorragende Künstler in Italien, und zwar im 16. Jahrhundert, werden genannt, Fra Damiano da Bergamo, Fra Giovanni da Verona u. A.

3. Die Metallplastik umfaßt verschiedene Techniken, wie das Gießen, das Treiben, das Schmieden, das Ziehen und das Schneiden des Metalls. Die in Metall ausgeführten Werke der Sculptur zeichnen sich vor anderen aus durch Festigkeit, Wetterbeständigkeit, Kostbarkeit und Mannigfaltigkeit. Für den Guß eignet sich besonders das Erz, die Bronze (eine Kupferzinnlegirung), jedoch auch Gold und Silber. Meister des Metallgusses waren die Griechen, aber auch früh die Völker des Orients. Im Tempel zu Jerusalem befanden sich aus Gold gegossen die beiden Cherubim über der Bundeslade (Ex. 25, 18—21), der siebenarmige Leuchter (Ex. 25, 31 bis 40), aus Erz das Waschbecken, auf zwölf Rindern ruhend (3 Kön. 7, 23). In der christlichen Zeit wurde der Erzguß sehr bald in den Dienst der Kirche genommen zu Statuen, Wasserbecken und größeren Gefäßen, Lichtständern, Thürverkleidungen und ganzen Thürflügeln. Eines der bedeutendsten Erzgußwerke der ersten Jahrhunderte ist die bekannte Statue des hl. Petrus zu Rom, welche jetzt aber einer viel spätern Zeit zugewiesen werden will. Papst Hilarus (461—468) ließ für die beiden Oratorien des heiligen Johannes Evangelista und des heiligen Johannes Baptista eherne Thüren mit Silberfassung herstellen. Die Gußwerke des Aachener Münsters, acht Thürflügel und acht Gitterschranken aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts, gehören zu den ältesten und schönsten des Abendlandes. Deutschland war überhaupt frühe berühmt durch derartige Werke, und der heilige Bischof Bernward von Hildesheim übte in dieser Kunst weitgreifenden Einfluß. Thürflügel mit reichen Reliefs, Taufbecken, Kronleuchter, Candelaber, Chorschranken, Grabplatten, Glocken u. a. wurden von da an in Deutschland und anderwärts in stets wachsender Zahl und Schönheit ausgeführt. Von den Erzgießern des 16. Jahrhunderts in Deutschland seien genannt Peter Vischer und Veit Stoß; von letzterem ist als Hauptwerk das Grabmal des hl. Sebald in Nürnberg (gearbeitet 1508—1519) zu erwähnen. Auch im folgenden Jahrhunderte wurde der Erzguß noch in vorzüglicher Weise gepflegt, so besonders für großartige Grabmonumente, z. B. des Kaisers Ludwig in der Frauenkirche zu München (1622). In neuester Zeit ist es ebenfalls vor Allem München, welches die Kunst des Erzgusses bis zu einer früher kaum erreichten Höhe förderte. — Die Kunst des Treibens der Metalle aus der Hand (Toreutik) beruht auf der Dehnbarkeit, welche besonders dem Golde, dem Silber und dem Kupfer eigen ist. Mit dem Hammer werden aus einer Platte von der Rückseite die nöthigen Erhöhungen herausgetrieben und dann auf der Vorderseite derselben mit dem Punzen die einzelnen Vertiefungen der Zeichnung wieder nach einwärts geschlagen; oder es wird unmittelbar über einem Bronzemodelle das Metall niedergehämmert. Es können in dieser Weise auch größere Werke in Theilen getrieben werden, die dann ihre Zusammensetzung erhalten. Die Kunst der Toreutik geht in's hohe Alterthum zurück. Die Nachrichten über plastische Werke in Metall lassen aber oft nicht erkennen, in wie weit die Technik des Gießens oder des Treibens hierbei zur Anwendung gekommen ist. Die Altarumkleidungen von Silber und Gold, wie die von Constantin in der St. Peterskirche zu Rom, der silbervergoldete Altar der hl. Pulcheria (414), der kostbare Ciborienaltar Justinians in der Sophienkirche zu Constantinopel, waren wohl alle getriebene Arbeit. Berühmt ist das Altarfrontale (die palla d'oro) in St. Ambrosius zu Mailand (835); ferner ein solches im Münster zu Basel, von Heinrich dem Heiligen gestiftet, zu Komburg und sonst. Durch Treibarbeit wurden meist auch die kostbaren Reliquienschreine geschaffen, wie der Schrein der heiligen drei Könige zu Köln (1190), die Schreine zu Osnabrück, Hildesheim und anderen Orten. Die schönen Reliquiarien mannigfachster Form, die Kelche, Ciborien und übrigen Gefäße, die Golddeckel der heiligen Bücher u. s. f. geben Zeugniß von der Fertigkeit der mittelalterlichen Meister im Treiben der Metalle. Auch in der Zeit der Renaissance fand diese Kunst umfassende Uebung. Einer der hervorragendsten Meister war Benvenuto Cellini (1500—1572). Während aus dem 16. und 17. Jahrhundert noch eine Fülle der herrlichsten in Gold und Silber getriebenen Werke sich erhalten hat, verfiel im vorigen allmälig diese Kunst und machte dem Gießen, dem Pressen und Stampfen durch die Maschine Platz. Erst in neuester Zeit nimmt dieselbe wieder einen verjüngten Aufschwung. — Das Schmieden des Metalls im erhitzten oder glühenden Zustande ist dem Treiben verwandt, und letzteres wird oft auch als Schmieden bezeichnet. Das eigentliche Schmieden besteht darin, dem glühenden

Stahle mit Hammer, Biegzange und anderen Instrumenten eine bestimmte Form zu geben. Zähes, unschmelzbares Eisen ist hierfür das beste Material. Es sind besonders die Gitterwerke für kirchliche und profane Zwecke sowohl im Mittelalter als in späteren Jahrhunderten, welche durch den Reichthum der Anlage wie durch die Mannigfaltigkeit und Zierlichkeit der Ornamentirung unsere Bewunderung erregen. Die Versuche der neuesten Zeit, statt des Eisengusses wieder die Kunst des Schmiedens zu beleben, haben zu den schönsten Erfolgen geführt. — Das Ziehen der Metalle zum Drahte und dessen Verwendung als Filigran hat in der Sculptur zwar nur untergeordnete Bedeutung, immerhin aber künstlerischen Werth. Die Gold- oder Silberstange wurde früher zur Form eines beliebig starken Fadens aus freier Hand gehämmert, seit dem 14. Jahrhundert durch mechanische Behandlung gezogen. Um das Filigran herzustellen, werden die Fäden je nach Bedarf entweder auf einer Unterlage befestigt oder aber unter durch Drehung und Löthung verbunden und zu verschiedenen Ornamenten geformt. Das Filigran kann wieder mit dem Hammer nach der Form zu Blattwerk auseinandergetrieben und dadurch größerer Wechsel erzielt werden. Schon die Egypter und Etrusker leisteten im Filigran Bedeutendes; ebenso findet man es auch in Nord- und Südeuropa schon in ältester Zeit; bei mehreren Völkern Asiens, wie den Indern und Chinesen, hat es sich in höchster Ausbildung bis heute. In der christlichen Kunst des Mittelalters wurde dasselbe besonders zur Ornamentirung von Tragkreuzen, Reliquien- und anderen Gefäßen oder von Crucifixen angewendet. Herrliches Filigran ist am Kreuz im Reliquienschatze zu Hannover, am St. Andreaskreuz im Dome zu Regensburg, am Schwert des hl. Mauritius unter den deutschen Reichskleinodien. Auch die Namen einiger Künstler sind bekannt; so aus dem 13. Jahrhundert Louis Sirins in Paris, aus dem 15. Piero di Cino in Florenz, aus dem 16. Hans Mastinger in Nürnberg. In neuerer Zeit fängt man wieder an, mit Glück auch dieser Technik sich zu bedienen. — Auch des Metallschnittes in Gold, Silber, Kupfer, Bronze zur Anfertigung von Siegeln, Münzen, Medaillen aller Art mag hier Erwähnung geschehen. Schon in der ersten Zeit des Christenthums begegnen uns Münzen mit den Bildern der Apostel, wie die bekannte im Museo Cristiano zu Rom mit den Köpfen der hll. Petrus und Paulus, alsdann eigentliche Medaillen (Emblemen [s. d. Art.]) mit Symbolen, bildlichen Darstellungen und Inschriften. Die Münzen von Constantin an zeigen ebenfalls christliche Embleme, wie das Monogramm Christi, auch mit Alpha und Omega, seit Justinian das Bild des Erlösers oder der seligsten Jungfrau; ähnlich im Frankenreiche und den übrigen christlichen Ländern. Nur sei angedeutet auf die hohe Vollendung, welche vom 11. Jahrhundert an die Kunst des Siegelstechens erreicht und durch das ganze Mittelalter beibehalten hat; die Siegel der christlichen Fürsten, der Bischöfe, Capitel und Kirchen sind oft wahre Meisterwerke der Sculptur. Seit dem 14. Jahrhundert mehren sich auch die Denkmünzen, besonders in Italien; so sind die Denkmünzen der einzelnen Päpste seit Jahrhunderten von ganz hervorragender Bedeutung. Aber auch Deutschland hat seine berühmten Stempelschneider und Medailleurs, unter denen sich die Nürnberger und Augsburger auszeichnen, und zwar bis zur Gegenwart.

4. Die Elfenbeinsculptur gewinnt ihr Material aus dem Stoßzahne des Elephanten. Dieses Material eignet sich durch die Festigkeit der Structur, durch die Feinheit des Zuges und die Weichheit der Farbe vorzüglich zu plastischen Werken. Seltener kommt der Zahn des Flußpferdes, des Walrosses oder Gebein des Rennthieres zur Verwendung. Selbstverständlich benutzten vor allen die orientalischen Völker das Elfenbein zu den verschiedensten Zwecken, wie denn auch Salomon seinen Prachtthron aus Elfenbein machte und mit Gold ausschmückte (3 Kön. 10, 18). Zur Herstellung von Statuen gebrauchten es die griechischen Meister, indem sie in Gold oder vergoldetem Erz die Gewänder, in Elfenbein die nackten Theile arbeiteten (Chryselephantinen), ebenso zur Bekleidung von Prachtthüren und Thronsesseln. Noch mehr aber war es zur Kleinkunst bei Griechen und Römern verwendet; vorzüglich wurden die Consular- und Privatdiptychen, d. i. größere oder kleinere Deckel der Schreibtafeln, oft mit reicher Relief- oder durchbrochener Arbeit geziert. Der Gebrauch des Elfenbeins ging auch in die christliche Kunst über, und hier waren es ebenfalls vor Allem Diptychen mit Reliefdarstellungen aus dem Alten und Neuen Testamente, bald roh und handwerksmäßig, bald künstlerisch schön gearbeitet; ferner Einbanddeckel der gottesdienstlichen Bücher, kleine Bildertafeln und Platten, Belege von Cathedren und Ambonen, einzelne Gefäße, runde oder ovale und polygone Pyxiden für das allerheiligste Sacrament, Kästchen zur Aufbewahrung von Reliquien, Weihwasserkessel, Bischofsstäbe, Ordinationskämme, Pacificalia u. a., wie solcher Gegenstände noch eine bedeutende Zahl aus ältester und neuerer Zeit in Kirchen und Museen der verschiedensten Länder sich findet. Von älteren Meistern in der Elfenbeinschnitzkunst sind bekannt Tutilo in St. Gallen (gest. 912), Bernward von Hildesheim, Thiemo, Erzbischof von Salzburg, sodann im 15. und den folgenden Jahrhunderten, in welchen auch die Figurenschnitzerei (Crucifixe, Heiligenstatuetten) in Elfenbein Vorzügliches schuf, Baccio Cellini (um 1470) und Benedetto Bajano (gest. 1498) zu Florenz, Albrecht Dürer in Nürnberg und Fra Eligio in Capua (16. Jahrhundert), Ascanio dei Christe in Venedig (1624), Georg Petel in Augsburg (gest. 1636) u. A.

5. Die **Glyptik** oder die Steinschneidekunst ist die Kunst, in edlen Steinen erhöhte Bilder (Cameen) oder vertiefte (Gemmen, Intaglien) herzustellen. Am besten eignet sich für Cameen der Onyx, dessen farbige Lagen der Künstler gut benutzen kann; für Gemmen außerdem nicht zu harte Edelsteine, Sardonyx, Carneol, Chalcedon, Bergkrystall u. dgl. Das Einschneiden des Intaglio wie das Modelliren des Cameo geschieht durch Schleifen mittels des rotirenden Stahlstiftes (Schneide- oder Spitzzeiger), welcher mit öligem Schleifpulver (mit Schmirgel, jetzt mit Diamantenstaub) bestrichen ist. In Ausführung solch geschnittener Steine zu Siegeln und Ringen und anderen Schmuckgegenständen hatten die Griechen und Römer eine wunderbare Fertigkeit erreicht. Die christliche Kunst bediente sich der Gemmen und Cameen in gleicher Weise, aber auch zur Verzierung von Tragaltären, heiligen Geräthen, Reliquiengefäßen u. s. f., wußte aber auch sowohl im Orient, besonders in Byzanz, wie im Occident selbständig die feinsten Steinschnitte zu schaffen. Im Mittelalter wurde diese Kunst weniger geübt und erst im 15. Jahrhundert wieder belebt, zumal in Florenz, Venedig und Rom, von wo aus sie sich über Frankreich, Spanien und Deutschland verbreitete. Sie beschränkte sich nicht auf Herstellung kleiner Werke, sondern benutzte die oft in größeren Stücken vorkommenden Steine von Onyx und Krystall auch zu ganzen Bildnissen von 15—20 cm, zu kleinen Büsten, zu Crucifixen, zu Kelchschalen, zu Gefäßen für die heiligen Oele oder Weihwasser, wie solche noch in manchen Kirchenschätzen vorhanden sind, in geringerer Zahl aus den früheren Jahrhunderten, dagegen in größerer aus der Zeit der Renaissance und des 17. Jahrhunderts. (Vgl. neben der einschlägigen im Art. Malerei citirten Literatur noch Franz Trautmann, Kunst und Kunstgewerbe vom frühesten Mittelalter bis Ende des 18. Jahrhunderts, Nördlingen 1869; Bruno Bucher, Reallexikon der Kunstgewerbe, Wien 1884; Albert Kuhn O. S. B., Allgemeine Kunstgeschichte, Einsiedeln 1891 ff. [in Lieferungen]; Fr. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, Freiburg 1896.) [G. Jacob.]

Scultetus (Schultes), **Abraham**, einflußreicher reformirter Theologe, war 1566 zu Grünberg in Schlesien geboren, studirte an den Universitäten Wittenberg und Heidelberg und trat 1594 in der Pfalz in den Kirchendienst. Im J. 1600 wurde er zum Mitglied des Kirchenrathes und zum Inspector der Kirchen und Schulen befördert, 1614 zum Hofprediger des Kurfürsten Friedrich V., 1618 zum Professor der Theologie an der Universität Heidelberg. Auch außerhalb der Pfalz war er für den Calvinismus thätig. Als Fürst Christian von Anhalt-Bernburg zum General der Streitkräfte Brandenburgs und Neuburgs in Jülich-Cleve-Berg ernannt worden war, begleitete ihn Scultetus dorthin, um am Niederrhein das reformirte Bekenntniß auszubreiten und dessen Anhänger besser zu organisiren; in dieser Absicht wohnte er auch den Synoden zu Düren, Elberfeld und Duisburg bei (1610). Vier Jahre später berief ihn Kurfürst Johann Sigismund, der 1613 das Abendmahl öffentlich nach pfälzischer Weise genommen hatte, nach Berlin, um sich seiner gegenüber der starken Opposition von Seiten der brandenburgischen Lutheraner zu bedienen und ihn eventuell in einem Religionsgespräch den lutherischen Theologen entgegenzustellen. Als 1618 die niederländischen Calvinisten den Kurfürsten von der Pfalz um Beschickung der Dordrechter Synode (s. d. Art.) ersuchten, wurde Scultetus nebst anderen pfälzischen Theologen dorthin entsandt; er betheiligte sich an der Feststellung der harten calvinischen Prädestinationslehre und fiel durch seine Heftigkeit gegen die Arminianer auf. Im J. 1619 begleitete er seinen Herrn, der aus der Hand der czechischen Rebellen die böhmische Königskrone angenommen hatte, nach Prag. Dort machte er sich bei allen Nichtcalvinern verhaßt durch seine hervorragende Betheiligung an dem äußerst rohen Bildersturm, der auf Friedrichs Befehl Ende December in der Schloßkirche inscenirt wurde; sehr bezeichnend ist, daß Scultetus' Mägde das zertrümmerte Schnitzwerk eines großen Crucifixes in Körbe packten und es zur Feuerung in die Küche ihres Herrn trugen. In einer schmählichen Predigt, die er auch drucken ließ, suchte Scultetus die Zerstörung der „Götzenbilder" zu rechtfertigen. Einige Monate später, als Friedrich sich sogar an den Erbfeind der Christenheit, den türkischen Sultan, um ein Bündniß gegen den Kaiser gewandt hatte, bewies der Hofprediger haarscharf aus der heiligen Schrift, daß eine Allianz mit den Türken zulässig und sogar lobenswerth sei. Als auch diese Predigt im Druck erschien, erklärten lutherische Theologen der Universität Tübingen in einer öffentlichen Disputation den Scultetus für einen Atheisten. Nach der Schlacht auf dem Weißen Berge (8. November 1620) mußte er aus Böhmen fliehen; er fand endlich (1622) ein Asyl in Emden (Ostfriesland), wo er als Prediger der reformirten Gemeinde bis zu seinem 1624 erfolgten Tode thätig war. Von seinen Schriften seien hier noch erwähnt: Medullae theologiae patrum syntagma, Amberg. 1598 sqq., 4 part. (spätere Ausg. Francof. 1634; eine tendenziöse und nach der Sitte der Zeit scharf polemische Darstellung der Theologie der Väter); Annalium Evangelii passim per Europam decimo quinto salutis partae seculo renovati decas I et II, Heidelbergae 1618—1620, 2 tom. (umfaßt die zwei Jahrzehnte von 1516—1536). (Vgl. De curriculo vitae . . . Abr. Sculteti narratio apologetica, Emdae 1625 [Autobiographie]; Bayle, Dict. s. v.; K. A. Menzel, Neuere Gesch. d. Deutschen III, 2. Aufl., Breslau 1854, 250. 362 f. 397; O. Klopp, Der dreißigjährige Krieg I, Paderb. 1891, 626; II [1893], 863.) [Zeck.]

Scupoli, Lorenzo, bekannter Geisteslehrer, war 1530 zu Otranto in Süditalien geboren, erhielt die damals gewöhnliche Schulbildung und lebte bis zu seinem vierzigsten Jahre in weltlichem Stande. Um das Jahr 1570 ward er mit dem damals zu Neapel lebenden, später heilig gesprochenen Andreas Avellinus (s. d. Art.) bekannt und trat zu S. Paolo in den Theatinerorden. Durch eifrige Lesung und Betrachtung gewann er große Kenntniß des innern Lebens und ward deßwegen von seinen Oberen besonders zur Verwaltung des Bußsacramentes bestimmt. Der große Zulauf, den er als Beichtvater gewann, zog ihm indeß böswillige Verleumdungen der schlimmsten Art zu, so daß er hiermit eine Wirksamkeit an den Seelen für unvereinbar hielt. Er bat um die Erlaubniß, sich in seine Zelle zurückzuziehen, und lebte nur wieder für seine Lesung und Betrachtung. Die Frucht dieses geistigen Stillebens war die Schrift Il combattimento spirituale (Der geistliche Streit), welche er zuerst ohne Nennung seines Namens veröffentlichte, und welche bald in alle Sprachen übersetzt wurde, besonders nachdem der hl. Franz von Sales sie nachdrücklich empfohlen und in weite Kreise verbreitet hatte. In derselben hat ihr Verfasser das Ideal gezeichnet, welches er selbst vollkommen zu verwirklichen suchte. Er lebte in der Uebung äußerster Armut und demüthigster Selbstverläugnung, ebenso streng gegen sich selbst, wie freundlich und gewinnend im Umgang, noch bis zum achtzigsten Jahre und starb, als Heiliger verehrt und betrauert, am 28. November 1610. [Kaulen.]

Scutari, Stadt und Sitz eines Erzbischofs in Albanien (südlich von Montenegro), das alte Scodra, nicht weit vom Scutarisee (mit etwa 25 000 Einwohnern), hat in der Metropolitanwürde mit Antivari abgewechselt, bis im J. 1867 beide aeque principaliter als Erzbisthümer vereinigt, 1886 aber wieder getrennt und als zwei Erzbisthümer constituirt wurden. Dabei erhielt Scutari die Suffraganate, welche früher Antivari unterstanden hatten, während letzteres einfaches Erzbisthum wurde. Unter der Kirchenprovinz Scutari gehören zu Albanien jetzt noch die Erzdiöcese Durazzo (s. d. Art.) und ein Theil von Scopia (s. d. Art.); dagegen ist Antivari 1878 an Montenegro gefallen. Der Name „Albanien" ist übrigens von jeher mehr eine ethnographische als eine geographische Bezeichnung für das von den Albanesen bewohnte Gebiet gewesen. Die Albanesen, von den Türken Arnauten, in ihrer eigenen Sprache Skipetaren (Bergbewohner?) genannt, sind die Nachkommen der alten Epiroten und Illyrier. Ihre Gesammtzahl im türkischen Reiche wird heute auf 1 400 000 geschätzt; dazu kommen 250 000 in Griechenland und 100 000 in Unteritalien. Der Religion nach sind darunter etwa eine Million Mohammedaner, 175 000 Griechisch-Orthodoxe; katholisch sind die Albanesen in Italien und etwa 120 000 in Albanien selbst. Letztere, meist in den Gebirgen wohnend, wie die Miriditen, Dukaginer, Pulati (Waldbewohner) und Klementi, haben eine eigene Regierung unter der Oberhoheit der Hohen Pforte. Im 7. Jahrhundert von den Slaven nach Süden gedrängt, blieben die Albanesen nach dem Sturze der Slavenherrschaft im 11. Jahrhundert unter den Kaisern von Byzanz und wurden ganz in das Schisma hineingezogen; erst 1250 traten einzelne Districte wieder zur katholischen Kirche über. Die Katholiken kamen aber erst recht empor seit der Herrschaft der Anjous von Neapel in diesen Gegenden (um 1266—1272). Die langwierigen Kämpfe mit den hereinbrechenden Osmanen, und selbst das 25jährige Heldenzeitalter unter Georg Kastriota, genannt Skanderbeg (d. h. Fürst Alexander), vom Jahre 1443 an, konnten es nicht verhindern, daß nun schon über 400 Jahre lang die Albanesen unter der Herrschaft des Halbmondes stehen. Sie wurden um des Glaubens willen oft blutig verfolgt, und um die Mitte des 17. Jahrhunderts begann namentlich im Süden unter den schismatischen Gemeinden der Abfall zum Islam; daß in Mittel- und Nordalbanien so zahlreiche Gemeinden dem katholischen Glauben treu blieben, ist einzig der aufopfernden Thätigkeit der Franciscanermissionäre zuzuschreiben. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts nämlich ist Albanien Missionsland geworden, das der apostolische Stuhl zu keiner Zeit vergessen hat. Insbesondere stand das Collegium der Propaganda den jungen Albanesen, welche sich dem Priesterstande widmen wollten, von jeher offen, und viele eifrige Priester und würdige Bischöfe wurden hier für die Albanesen herangebildet. Als außerordentliches Hilfsmittel ordnete Clemens XI. an, daß der Erzbischof von Antivari, Vincenz Zmajevic, 1703 eine Visitation von ganz Albanien vornehmen sollte, bei welcher Gelegenheit derselbe eine Nationalsynode hielt (Collect. Lac. I, 283 sqq.), deren Acten 1705 auf Kosten der Propaganda gedruckt und 1803 neu aufgelegt wurden. Unter Pius IX. und auf seinen Wunsch trat 1872 zu Scutari abermals eine Nationalsynode zusammen, welche besonders die vortrefflichen Beschlüsse der Synode von 1703, die allmälig in Vergessenheit gerathen waren, auf's Neue bekräftigte und einschärfte (vgl. auch das interessante Danksagungsschreiben der versammelten Väter, des Erzbischofs und seiner Suffragane sowie der Erzbischöfe von Durazzo und Scopia an die Centralräthe des Werkes der Glaubensverbreitung in den „Annalen der Glaubensverbreitung" 1872, 172 ff.). Da es in Albanien an Kirchenvermögen gänzlich fehlt, und die armen Einwohner nicht einmal genügend für den Unterhalt der Seelsorger, geschweige denn für die neu gegründeten Erziehungsanstalten sorgen können, so trat bis jetzt meist die Propaganda unterstützend ein. Auch die k. k. österreichische Regierung sendet jährliche Unterstützungen im Betrage von etwa 10 000 Gulden gemäß dem von alten

Zeiten überkommenen Protectorat über die katholischen Gemeinden des türkischen Reiches. Deßhalb ist es auch der österreichische Botschafter, der bei einer Bischofsernennung vom Sultan das Berat, d. h. die Civilinstitutions-Urkunde begehrt ([Salzb.] Kath. Kirchenztg. 1892, 385). — Das oben angegebene Verhältniß zwischen Antivari und Scutari rechtfertigt es, wenn ersteres als frühere langjährige Metropole in Albanien hier zugleich kurz mitbehandelt wird.

I. Erzdiöcese Antivari. Antivari, so genannt wegen seiner Lage gegenüber Bari (in Unteritalien), liegt zunächst der Grenze der österreichischen Provinz Dalmatien und hat einen Hafen am nahen Adriatischen Meere. Die Stadt zählt 8000 Einwohner und hat außer der Cathedrale St. Georg noch eine zerfallene Kirche ad S. Nicolaum. Bischofssitz wurde Antivari im 9. Jahrhundert und Metropole im 11. Jahrhundert, als durch Papst Alexander II. Dioclea mit Antivari unirt wurde. Seitdem war letzteres Metropole für Slavonien und Dalmatien und Primatie von Serbien. Erster Erzbischof war Petrus, der seit 1060 regierte. Die Zahl der Antivari unterstehenden Suffraganate muß den erhaltenen Nachrichten gemäß im Laufe der Zeit stark gewechselt haben. Zuletzt waren es Scutari, Belgrad und Semendria, Alessio, Pulati, Sappa; nachdem dieselben durch Decret der Propaganda vom 4. October 1886 Scutari unterstellt worden, blieb Antivari, wie schon Eingangs des Artikels bemerkt, einfaches Erzbisthum. Von den früheren Erzbischöfen Antivari's verdienen noch Erwähnung: Johannes II. O. Pr. (1248—1252), der eine Diöcesansynode hielt; dann Ludwig Chieregati, der 1551 dem Concil von Trient beiwohnte; Johannes VIII., der 1571 von den Türken ermordet wurde; Petrus III., der 1625, und Andreas III. Zmajevic, der 1674 eine Diöcesansynode hielt, während Vincenz Zmajevic im J. 1703 ein Nationalconcil berief. Nach dem Hinscheiden des Erzbischofs Karl Pooten (ernannt 1855, gest. Januar 1886), der dem vaticanischen Concil beigewohnt und in hohem Ansehen bei dem Fürsten von Montenegro wie bei der Hohen Pforte gestanden hatte, erfolgten in den Diöcesanverhältnissen große Aenderungen, indem Antivari einerseits Scutari und die Suffragane verlor, anderseits aber das ganze neuestens bedeutend vergrößerte Montenegro erhielt, nachdem die erzbischöfliche Residenzstadt auch zu diesem Fürstenthum geschlagen worden war. Allerdings gehören von den 300 000 Einwohnern Montenegro's nur 9000 nicht der griechisch-orthodoxen Kirche an; darunter sind römisch-katholisch etwa 5400. Früher standen die Katholiken Montenegro's unter dem apostolischen Vicar von Bosnien bezw. der Herzegowina. Der gegenwärtige Erzbischof von Antivari (seit 1886) ist Simon Milinovic O. Min. Observ. Noch unter seinem Vorgänger Msgr. Pooten wurde infolge der Vereinigung mehrerer katholischen Gemeinden mit Montenegro zum Schutze der religiösen Interessen der Katholiken zwischen der Regierung und dem heiligen Stuhle eine am 18. August 1886 unterzeichnete Convention abgeschlossen (vgl. Archiv für katholisches Kirchenrecht LVIII [1887], 26 ff.). Darnach hat die katholische apostolische römische Religion in Montenegro ihre freie und öffentliche Ausübung; der vom Papste zu ernennende Erzbischof muß persona grata sein; in kirchlichen Angelegenheiten hängt er direct und ausschließlich vom heiligen Stuhle ab; von der Regierung erhält er den Titel Illustrissimo Monsignore und 5000 Francs jährliches Einkommen. Zugleich hat der heilige Stuhl nach Abschluß dieser Convention der Kirche von Antivari den Gebrauch der altslavischen Liturgie gestattet. Dieß ist jedoch nicht ein neues Zugeständniß, sondern nur die Erneuerung einer schon ältern Concession. Denn bereits im vorigen Jahrhundert hat Benedict XIV. in einer Bulle den paläoslavischen Ritus für „Illyrien" gestattet, und später hat Pius VI. durch Breve ein besonderes Officium für Illyrien approbirt. Es scheint aber von dieser Concession wenig Gebrauch gemacht worden zu sein. Als nun der Fürst von Montenegro dieselbe für die katholische Kirche seines Landes begehrte, sprach der heilige Stuhl dem Fürstenthum, das unstreitig einen Bestandtheil des vormaligen Illyrien bildet, die genannte Concession Benedicts XIV. zu. Der paläoslavische Ritus fand jedoch bei einer Partei im Lande heftigen Widerstand. Neuestens stellte nach diesem Ritus die Propaganda-Druckerei eine schöne Ausgabe des Missale her, und der Papst ließ dem regierenden Fürsten am 5. October 1893 durch den Erzbischof ein Exemplar überreichen (auch dem Kaiser von Rußland sandte der Erzbischof ein Exemplar). Im Grunde besteht dieser Ritus nur in einer Uebersetzung der römischen Liturgie in die altslavische Sprache, und der Unterschied vom lateinischen Ritus ist daher nicht so groß wie bei den griechischen und den anderen orientalischen Riten, bei denen der ganze Aufbau der Liturgie ein anderer ist (Kath. Kirchenztg. 1887, 316). Das Missale ward zuerst mit cyrillischen Lettern gedruckt; da aber die slavischen Schismatiker sich ebenfalls dieses Alphabetes bedienen, so befürchtete der Erzbischof von Antivari von dieser Identität der Schriftcharaktere eine für den Glauben seiner Diöcesanen gefährliche Verwirrung der Gemüther und bat deßhalb den heiligen Stuhl, die katholischen Kirchenbücher in glagolitischer Schrift (s. d. Art. Schrift X, 1951) drucken lassen zu dürfen, was auch gestattet wurde (Kath. Kirchenztg. 1890, 456). Die Katholiken Montenegro's sind in 10 Pfarreien eingetheilt, von denen 3 von Welt- und 7 von Ordenspriestern geleitet werden; dazu kommen noch 5 Stationen. Kirchen gibt es 17, Kapellen 10, Priester nur 12 (vgl. Miss. cath. 1895, 110). Nach § 12 der Convention wurden

in den ersten fünf Jahren jährlich je zwei, von da an je ein Alumnus auf Kosten der Regierung zur Ausbildung nach Rom gesandt. Für den griechisch-schismatischen Clerus besteht ein auf russische Kosten unterhaltenes Priesterseminar zu Cettinje; sonst ist die Bildung des Volkes gering, obgleich es fast in allen Bezirken Volksschulen gibt.

II. Erzdiöcese Scutari. 1. Ein Bisthum Scutari muß schon frühe begründet worden sein, und bereits 387 wurde dasselbe zur Metropole über die illyrische Provinz Prävalitana erhoben; zuerst gehörte es zur Primatie Thessalonich, dann seit dem 6. Jahrhundert zu der von Achrida (s. d. Art.). Als Suffraganate unterstanden Scutari die Diöcesen Dioclea, Lissus und Sybidus. Nachdem Scutari von den Barbaren zerstört worden war, wurde (877) Dioclea Metropole und nach dessen Zerstörung (im 10. Jahrhundert) Antivari (s. o.). Papst Alexander II. führt in einem Schreiben vom Jahre 1062 Scodra als Suffraganat von Antivari auf. Vom 7. Jahrhundert an kennt man jedoch keine Bischöfe Scutari's bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts; von den späteren (lateinischen) Bischöfen sind zu nennen: Franz II. de Sanctis (1471—1491), unter dem Scodra von den Türken eingenommen wurde (1478). Diese duldeten hier lange keinen Bischof, weßhalb es zeitweilig nur Titularbischöfe von Scodra gab. Dann Dominicus II. Babich (1677—1686), der 1678 und 1682 zwei Diöcesansynoden hielt, sowie Anton III. de Nigris (1696—1702), der gleichfalls eine Diöcesansynode abhielt und von den Türken gemartert wurde. Als Erzbisthum wurde Scutari 1867 und als Metropole 1886 wiederhergestellt, wie zu Anfang des Artikels erwähnt ist. Erster Erzbischof wurde am 23. October 1886 der bisherige Hilfsbischof des letzten Erzbischofs von Antivari, Paschalis Guerrini, seit 1879 Titularbischof von Paphus. Als Scutari noch mit Antivari vereinigt war, zählte man 28 806 Katholiken in 17 Pfarreien; heute gibt es unter 80 000 Bewohnern des Sprengels 27 150 Katholiken in 25 Pfarreien mit 29 Kirchen und 11 Kapellen (3 Pfarreien wurden zu Antivari geschlagen). Von den Pfarreien werden 17 von Weltpriestern und 8 von Franciscanern versehen. Weltpriester gibt es 51, unter diesen 23 eingeborene; die Cleriker erhalten ihre Bildung im Seminarium Pontificium Albanense, das 1837 von der Propaganda zu Scutari errichtet wurde und jetzt 41 Alumnen zählt. An Regularen gibt es: Minoriten 14 Patres und 8 Fratres; sie haben erst in jüngster Zeit zu Troscian eine Studienanstalt gegründet, in welcher Jünglinge, welche in den Franciscanerorden eintreten wollen, Unterricht in den Gymnasialfächern erhalten; die (12—15) Jünglinge machen ihr Noviciat und ihre höheren Studien in einer der österreichischen Ordensprovinzen und kehren hierauf als Missionare in ihre Heimat zurück. Dann Franciscaner-Observanten 1 Pater und 2 Fratres; Jesuiten 12 Patres, 5 Cleriker, 9 Coadjutoren, welche das 1841 eröffnete Collegium S. Francisci Xaverii (120 Zöglinge) leiten, ebenso ein Gymnasium mit einem Curs der Philosophie, das sie 1868 auf Wunsch des heiligen Vaters eröffneten, und mit dem bald eine Handelsschule (80—90 Schüler jährlich) verbunden wurde. Katholische Elementarschulen gab es 4 mit 832 Kindern; das Waisenhaus (7 Mädchen) leiten die 11 Schwestern a SS. Stigmatibus, welche auch in den Schulen thätig sind.

2. Diöcese Alessio. Die Stadt Alessio (das alte Lissus) im Vilajet Scutari, links am Drin und 1½ Stunden von dessen Mündung in das Adriatische Meer, hat 2000 Einwohner, davon ist ⅓ katholisch; in der Cathedrale befindet sich das Grabmal des Arnautenfürsten Georg Kastriota, genannt Skanderbeg (gest. 1467). Der erste bekannte Bischof ist Valens, der 343 an der Synode zu Sardica theilnahm. Einer seiner Nachfolger, Namens Johannes, wird von Gregor d. Gr. erwähnt. Als 592 der Bischof nach Squillace transferirt wurde, scheint er in Alessio keine unmittelbaren Nachfolger mehr gehabt zu haben. Die ersten Bischöfe standen unter der Metropole Scodra. Zur Zeit der venetianischen Herrschaft, d. i. seit Ausgang des 14. Jahrhunderts, erscheinen in Alessio wieder lateinische Bischöfe. Einer der späteren, Innocenz Stoicinus O. S. B. (gest. 1621), hielt eine Diöcesansynode ab. Der gegenwärtige 40. Bischof ist Franz Malczynski, Zögling der Propaganda, geboren 1829, erwählt 1870. Seine Residenz ist Calmeti, 9 km von Alessio, wo auch die Cathedrale S. Nicolai ist. Der Sprengel dehnt sich im nördlichen Theile Albaniens aus, wo die Christen (21 490 Katholiken) die Mehrzahl bilden. Sie haben sich von der Zeit der abendländischen Herrschaft bis auf unsere Tage erhalten, so häufig und mannigfaltig auch die Bedrückungen sein mochten, denen sie seit einer Reihe von Jahrhunderten ausgesetzt waren. Pfarreien gibt es 12; Weltpriester zählt man 10, Ordenspriester 5, lauter eingeborene, erstere sämmtlich in der Propaganda erzogen. Die Ordenspriester sind Franciscaner der sogen. epirotischen Franciscanermission, welche die Stelle der frühern albanesischen Provinz einnimmt. Dieselbe zählte nach Wadding in frühester Zeit in den verschiedenen Diöcesen Albaniens über 30 Klöster und Hospize; heute sind nur mehr 4 übrig. Diese bildeten bis 1831 die Ordensprovinz und wurden aus dem einheimischen Clerus besetzt. Ein fremder Provinzial hatte sie jährlich zu visitiren. Da jedoch dessen Reisen mehr kosteten, als das ihm ausgeworfene Adjutum betrug, so wurde damals die Provinz durch päpstliches Breve aufgehoben und durch eine Observantenmission ersetzt.

3. Diöcese Pulati. Der alte Hauptort des gleichnamigen Districts in Türkisch-Albanien, Pulati (Pulatium), 12 Stunden nordöstlich von

Scutari, wurde erst im 8. Jahrhundert Sitz eines Bischofs, welcher unter der Metropole Dioclea stand. Vom Ende des 9. bis nach der Mitte des 11. Jahrhunderts wird dieser Sitz nicht mehr erwähnt; dieß geschieht erst wieder in einem Schreiben Papst Alexanders II. an den Erzbischof Petrus von Antivari (1062), unter dessen Suffraganen auch der Ep. Pulatensis aufgeführt wird. Nach dem Tode des Bischofs Vincenz Giovanelli, der 1656 diesen Stuhl bestieg, aber wegen der Plackereien der Türken nicht in Pulati selbst residiren konnte, wurde 1667 nur mehr ein apostolischer Vicar aufgestellt, zumal da auch die Zahl der Diöcesanen sehr abgenommen hatte. Als aber 1697 deren Zahl wieder zugenommen, was besonders den Minoriten zu danken, die sich seit 1636 hier niedergelassen, wurde der damalige apostolische Vicar, Petrus Caragich, zum wirklichen Bischof und zugleich zum Administrator der Erzdiöcese Scopia ernannt. Der gegenwärtige 37. Bischof ist der Minorit Nicolaus Marconi, erwählt 1891; er residirt, wie seine Vorgänger, gewöhnlich in der Pfarrei Giovagni, wo auch die Cathedrale ist. Sein Sprengel umfaßt etwa 86 Quadratmeilen, meist Gebirgsland, mit 14300 Seelen, die bis auf 40 sämmtlich katholisch und in 10 Pfarreien eingetheilt sind. Der Kirchen sind 10, daneben 4 Kapellen, der Priester 7, unter denen nur einer einheimisch.

4. Diöcese Sappa. Die ehemalige Stadt Sappa ist nur mehr ein Flecken im Paschalik Scutari, in der Nähe des Adriatischen Meeres. Papst Alexander II. errichtete hier 1062 einen Bischofssitz, den er der Metropole Antivari unterstellte. Unter Papst Eugen IV. (1431—1447) wurde mit Sappa die Dioecesis Sardensis (Sarda) nebst der Dioecesis Daynensis (Dagnio) unirt. Der gegenwärtige 39. Bischof von Sappa ist Gabriel Neviani O. S. Fr. (seit 1893). Er residirt zu Nenściati, und die dortige Pfarrkirche zum hl. Georg, früher zum hl. Michael, ist seine Cathedrale. Sein Sprengel umfaßt 23000 Einwohner, von denen 20120 katholisch sind. Der Pfarreien sind 24, der Secundärstationen 6; der Kirchen 26, der Kapellen 25; der Priester 16. Von den Alumnen werden 7 im Seminar zu Scutari und 1 vom Bischof selber erzogen. Die Franciscaner (8 Fratres) haben ein Collegium zu Trościani (s. ob. n. 1).

5. Die abbatia nullius des hl. Alexander zu Oroši. Auf den Bergen Miriditiens, im Umfange der Diöcese Alessio, wurde eine Abtei zu Ehren des hl. Alexander errichtet. Da jedoch die Bischöfe von Alessio wegen der weiten Entfernung die Pastoration der Miriditen schwierig fanden, so wurde durch Decret vom 25. October 1888 die Abtei mit ihren 2 Pfarreien der bischöflichen Jurisdiction entzogen und dieser abbatia nullius weitere 5 von der Diöcese Alessio abgetrennte Pfarreien unterstellt; dazu kamen 1890 3 Pfarreien der Diöcese Sappa und 1894 noch 5 Pfarreien von Alessio. An der Spitze der Abtei steht der Abt Primo Docchi, ein Zögling der Propaganda, der zu Oroši residirt. Sein Bezirk zählt 18000 Seelen, lauter Miriditen. Dieses kleine, aber merkwürdige Völkchen, das sich mit dem österreichischen Protectorat über die Katholiken der europäischen Türkei neuestens unzufrieden zeigte und deßhalb von Leo XIII. unter Gutheißung der Pforte der Jurisdiction des Abtes von St. Alexander auch bürgerlich unterstellt worden ist (Kathol. Miss. 1894, 22), hat trotz Jahrhunderte langem türkischem Drucke, mitten unter mohammedanischen oder griechisch-schismatischen Stammesbrüdern, seinen katholischen Glauben treu bewahrt. Während die Türken einzelne albanische Stämme im Süden und an der Küste zur Annahme des Islam zu bewegen vermochten, blieben alle ihre Versuche in dem rauhen Gebirgslande der Miriditen erfolglos. Zwar traten die Bewohner der nahen Ebene zum Islam über, doch nur äußerlich; im Geheimen befolgten sie nach Möglichkeit die Gebote der katholischen Kirche. Von den 12 Priestern sind 11 Albanesen, einer ein Dalmatiner; Kirchen gibt es 16, daneben 13 Kapellen. (Vgl. über die ganze Kirchenprovinz Scutari außer Moroni, Gams und O. Werner noch Farlati, Illyricum sacrum I, Venet. 1751, 751. 774; VII [1817], 1 sqq. 301 sqq.; Kathol. Miss. 1886, 6 ff.; Roukis, Ethnogr. u. statist. Mittheilungen über Albanien, in Petermanns Mittheilungen 1884, 367 ff.; Missiones cath. 1895, 99 sqq.) [Neher.]

Scythen, ein Volksname, mit welchem die alten Griechen und Römer nur sehr unbestimmte Vorstellungen von nördlich wohnenden, nomadischen Stämmen verbanden, galten als Repräsentanten uncultivirter Zustände und wilder Sitten und werden als solche auch in der heiligen Schrift angeführt (2 Mach. 4, 47. Col. 3, 11). Herodot (1, 105) erzählt von einer Wanderung, welche die Scythen zur Zeit der jüdischen Könige Manasses und Josias nach Süden unternahmen, und bei welcher sie auch durch Palästina zogen, bis Psammetich von Aegypten sie zur Umkehr bewog. Auf diesem Zuge blieb eine große Anzahl derselben in Bethsan zurück, so daß diese Stadt von da an den Namen Scythopolis führte; den Namen umschreibt die Stelle 2 Mach. 12, 29 civitas Scytharum. Die späteren Rabbinen betrachteten deßwegen Scythopolis nicht als Judenstadt, sondern als Stadt eines unheiligen Volkes (Haverkamp zu Jos. Antiqq. 5, 1, 22). [Kaulen.]

Sebaldus, der hl., Einsiedler, soll aus Dacia oder Dania und von königlichem Geschlechte gewesen sein. Andere machen ihn zu einem Briten, Schotten oder Irländer; in der Sequenz seiner Messe wird er genannt de Francis genitus. Der Name („kühn auf der See" oder vielleicht zusammengezogen aus Sigibald, siegeskühn) dürfte für germanische Herkunft sprechen. Seine Bildung

[illegible] Sebaldus in Nursia. Wie der hl. Agnes [illegible] verschuf er seine aus edlem [illegible] [illegible] sammelnde Gemahlin sofort nach der [illegible] und lebte 15 Jahre in der Einöde dem [illegible] und der Betrachtung. Dann machte er eine [illegible] nach Rom, wo er vom Papst Gregor II. [illegible] den Auftrag erhielt, das Evangelium [illegible] zu verbreiten. Dieß that er zunächst in der Nähe [illegible] Thüringen, wo er viele (Arianer?) zum katholischen Glauben bekehrte. Der Bericht über die gemeinsame [illegible] mit den hl. Willibald und Wunnibald ist [illegible] unrichtig. Da Sebaldus erst 740 von Gregor III. nach Deutschland gesandt wurde, nicht auf die Thürme von Rom, sondern auf die Reise von der [illegible] nach Deutschland zu beziehen. Sebaldus kam über Regensburg, wo er kurze Zeit weilte, in den Nordgau und siedelte sich bei Nürnberg im Sebaldswald, denen auf dem rechten Pegnitzufer [illegible] Theil heute noch der Sebaldswald heißt, an. Dort übte er das Predigtamt und wirkte [illegible] Wunder. Die Tradition bezeichnet das [illegible] Kirchlein zu Altenfurth als seine Einsiedlerzelle; nach Anderen wäre dasselbe aber von Karl dem Großen zu Ehren der hl. Katharina erbaut worden. Des hl. Sebaldus Pilgerfahrt und Aufenthalt in der Klause bei Nürnberg ist von vielen legendenhaften Wundern umkleidet, von welchen manche mit denselben Einzelheiten in der Legende des 1066 gestorbenen heiligen Einsiedlers Theobald (AA. SS. Boll. Junii V, 592) sich finden. Sebaldus starb am 19. August, das Jahr seines Todes ist völlig ungewiß. Die Bollandisten nehmen allgemein als sein Zeitalter das 8. Jahrhundert an. Ussermann versucht für die einzelnen Vorgänge in seinem Leben Daten zu gewinnen, läßt das Todesjahr aber auch unbestimmt. Andere setzen seinen Tod bestimmt in's Jahr 801; Konrad Celtes ist der Ansicht, daß Sebaldus nur wenig nach der Lebenszeit Karls des Großen, also nach 814, in und bei Nürnberg gepredigt habe. Jedenfalls darf man aber nicht mit Einigen bis 1070 heruntergehen, denn Lambert von Hersfeld (Mon. Germ. hist. Scrippt. V, 191) berichtet zum Jahre 1072, daß das Gedächtniß des hl. Sebald in Nürnberg hochgehalten wurde und täglich ein großer Zulauf des Volkes dahin stattfand „wegen der Hilfe, welche daselbst von Gott den Leidenden häufig gespendet wurde". Ueber der Ruhestätte des Heiligen wurde im 9. Jahrhundert?) eine St. Peterskirche erbaut; als diese durch Blitzschlag abbrannte, wurden die Reliquien einstweilen in der Schottenkirche zu Nürnberg und endlich in der 1377 vollendeten Sebaldikirche in dem prachtvollen Grabmal beigesetzt (s. d. Art. Nürnberg IX, 563), welches Peter Vischer in Erzguß fertigte. Eobanus Hessus, welcher von 1526—1534 Rector des Gymnasiums in Nürnberg war, feierte das Kunstwerk in einem Gedicht. Den Heiligen selbst verherrlichte Konrad Celtes in seinem Carmen de s. Sebaldo. Schon vor der Translation wurden (1361) einige Reliquien an Kaiser Karl IV. für den Dom zu Prag abgegeben; andere kamen nach Andechs und an das Kloster Kitzingen. Das Haupt wurde an hohen Festtagen der Gläubigen aufgelegt; so im J. 1414 dem Kaiser Sigismund, am 29. April 1442 Friedrich III., am 15. August 1489 Maximilian I. bei ihrem Einzug in die Stadt, auch den Bischöfen von Bamberg, wenn sie zum ersten Male dahin kamen. Noch aus der Zeit, welche der Glaubensspaltung kurz vorausgeht, werden Wunder berichtet, die an seinem Grabe geschehen sind. Im J. 1552 wurde mit den übrigen Kirchen in Nürnberg auch die von St. Sebald ihrer Kostbarkeiten beraubt, aber die Reliquien sollen noch im Grabmale sein. Selbst im Lutherthum ist seine Verehrung nicht ganz erstorben (vgl. Löhe, Martyrologium, Nürnberg 1868, 139). Durch Bulle vom 26. März 1425 hatte Papst Martin V. auf Bitte des Nürnberger Stadtrathes genehmigt, daß das Fest des hl. Sebald, „welcher seit mehr als 500 Jahren als Heiliger und Patron der Stadt geachtet" und an seinem Todestage, dem 19. August, in seiner Kirche durch ein eigenes Officium verehrt wird, in der ganzen Kirche (per universum orbem) an jenem Tage gefeiert und sein Name in die Martyrologien aufgenommen werde; doch kam sein Name nicht in die unter Pius V. neu redigirten liturgischen Bücher, nur für das Erzbisthum Bamberg wurde es 1845 als festum proprium mit eigenem Officium und eigener Messe sub ritu duplici gestattet. Abgebildet wird der hl. Sebaldus als Pilger; auf dem Grabmale von Vischer trägt er das Modell der ihm geweihten Kirche in der Hand. (Vgl. Erdtmann [F. Förner, s. d. Art.], Norimberga in flore avitae Rom.-Cath. religionis, s. l. 1629, 2 sqq.; AA. SS. Boll. Aug. III, 762 sqq.; Ussermann, Episcopatus Bamberg., S. Blas. 1802, 282—286; Stamminger, Franconia Sancta, Würzburg 1881, 534 ff., wo weitere ältere Literatur angegeben ist.) [Weber.]

Sebastiani, eigentlich Juan Sebastian de la Parra (Parricius), S. J., manchmal, wenngleich nicht ganz zutreffend, „der Apostel Peru's" genannt, war 1547 in Daroca (Aragonien) geboren und trat 1566 in die Gesellschaft Jesu ein. Später lehrte er Philosophie in Navalcarnero und Theologie in Orcaña, wo er 1578 Rector wurde. Um 1580 ging er nach Peru, ward der Reihe nach Rector der Collegien von Potosi und Lima, zweimal Provinzial (1593—1599, 1608—1616) und dann Visitator von Mexico. Er starb am 22. Mai 1622 in Lima; seine Ueberreste wurden in der Sacristei der St. Paulskirche in Lima beigesetzt. Die Volksverehrung stempelte Sebastiani zu einem Heiligen, weßhalb er in älteren Biographien auch wohl als venerabilis angeführt wird. Außerordentliche Verdienste erwarb er sich um die Neugründung und Hebung von Ordenscollegien in Peru, um die Förderung der Indianermissionen in Chile, Tucuman, Paraguay und Peru und um die Hebung des kirchlichen Lebens besonders in Lima. Durch hin-

gebende Liebe zeichnete er sich bei dem furchtbaren Erdbeben (1586) und der ihm folgenden Pockenepidemie in Lima aus, in welcher 8 Patres im Dienste der Kranken starben. Seine Biographie, verfaßt von P. Franc. de Figueroa, liegt im Archiv von Lima. Von Sebastiani's Schriften ist besonders zu nennen: De el Bien excellencias y obligaciones de el Estado clerical y sacerdotal, Sevilla 1615. (Vgl. E. T. Saldamando, Los antiguos Jesuitas del Peru, Lima 1882, 328 sgs.; Nieremberg, Varones illustres IV, 2. ed., Bilbao 1889, 62 sqq.; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VI, 284.) [A. Huonder S. J.]

Sebastianiten, s. Bandarra.

Sebastianus, Name mehrerer Heiligen, von denen der römische Martyrer unter Diocletian, Patron gegen die Pest, der bekannteste ist. Die erhaltenen Acten dieses Heiligen (AA. SS. Boll. Jan. II, 265 sqq.) rühren nicht, wie Bollandus meinte, vom hl. Ambrosius her, sondern sind gegen Ende des 4. Jahrhunderts von einem geistreichen Compilator, welcher die Tradition zwar gut, aber mit großer Freiheit benutzte, zu einem künstlerischen Ganzen verbunden worden. Dem Hauptinhalte nach sind sie wohl eine glaubwürdige Bearbeitung des Originaltextes, im Einzelnen enthalten sie aber viele Fehler. Jeder der in den Acten außer Sebastian erwähnten 68 Heiligen hat eine unläugbare historische Existenz (P. Allard, La persécution de Dioclétien I, Paris 1890, 131 s., note 2), obwohl Verwechslungen mit anderen Heiligen, z. B. den 5 pannonischen Martyrern, Quatuor Coronati etc., vorkommen (Allard I, 24 s., note 4). Nach diesen Acten war der hl. Sebastian in Narbonne geboren und in Mailand erzogen worden. Als Christ trat er in das römische Heer mit der Absicht, den bedrängten Christen während der Verfolgung Beistand zu leisten. Viele bekehrte er zum christlichen Glauben; Andere, wie Marcus und Marcellianus, stärkte er im Bekenntnisse desselben. Da er aber seinen Glauben verborgen hielt, kam er auch bei Diocletian in hohe Gunst und erhielt von ihm eine Befehlshaberstelle bei der prätorianischen Cohorte. Papst Cajus (283—296) ernannte Sebastian zum Defensor ecclesiae (s. d. Art.). Nachdem manche seiner Freunde das Martyrium erlitten hatten, bekannte auch Sebastian sich offen als Christ. Wie die Verführungen der üppigen Stadt die Reinheit seines Herzens nicht hatten beflecken können, so vermochten auch jetzt die Verheißungen und Drohungen Diocletians nichts gegen seine Standhaftigkeit im Glauben. Der Kaiser übergab ihn deßhalb den Bogenschützen zur Hinrichtung; diese durchbohrten ihn mit vielen Pfeilen und ließen ihn für todt liegen. Die christliche Wittwe Irene, welche ihn beerdigen wollte, fand ihn noch lebend und trug den Verwundeten in ihr Haus; dort genas er und trat dann öffentlich den Kaisern Diocletian und Maximian entgegen, als sie die Treppe des Heliogabal emporstiegen. Diocletian befahl, ihn in die Rennbahn des Palastes zu führen und dort mit Keulen zu tödten. Dieß geschah nach Tillemonts Annahme am 20. Januar des Jahres 288. Der heilige Leichnam wurde in eine Kloake geworfen. Ueber den Ort, wo der Leib des Heiligen lag, wunderbar belehrt, soll die Christin Lucina denselben erhoben und am dritten Meilensteine der Via Appia ad catacumbas beigesetzt haben. Ueber dem Grabe des Heiligen entstand eine Kirche; wann und von wem dieselbe erbaut wurde, ist unsicher. Nach de Waal (Die Apostelgruft ad catacumbas, Rom 1894, 122) war übrigens die jetzige Kirche S. Sebastiano nicht zu Ehren des hl. Sebastian erbaut, sondern dem Andenken der Bergung der heiligen Apostelfürsten ad catacumbas geweiht. Legende ist, was in der Bulle Leo's X. vom Jahre 1517 steht: S. Lucina virgo nobilissima, filia Hadriani Imperatoris, corpus S. Sebastiani in isto loco sepelivit et hanc ecclesiam in honorem ipsius S. Sebastiani construxit (vgl. de Waal 109 ff.). Die Kirche, welche heutzutage den Titel S. Sebastiano trägt, wurde durch Cardinal Borgheſe im J. 1613 sehr modernisirt; sie ist eine der sieben Hauptkirchen Roms. An der Stelle auf dem Palatin, wo St. Sebastian den Martertod erlitt, steht ein Kirchlein S. Sebastiano alla Polveriera oder auch S. Maria in Pallara genannt (Lib. Pontif., ed. Duchesne II, 319, not. 14). Gregor IV. (827—844) ließ die Gebeine des hl. Sebastian nach St. Peter übertragen; Honorius III. (1216—1227) brachte sie wieder nach der Appia zurück (vgl. de Waal 119 und A. Bottandier, La Platonia, in den Analecta jur. Pontif. XXX [1896], 2015 ss.). Einen Theil der Reliquien erhielt Abt Hilduin für die Medardusabtei zu Soissons im J. 826 (Mabillon, Acta SS. Ord. S. B. Saec. IV, 1, 383 sqq.; vgl. über diese Translation Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 377 sqq.). Dieselben wurden 1564 bei Plünderung der Abtei durch die Hugenotten zerstreut, aber wieder aufgefunden. Die Verehrung des Heiligen war in den ersten christlichen Zeiten nicht sehr allgemein. Die lateinische Kirche feiert sein Fest am 20. Januar zugleich mit dem 38 Jahre früher, aber am nämlichen Tage gemarterten Papste Fabianus (s. d. Art.); die griechische am 18. December zusammen mit allen denjenigen Heiligen, welche in den Acten des hl. Sebastian genannt werden. St. Sebastian gilt als besonderer Patron gegen die Pest. Paulus Diaconus berichtet, daß im J. 680 die große Pest in Rom aufhörte, nachdem in der Kirche der hl. Eudocia (d. i. in S. Pietro in vincoli) dem hl. Sebastian ein Altar geweiht worden war. Als mächtiger Beschützer in Pestzeiten zeigte sich St. Sebastian auch in Mailand im J. 1575, zu Lissabon 1599 u. s. w. — Die alte christliche Kunst stellt den Heiligen dar als reifen, bärtigen Mann mit langem Mantel, geschmückter Hoftracht, Nimbus,

in der Rechten ein Diadem tragend (Mosaikbild in S. Pietro in vincoli), während die Kunst der Renaissance ihn jung, nackt und mit Pfeilen durchbohrt, oft an einen Baum gebunden malte (Kraus, Real-Encyklopädie II, 747 f.). (Vgl. noch Tillemont, Mém. IV, 2e éd., Paris 1701, 515 à 536. 740. 746; Sitzungsber. der Kaiserl. Akademie der Wissensch. [zu Wien], Philos.-hist. Cl. CVIII [1885], 19—50; Römische Quartalschrift 1895, 409 ff. Sonstige Literatur s. bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Sébastien de Rome.) [L. Helmling O. S. B.]

Seben (Säben, Sabiona), älterer Name der Diöcese Brixen (s. d. Art.).

Secchi, Angelo, S. J., einer der größten Astronomen des 19. Jahrhunderts, wurde am 29. Juni 1818 zu Reggio in der Emilia als Sohn eines Handwerkers geboren, besuchte das Jesuitengymnasium seiner Vaterstadt und trat schon 1833 als Novize in die Gesellschaft Jesu. Nachdem er die humanistischen und philosophischen Studien am römischen Colleg zurückgelegt und einige Zeit als Repetitor der Physik zu Rom und als Professor derselben zu Loreto gewirkt hatte, begann er 1844 die theologischen Studien; im September 1847 empfing er die Priesterweihe. Im März 1848 mußte er mit seinen Ordensbrüdern Rom wegen der Revolution verlassen und kam nach kurzem Aufenthalte in England als Assistent zu P. Curley S. J., dem Director der Sternwarte zu Georgetown bei Washington. Doch blieb er dort nur bis zum September 1849, um dann als Nachfolger P. de Vicos (gest. November 1848) die Sternwarte zu Rom zu übernehmen (1850). Dort verflossen ihm die zwanzig folgenden Jahre in der Stille rastlosen Forscherlebens; nur zeitweilige Unterbrechungen wurden veranlaßt durch wissenschaftliche Reisen, amtliche Inspectionen u. dgl. Durch den Einzug der Piemontesen in Rom am 20. September 1870 gerieth Secchi in eine schlimme Lage; den berühmten Astronomen suchte die neue Regierung durch verlockende Anerbietungen, z. B. Uebertragung der Generaldirection aller Sternwarten der Halbinsel, Verleihung der Senatorenwürde unter ausdrücklicher Entbindung vom Verfassungseide, zu ködern. Allein Secchi wollte weder an Pius IX., der sein Gönner und Wohlthäter gewesen, noch an sich selbst und dem Orden, dem er angehörte, zum Verräther werden, sondern ließ lieber eine Reihe von persönlichen Chicanen über sich ergehen, welche seine letzten Lebenstage nicht unerheblich verbitterten. Uebrigens wagte man, als infolge des Ordensgesetzes von 1873 auch das Römische Colleg den Jesuiten geraubt ward, wegen des öffentlichen Unwillens, der innerhalb und außerhalb Italiens auszubrechen drohte, doch nicht, Secchi von seiner Sternwarte zu vertreiben. So konnte er ruhig weiterforschen, bis er am 26. Februar 1878 einem Magenübel erlag. — Die wissenschaftliche Bedeutung P. Secchi's beruht auf seiner Thätigkeit als Astronom, als Physiker und als Meteorologe. Näher darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es müssen deßhalb einige Andeutungen genügen. In der Astronomie verlegte er sich, nachdem durch die fürstliche Freigebigkeit Pius' IX. und reicher Ordensmitglieder die Errichtung einer neuen Sternwarte über der Kirche des hl. Ignatius ermöglicht worden war (die alte Sternwarte gestaltete er 1858 zu einem magnetischen Observatorium ersten Ranges um), seit 1852 auf die Revision des großen Doppelstern-Katalogs von Struve (in Dorpat); die Resultate erschienen in den Memorie del Collegio Romano pel 1859, Nachträge dazu 1868 und 1875. Die Aufnahme aller kugelförmigen Nebelflecken, an denen er mikrometrische Messungen vornahm, ging gleichzeitig nebenher. Werthvolle Forschungen über die Physik der Planeten (insbesondere des Saturn, Jupiter, Mars) und des Erdmondes, erschienen in dem Werke Il quadro fisico del sistema solare secondo le più recenti osservazioni, Roma 1859. Den besten Theil seiner Kraft und Muße widmete Secchi aber der Erforschung der Sonne, wobei er als einer der Ersten die Photographie in den Dienst der Wissenschaft nahm. Eigene wie fremde Forschungen über die Sonne hat er niedergelegt in dem Prachtwerke Le Soleil, exposé des principales découvertes modernes, Par. 1870, 2e éd. 1875—1877; deutsche Originalausgabe besorgt durch Schellen, Braunschweig 1872. Nicht minder haben die Forschungen Secchi's über die Physik der Fixsterne Epoche gemacht; ja er darf geradezu als der Vater der „Astrophysik" bezeichnet werden. Er wandte zuerst in großem Stile (vermittels des von ihm erfundenen Heliospectroscops) die Spectralanalyse auf den Sternenhimmel an, wodurch es ihm gelang, sämmtliche Fixsterne in ihrem physikalisch-chemischen Verhalten auf nur vier Typen zurückzuführen, welche durch vermittelnde Uebergangsformen wieder in einander übergehen und so in einem innern Zusammenhange stehen. Für die Frage nach dem Bau und der Entwicklung des Weltalls war diese Entdeckung ebenso grundlegend wie das Newton'sche Gesetz der allgemeinen Massenanziehung für die rechnende Astronomie (vgl. Secchi, Die Sterne. Grundzüge der Astronomie der Fixsterne, Leipzig 1878 [Bd. XXXIV der internat. wissenschaftl. Bibliothek]). — Als Meteorolog hat Secchi sich sowohl um die theoretische als die praktische Wetterkunde unvergängliche Verdienste erworben. Besonders bekannt geworden auch in den Kreisen der Nicht-Fachgelehrten ist der von ihm construirte „Meteorograph" (1858), ein Apparat, der auf der Pariser Weltausstellung 1867 das größte Aufsehen erregte und dem Erfinder die große goldene Medaille sowie die Ernennung zum Offizier der Ehrenlegion und zum Großwürdenträger der „goldenen Rose" eintrug. Diese Wetterschreibmaschine registrirt selbstthätig alle Wetterfactoren, wie Luftdruck, Temperatur, Windrichtung, Windstärke, Feuchtig-

keitsgehalt der Luft, Regenmenge, und ersetzt ein Personal von zehn Beobachtern (s. Secchi, Il Meteorografo del Collegio Romano, Roma 1870). — Als Physiker endlich verdankte Secchi seine Ausbildung und Begeisterung für die Naturwissenschaften dem berühmten Physiker und Philosophen P. Pianciani, dem er in dem Schriftchen Intorno alla vita e alle opere del P. Pianciani, Roma 1862, ein Denkmal der Liebe und Verehrung setzte. Die Physik betrachtete er überhaupt von Anfang an als sein Hauptfach, und selbst als er Director der Sternwarte geworden war, setzte er die Pflege dieser Wissenschaft mit ungebrochenem Eifer fort. Beweis dessen ist die 1854 und 1855 ausgeführte geodätische Ausmessung der trigonometrischen Basis auf der Via Appia nach der Porro'schen Meßmethode, ein Unternehmen, welches für die Triangulation des Kirchenstaates und Süditaliens eine dauernde und feste geometrische Grundlage legte (s. Secchi, Misura della Base sulla Via Appia nel 1854—1855, Roma 1858). Im Uebrigen interessirte er sich in vielleicht noch höherem Maße für die theoretische Physik, die er mächtig förderte. In seinem glänzenden Werke über „Die Einheit der Naturkräfte" (Unità delle forze fisiche. Saggio di filosofia naturale, Roma 1864) spricht er Gedanken aus, durch welche die heutigen Anschauungen der Physiker theils anticipirt theils sogar überholt sind. Dabei unterließ er es aber nicht, mit großem Nachdrucke die Unmöglichkeit einer Uebertragung der mechanischen Naturerklärung auf die Erscheinungen des Seelenlebens hervorzuheben und vor der Verwechslung der mechanischen Naturauffassung mit der mechanischen Weltanschauung zu warnen; im letzten Kapitel der „Einheit der Naturkräfte" (deutsche Ausgabe von Schulze II, Leipzig 1876, 344 ff.) zieht er klar die Grenzlinie, über welche die kinetische Atomistik niemals hinaus kann (vgl. über Secchi's Weltanschauung besonders sein Schriftchen „Die Größe der Schöpfung". Zwei Vorträge, übersetzt von Karl Güttler, Leipz. 1882, sowie Pohle, im Katholik 1883, I, 362 ff. II, 1 ff.). (Vgl. besonders Pohle, P. Angelo Secchi, ein Lebens- und Culturbild, Köln 1883 [Görresvereinsschrift], und Bricarelli, Della vita e delle opere del P. Secchi, Roma 1887 [mit Angabe der Hauptwerke und der mehr als 800 in gelehrten Zeitschriften zerstreuten Aufsätze u. s. w. Secchi's].) [Pohle.]

Sechstagewerk, s. Hexaemeron u. Schöpfung X, 1868 ff.

Seckau, Bisthum, s. Graz V, 1057 ff., wo zur Literatur mehrere Abhandlungen in d. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden XIV [1893], 82 ff. 539 ff. hinzuzufügen sind.

Seckendorf, Veit Ludwig von, vielseitiger Gelehrter, kommt hier nur als Reformationshistoriker in Betracht. Er war 1626 zu Herzogenaurach bei Erlangen geboren, studirte von 1643 bis 1646 an der Universität Straßburg hauptsächlich Jurisprudenz und Geschichte und trat dann zu Gotha in den Dienst Herzogs Ernst des Frommen. Schon 1652 wurde er zum Hof- und Justitienrathe und 1664 zum Kanzler befördert; doch vertauschte er noch vor Ablauf des Jahres diese Stellung mit einer ähnlichen in Zeitz, wo er vom Herzog Moritz zum Kanzler und Consistorialpräsidenten ernannt wurde. Nach des Herzogs Tode zog er sich 1681 auf ein Gut bei Altenburg zurück, um sich nun ausschließlich gelehrten Studien und literarischer Thätigkeit zu widmen. Namentlich beschäftigte er sich mit einer „Widerlegung" der 1680 zu Paris erschienenen Histoire du Luthéranisme des Jesuiten Maimbourg (s. d. Art.). Im J. 1688 veröffentlichte er zu Leipzig das erste Buch seines Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo sive de reformatione religionis; ein Supplement dazu erschien ebendaselbst 1689. Da er noch reiches urkundliches Material aus den sächsischen Archiven erhielt, so unterzog er auf Grund desselben das erste Buch einer Umarbeitung und ließ das ganze Werk 1692 zu Frankfurt und Leipzig in 3 Büchern erscheinen (neue Ausgabe Leipzig 1694). Dasselbe behandelt die Entstehung und den Fortgang des Lutherthums von 1517—1546 (also bis zum Tode Luthers). Seckendorf hat Maimbourgs ganze Schrift, in's Lateinische übersetzt, abschnittweise in sein Buch aufgenommen und mit einem sehr ausführlichen polemischen Commentare versehen. Als ein Repertorium über Reformationsgeschichte hat das Werk namentlich wegen der zahlreichen urkundlichen Notizen auch heute noch Werth; doch sind die Angaben über katholische Personen und Verhältnisse vielfach unzuverlässig (s. darüber u. A. Braunsberger, Beati Petri Canisii Epistulae et Acta I, Friburgi 1896, 623, not. 1); auch verrathen die Urtheile des Verfassers sehr viel Voreingenommenheit. Seckendorf starb am 18. December 1692 zu Halle, wohin er als Kanzler an die neu gegründete Universität berufen worden war. Erwähnung verdient auch, daß er zu Spener, dem Vater des Pietismus (s. d. Art.), in freundschaftlichen Beziehungen stand und auch in dessen Sinne literarisch thätig war, ohne jedoch sich ganz der pietistischen Richtung anzuschließen. (Vgl. Preuß. Jahrbücher XII [1863], 257 ff.) [Zeck.]

Secretarien, päpstliche, s. Curie III, 1257 f.

Secrete, s. Messe VIII, 1326.

Secte (secta, von sectari = sequi) bezeichnet zunächst der Etymologie nach eine Anzahl von Personen (Schule, Partei), welche einem bestimmten Manne als ihrem Führer folgen und sich von seiner Auctorität leiten lassen. Eine gehässige Nebenvorstellung ist dem Worte an sich fremd, ähnlich wie dem griech. αἵρεσις (s. d. Art. Häresie), als dessen Uebersetzung es beispielsweise Apg. 26, 5 vorkommt. Auch der sonstige Gebrauch des lat. secta (gleich τρόπος, mos, agendi ratio u. s. w.; vgl. Du Cange, Gloss. s. v.) zeigt, daß

nicht immer an eine Trennung und Abson- von Anderen zu denken ist. Allein zumal religiösen Gebiete wird die einem Einzel- gesuchte „Gefolgschaft" nothwendig ein Gegen- Gesammtheit, sobald es sich nicht mehr ganz unwesentliche und äußerliche Ver- handelt. Daher ist „Secte" im theo- Sprachgebrauche gleichbedeutend mit im schlimmen Sinne dieses Wortes (vgl. 24. 5) oder mit Ketzerei, nur daß der Sprach- „Häresie" mehr auf die innere Gesinnung Lehre, „Secte" auf die äußere Genossen- oder Partei anwendet. — Von den fast Secten, die im Laufe der Geschichte her- sind die wichtigsten in den betr. Einzel- behandelt. Ueber die sogen. schwärmeri- Secten ist der Art. Schwärmerei zu ver- ; die kleineren protestantischen Secten s. Protestantismus, die russischen im Art. Skopzen. (Vgl. zur Lit. d. Art. Häresie V, 961 f.) [Schreiber.]

Secundianer, s. Borborianer.

Secundinus, 1. ein Manichäer in Afrika, gegen den hl. Augustinus schrieb und dadurch Veranlassung Contra Secundinum Manich. L. I (Migne, PP. lat. XLII, 577 sqq.) veranlaßte. — Irländer (auch Sechnellus und Schaghnenannt), Schwestersohn des hl. Patricius Art.), den er noch bei dessen Lebzeiten in Hymnus verherrlichte. Secundinus starb Bischof von Domnach (Dunshauglin) 448, anderen Angaben 459 (s. AA. SS. Boll. II, 523. 561. 576. 583). Der erwähnte Hymnus alphabeticus, der noch lange im Munde Irländer war, ist abgedruckt bei Migne, PP. LIII, 837 (vgl. auch Manitius, Geschichte christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 371). [Gams O. S. B.]

Secundiz oder im Volksmunde meist „goldenes Priesterjubiläum" heißt die heilige Messe, welche Priester am 50. Jahrestage seiner Priester- hält, und weiterhin die ganze Feierlichkeit, zu diesem Tage veranstaltet zu werden Der Name „Secundiz" ist offenbar ge- im Verhältniß zu der 50 Jahre früher ge- „Primiz" (s. d. Art.). Auch darin sind gleich, daß sie in liturgischer Beziehung keine Ausnahmestellung einnehmen und sich keinerlei Privilegien erfreuen. Uebrigens aber ist gegen die den Usus eingeführte feierliche Begehung des Priesterjubiläums nichts einzuwenden, indem das 50. Jahr als das „Jubeljahr" (vgl. Lev. 25, 10 nicht bloß den Priester selbst in erhöhtem Maße zum Danke gegen Gott verpflichtet, sondern den betheiligten katholischen Volke erwünschte Gelegenheit bietet, seiner Anhänglichkeit an die Kirche und ihre Diener durch festliche Veranstal- einen öffentlichen Ausdruck zu geben. Letzteres auch wo die Ehrung der Person des Jubi- mehr in den Vordergrund tritt, um so weniger Bedenken, als der gefeierte Priester in einem Lebensalter steht, wo man die Ueberwindung der Selbstgefälligkeit und die Erkenntniß der eigenen Nichtigkeit wenigstens voraussetzen darf. Nicht das- selbe läßt sich immer von der feierlichen Begehung des sogen. silbernen Priesterjubiläums (nach voll- endetem 25. Priesterjahre) sagen, abgesehen davon, daß auch die Zahl der Jahre in diesem Falle der tiefern Bedeutung entbehrt. In einzelnen Diöcesen ist particularrechtlich nach dem Vorgange der in einigen Orden beim 50. Profeßjahre üblichen Feierlichkeit für die Feier der Secundiz ein eigenes Formular zusammengestellt (s. z. B. für die Kölner Erzdiöcese das Manuale Pastorum, cur. Pingsmann, Colon. 1887, 249 sqq.), durch welches der betreffende Priester gewissermaßen in den Stand der Jubilare aufgenommen wird. Beson- dere Vorrechte sind damit an sich ebenso wenig verbunden, wie eine Erleichterung der Pflichten, etwa durch ein indultum jubilationis, wie es ge- wohnheitsgemäß Beneficiaten nach 40jährigem ununterbrochenen Chordienst bezüglich der Pflicht, im Chore zu erscheinen, vom apostolischen Stuhle gewährt wird (s. z. B. Analecta eccles. II [1894], 18 ss. 346 s. 488). Wohl aber hat der Jubilarpriester einen besondern, in der Billigkeit begründeten Anspruch auf Hilfeleistung in seinen Amtspflichten, soweit seine Kräfte der Arbeit nicht mehr gewachsen sind. [A. Esser.]

Secundus, der Gnostiker, einer der be- deutendsten Schüler des Gnostikers Valentinus (s. d. Art.).

Sedecias (צִדְקִיָּהוּ, צִדְקִיָּה), im A. T. 1. der Sohn Chanaana's, ein falscher Prophet am Hofe des jüdischen Königs Achab, Vorsteher oder Spre- cher des aus den Propheten gebildeten Collegiums; er gab im Namen aller übrigen, als Achab das Schicksal einer gegen Ramoth geplanten Unter- nehmung wissen wollte, einen günstigen Bescheid und hatte nach Art der wirklichen Propheten sich eiserne Hörner als Symbole der vernichtenden Gewalt umgebunden, welche der Vorstoß des Kö- nigs haben sollte (vgl. Jer. 19, 1. 10). Als der inzwischen herbeigerufene Prophet Michäas einen andern Ausgang verkündigte, schlug Sedecias diesen höhnisch in's Gesicht und erhielt als Ant- wort darauf die Vorhersagung von einer ihm be- vorstehenden, uns nicht ganz verständlichen Strafe. Nach Josephus (Antt. 8, 15, 4) soll er dem König als Bestätigung für die Wahrheit seiner Verkün- digung die Thatsache angeführt haben, daß seine Hand nicht verdorrt sei, wie gewiß geschehen wäre, wenn er einen gottgesandten Propheten geschlagen hätte. (Vgl. 3 Kön. 22, 11. 24. 2 Par. 18, 10. 23.) — 2. der letzte König von Juda und Jerusalem, der Sohn Josias' von Amital (4 Kön. 24, 18) und der leibliche Bruder des Königs Joachaz (4 Kön. 23, 31). Er hieß ursprünglich Matthanias, er- hielt aber den neuen Namen von Nabuchodonosor, als dieser seinen Neffen Joachin nach Babylon führte und ihn statt desselben auf den Thron zu Jerusalem setzte. Er war erst 21 Jahre alt, als

er so an die Spitze einer herabgekommenen Macht und einer von Vertheidigern fast ganz entblößten Stadt gestellt wurde. Die kurze Darstellung seiner Geschichte, welche sich in den Königsbüchern (4 Kön. 24, 17 bis 25, 7), in den Paralipomena (2 Par. 36, 10—13) und bei Jeremias findet, wird vervollständigt durch Josephus (Antt. 10, 7, 2 sqq.). Sedecias war ein leichtsinniger junger Mensch, bei dem ein edler Sinn für das Gute leicht durch Zureden und Beispiel zu ersticken war. Nach Jer. 27 u. 28 war in der ersten Zeit seiner Königsherrschaft durch ganz Syrien das Bestreben vorhanden, sich von der babylonischen Herrschaft zu befreien. Sedecias scheint dabei eine leitende Rolle gespielt zu haben, denn im vierten Jahre seiner Königsherrschaft waren Gesandte aller benachbarten Reiche, Tyrus', Sidons, Edoms, Moabs, an seinem Hofe versammelt, um die zu fassenden Maßregeln zu berathen (Jer. 27, 3). Damals war Sedecias eben von Babylon zurückgekommen, wo er vermuthlich Nabuchodonosor hinsichtlich seiner Vasallentreue in Sicherheit gewiegt hatte (Jer. 51, 59). Die Folge der Verabredung war, daß Sedecias ein Bündniß mit Aegypten schloß, und dieß kam einer Kriegserklärung an Babylon gleich. So verstand den Schritt auch Nabuchodonosor und rüstete infolge dessen ein Heer zum Einfalle in Palästina. Im achten Jahre Sedecias' hatte die babylonische Macht plündernd und verwüstend bereits ganz Juda überflutet; nur Jerusalem, Lachis und Azecha konnten noch ihrer festen Mauern wegen sich halten. Inzwischen war auch der Pharao aufgebrochen, um seinem Verbündeten in Juda Hilfe zu bringen. Bei der Nachricht von dessen Herankunft ließen die Chaldäer augenblicklich von Jerusalem ab und zogen ihm entgegen; wie lange diese Waffenruhe für Jerusalem währte, erfahren wir nicht. Nur das wissen wir, daß am zehnten Tage des zehnten Monats von Sedecias' neuntem Jahre die Chaldäer wieder vor den Mauern lagen (Jer. 52, 4). Von da an führte die Belagerung trotz tapferster Gegenwehr langsam, aber sicher zu einem traurigen Ende. Die Stadt war bald durch Mangel an allem Nothwendigen zur äußersten Noth gebracht, zu der sich nach Josephus verderbliche Krankheiten gesellten. Gleichwohl erfolgte erst nach 16 schrecklichen Monaten die lange vorauszusehende Katastrophe. Am neunten Tage des vierten Monats war es den Chaldäern gelungen, eine Bresche in die alte ehrwürdige Mauer der Stadt zu legen. Um Mitternacht, als die erschöpften Vertheidiger eben die Ruhe gesucht, drangen die Chaldäer im Dunkel der Nacht in die Stadt und besetzten vor Allem den Tempel, der nun zum ersten Male von einer feindlichen Macht betreten wurde. Auf solche entsetzliche Weise aus dem Schlafe gerissen, floh Sedecias mit seinen Frauen und Kindern und einem Häuflein treuer Soldaten durch enge, verborgene Gassen zu dem der Bresche entgegengesetzten Thore hinaus, erreichte, von den Feinden unbemerkt, das Freie und suchte an den Jordan zu kommen. Allein auf dem Wege dorthin ward er von Juden, welche zu den Chaldäern übergegangen waren, erkannt; diese meldeten sogleich, was sie gesehen, und beim ersten Morgenlichte ward eine Abtheilung abgeschickt, ihn zu verfolgen. Nicht weit von Jericho ward er eingeholt; die meisten seiner Begleiter flohen nach allen Richtungen, und er selbst mit seinen Angehörigen ward gefangen genommen. Auf zehntägiger Reise wurden nun Alle nach Reblatha geschleppt, wo sich damals Nabuchodonosor aufhielt. Mit raffinirter Grausamkeit ließ der chaldäische König erst vor Sedecias' Augen alle seine Kinder niederhauen, dann wurden ihm die Augen ausgestochen, und er ward in eherne Fesseln geschmiedet, bis er später nach Babylon gebracht wurde und dort seinen Tod fand. Mit ihm ging die davidische Dynastie zu Grunde. — 3. ein Sohn des Königs Joakim, wahrscheinlich noch in Juda gestorben (1 Par. 3, 16). — 4. der Sohn Maasia's, ein falscher Prophet zur Zeit des Königs Sedecias, welchem Jeremias eine furchtbare Strafe ankündigen mußte (Jer. 29, 21. 22). — 5. einer der Höflinge des Königs Joakim (Jer. 36, 12). — 6. der Urgroßvater des Propheten Baruch (Bar. 1, 1). — 7. Sohn Sedei's, einer der jüdischen Fürsten, welche unter Nehemias den neuen Bund mit dem Herrn unterschrieben (2 Esdr. 10, 1). [Kaulen.]

Sedes impedita wird der bischöfliche (erzbischöfliche, Patriarchal-) Stuhl genannt, wenn der rechtmäßige Inhaber desselben an der Uebung seiner Jurisdiction gehindert ist. Damit auch in diesem Falle die Regierung der Diöcese in geordneter Weise fortgeführt werden könne, hat das canonische Recht besondere Bestimmungen getroffen. Nicht im Rechte vorgesehen ist dagegen der Fall, wo der apostolische Stuhl selbst sedes impedita im angeführten Sinne wird. Es müssen daher für diesen Fall die besonderen Bestimmungen gelten, welche der behinderte Inhaber des päpstlichen Stuhles jedesmal treffen wird; andernfalls würden weder die päpstlichen Behörden noch die Bischöfe sich sede apostolica impedita weitergehender Vollmachten als sonst erfreuen. — Die rechtlichen Anordnungen bei Behinderung des Bischofs sind verschieden nach der verschiedenen Sachlage. 1. Ist Alter oder Krankheit Grund der dauernden (perpetuo) Verhinderung, so kann der Bischof mit Zustimmung der Mehrheit des Domcapitels sich auctoritate apostolica einen oder zwei Coadjutoren wählen. Weigert er sich dessen trotz Antrags des Capitels, so hat dieses über die Sachlage an den Papst zu berichten, damit derselbe Fürsorge treffe (cap. un. in VI, 3. 5). — Ist der Bischof wahnsinnig und ohne lichte Augenblicke, so kann das Capitel auctoritate apostolica vorläufig mit Zweidrittel-Majorität einen oder zwei Coadjutoren wählen, hat aber wie vorhin an den Papst zu berichten. In beiden Fällen ist diesen Coadjutoren jede Veräußerung, auch von Mo-

bilanvermögen der Kirche, untersagt; Rechenschaft haben sie beim Ablauf ihrer Verwaltung dem Bischofe, wenn dieser hergestellt wird, oder dem Capitel, oder, wenn es bis dahin nicht geschehen ist, dem neuen Bischofe abzulegen (cap. un. in VI l. c.). Ihre Befugnisse erlöschen durch die Herstellung des Bischofs oder durch Eintritt der Sedisvacanz; Coadjutoren mit dem Rechte der Nachfolge kann nur der Papst ernennen. Bezüglich der Eigenschaften der Coadjutoren, des Umfanges ihrer Vollmachten, des Erlöschens ihrer Functionen gelten die allgemeinen Bestimmungen, welche die Kirchengesetze über die Coadjutoren aufgestellt haben, in entsprechender Weise (s. d. Art. Coadjutor). Ob die Anordnungen des citirten cap. un. in VI auch gelten, wenn der erkrankte oder irrsinnige Bischof einen Generalvicar (s. d. Art.) hat, ist controvers, dürfte aber zu bejahen sein, weil diese Decretale ganz allgemein sich ausspricht, obgleich damals das Institut der Generalvicare schon bestand.

2. Wird der Bischof von Heiden, Schismatikern oder Häretikern in die Gefangenschaft geführt und kann auch nicht einmal mehr brieflich mit seinen Diöcesanen verkehren, so geht seine Jurisdiction nur bei der Sedisvacanz auf das Capitel über (c. 3 in VI 1, 8; S. C. C. 7. Aug. 1683; Bened. XIV, De synodo 13, 16, 11). Dieses hat sofort an den Papst zu berichten, damit derselbe Fürsorge treffe, zugleich aber nach Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 16 De ref. innerhalb acht Tage einen Capitularvicar zu bestellen. Diese Anordnung gilt auch für den Fall, daß der gefangene Bischof einen Generalvicar zurückgelassen hat, weil die citirte Decretale diesen Fall nicht annimmt, obgleich damals das Institut der Generalvicare sehr häufig (c. 2 in VI 1, 13) vorkam, und weil die durch jene Bestimmung vorgenommene Suspension der Jurisdiction des Bischofs die Vollmachten des Generalvicars von selbst mit suspendirt. Diese Decretale darf aber, weil sie eine ganz exceptionelle und specielle Rechtsnorm enthält, nicht auf ähnliche Fälle der Behinderung ausgedehnt werden, so namentlich nicht auf den Fall, wo ein Bischof durch die eigene christliche Regierung vertrieben (S. C. Episc. 8. Maj. 1852 für die neapolit. Diöcesen) oder gefangen genommen wird, selbst dann nicht, wenn (wenigstens in einem paritätischen Staate) der Landesherr akatholisch ist (Breve Gregors XVI. vom 9 Mai 1838 in der Kölner Angelegenheit). In einem solchen Falle bleibt also die Jurisdiction des Bischofs, wenn auch factisch behindert, rechtlich in Kraft, somit auch die seines Generalvicars; wird der Generalvicar ebenfalls gefangen gesetzt oder stirbt derselbe, so hat das Capitel sich an den apostolischen Stuhl zu wenden. Eine Aenderung der Gesetzgebung in diesem Punkte war auf dem vaticanischen Concil geplant in dem Schema De sede episcopali vacante c. 1, wonach bei der Behinderung des Bischofs durch Gefangenschaft, Entfernung (relegatio) oder Verbannung die Regierung der Diöcese durch dessen Generalvicar oder einen andern vom Bischofe bestellten Delegaten fortzuführen sei; bei deren Ermangelung oder Tod aber solle vom Capitel ein Capitularvicar bestellt und sogleich an den apostolischen Stuhl berichtet werden (Coll. Lacens. VII, 651).

3. Stirbt überhaupt der Generalvicar, während der Bischof fern von der Diöcese weilt, so ist, weil die Gesetze für diesen Fall dem Capitel keine Vollmacht übertragen haben, die Sachlage dem Papste vorzutragen, damit dieser Anordnung treffe. Dasselbe gilt aus dem nämlichen Grunde für den Fall, daß die Jurisdiction des Bischofs durch Censuren behindert wird, was ja die nämliche Behinderung der Vollmachten des Generalvicars nach sich zieht (vgl. d. Artt. Capitel und Capitularvicar und die dort citirte Literatur.) [Heuser.]

Sedulius, Caelius (?), christlich-lateinischer Dichter in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, hatte sich in früheren Jahren mit weltlichen Studien beschäftigt und seine Feder in den Dienst unfruchtbarer Spielereien gestellt, bis er die Heimsuchungen der göttlichen Barmherzigkeit an sich erfuhr und „Gott den Cult des erleuchteten Herzens" zu widmen begann. So berichtet er selbst in dem Widmungsschreiben, mit welchem er seinem väterlichen Freunde, dem Presbyter Macedonius, sein Paschale carmen überreichte (Sedul. Opp., ed. Huemer, 2 sq.). Dieses Selbstbekenntniß ist die einzige zuverlässige Nachricht, welche man über den Lebensgang des Dichters besitzt. In dem literargeschichtlichen Werke des Presbyters Gennadius von Marseille ist von ihm nicht die Rede. Dagegen ist den noch erhaltenen Werken des Dichters in alten und guten Handschriften eine Notiz beigegeben, nach welcher Sedulius zuerst als Laie in Italien Philosophie studirte, später auf Macedonius' Rath als Lehrer der Metrik auftrat und in Achaja unter Theodosius dem Jüngern (408 bis 450) und Valentinian III. (425—455) seine Schriften verfaßte (s. Huemer, De Sedulii poetae vita et scriptis comment., Vindob. 1878, 21 sqq.). Die Glaubwürdigkeit dieser Angaben kann jedoch bezweifelt werden; immerhin aber dürfte wenigstens die Lebenszeit des Dichters hier richtig bestimmt sein. Die Abfassung des erwähnten Paschale carmen darf nämlich aus inneren Gründen mit großer Wahrscheinlichkeit vor das Jahr 431 verlegt werden. Daß der Verfasser Priester gewesen, bezeugt Isidor von Sevilla (De vir. ill. c. 20); spätere Zeugen, welche indessen keinen Glauben verdienen, machen Sedulius sogar zum Bischofe. Auch der Name Caelius Sedulius tritt erst später auf und ist nicht hinlänglich verbürgt. Seine Berühmtheit verdankt Sedulius hauptsächlich dem Paschale carmen, welches in Hexametern die Wunderthaten Christi, unseres Paschas (1 Cor. 5, 7), besingt. Nachdem im ersten Buche einleitungsweise einige Wundereignisse des Alten Bundes zur Darstellung ge-

kommen, werden in den vier folgenden Büchern die Wunderwerke des Herrn von seiner Empfängniß bis zu seiner Himmelfahrt vorgeführt. Die alttestamentlichen Wunder habe der Vater im Vereine mit dem Sohne und dem Geiste, die neutestamentlichen habe der Sohn im Vereine mit dem Vater und dem Geiste gewirkt (Pasch. carm. 1, 291 sqq.). Wenngleich die Vierzahl der dem Leben Jesu gewidmeten Bücher ohne Zweifel der Vierzahl der Evangelien nachgebildet ist, so entnimmt der Dichter seinen Stoff doch vorwiegend dem Matthäus-Evangelium, während die anderen Evangelien nur zu Ergänzungen herangezogen werden. Trifft Sedulius hierin mit seinem Vorganger Juvencus (s. d. Art.) zusammen, so unterscheidet er sich von diesem dadurch, daß er eben nur die mirabilia aus der Geschichte des Lebens Jesu aushebt und nicht sowohl erzählen als vielmehr erklären will. Die Thatsachen als bekannt voraussetzend, ergeht er sich in frommen Betrachtungen und allegorischen oder mystischen Deutungen. Die Sprache zeichnet sich in hohem Grade durch Einfachheit und Lebendigkeit aus, der Versbau überrascht durch Leichtigkeit und Correctheit; überall bekundet Sedulius eingehende Vertrautheit mit den römischen Dichtern des goldenen Zeitalters, insbesondere mit Virgil. Daß das Gedicht vor 431 geschrieben wurde, ist deßhalb sehr wahrscheinlich, weil der streng kirchlich gesinnte Verfasser den Nestorianismus (und den Monophysitismus) nicht erwähnt, während er den Arianismus und den Sabellianismus nachdrücklich bekämpft (Pasch. carm. 1, 299 sqq.). Nach einer merkwürdigen Unterschrift, welche sich schon in den ältesten Manuscripten findet, hat Turcius Rufius Asterius, Consul des Jahres 494, eine (neue) Ausgabe des Gedichtes veranstaltet (s. Huemer 31 sqq.). In der sogen. Gelasianischen Decretale De recip. et non recip. libris wird das Gedicht sehr gerühmt und empfohlen (s. Thiel, Epist. Rom. Pontif. I, Brunsb. 1868, 461), und in den folgenden Jahrhunderten hat es sich einer außerordentlichen Hochschätzung und Beliebtheit erfreut. An Versen des Paschale carmen veranschaulichte man im frühern Mittelalter die Gesetze der Grammatik und der Metrik (vgl. d. Art. Quadrivium), einzelne Sätze kamen als sprichwörtliche Sentenzen in Umlauf, andere Stellen gingen in die römische Liturgie über (z. B. der Anfang der Muttergottesmesse: Salve, sancta parens u. s. w.). Auf Macedonius' Ersuchen ließ Sedulius dem Paschale carmen eine Uebertragung desselben in rhetorische Prosa (in rhetoricum sermonem) folgen, welche gleichfalls in fünf Bücher abgetheilt und Paschale opus betitelt ist. Der Inhalt des Gedichtes ist hier zugleich erweitert und vervollständigt, namentlich durch wörtliche Wiedergabe zahlreicher Bibelstellen; die durch classische Muster geregelte Sprache des Gedichtes aber hat einer fast ungenießbaren und unverständlichen Schwulst und Geschraubtheit weichen müssen. Außerdem sind noch zwei Hymnen von Sedulius überliefert. Der eine, in Distichen verfaßt, will laut dem Eingange das Lob des Herrn singen und zieht zu dem Ende mannigfache Parallelen zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde; der Hexameter bringt jedesmal den alttestamentlichen Typus, der Pentameter den neutestamentlichen Antitypus, und der innere Zusammenhang zwischen Typus und Antitypus wird durch Anwendung der sogen. Epanalepsis veranschaulicht, indem die erste Hälfte des Hexameters immer auch die zweite Hälfte des Pentameters bildet. Weit höhern dichterischen Werth besitzt der zweite Hymnus auf das Leben des Herrn. Derselbe verläuft in jambischen Dimetern, welche fast regelmäßig am Schlusse reimen und zu vierzeiligen Strophen verbunden sind; die Anfangsbuchstaben der 23 Strophen entsprechen der Reihenfolge des Alphabets. Dank der edlen Einfachheit des Ausdrucks und der Innigkeit und Andacht der Empfindung hat dieser Hymnus großen Beifall gefunden und ist schon früh in kirchlichen Gebrauch genommen worden; das Weihnachtslied A solis ortus cardine und das Epiphanienlied Crudelis Herodes Deum sind diesem Hymnus entlehnt (s. J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen, 2. Aufl., Paderborn 1881, 337—385). Die neueste und beste Gesammtausgabe der Werke des Dichters lieferte J. Huemer, Wien 1885 (Corpus script. eccles. lat. X). Migne (PP. lat. XIX) bietet einen Abdruck der Ausgabe F. Arevalo's, Rom 1794. (Vgl. C. L. Leimbach, Patristische Studien I, Goslar 1879 [Progr.]; A. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendland I, 2. Aufl., Leipzig 1889, 373 ff. Weitere Literaturangaben s. bei Engelmann-Preuss, Bibl. script. class. II, 8. ed., Lips. 1882, 572 sq., und bei M. Manitius, Gesch. d. christl.-lat. Poesie, Stuttg. 1891, 303.) [Bardenhewer.]

Sedulius, Henricus (Heinrich von Broom), O. S. Fr., ein „allseitig gebildeter Gelehrter, besonders in der Kirchengeschichte und Patristik" (Gaudentius, Beiträge zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, Bozen 1880, 72), wurde 1547 zu Cleve geboren, studirte in den Niederlanden Humaniora und nahm den Franciscanerhabit zu Löwen. Verfolgt von den Geusen, ging er nach Innsbruck, von wo ihn der Landesfürst, Erzherzog Ferdinand, nach Rom sandte, damit er dort die Gründung einer neuen tirolischen Provinz seines Ordens betreibe. Nachdem er dieß auch erreicht, wurde er selbst deren erster Provinzial. Als in den Niederlanden die Ordnung wiederhergestellt war, kehrte Sedulius, der die ihm mehrfach angetragene bischöfliche Würde beharrlich ausgeschlagen, in seine Heimat zurück und starb als Generaldefinitor seines Ordens am 26. Februar 1621. Seine Schriften sind am ausführlichsten verzeichnet bei Dirks, Histoire littéraire et bibliographique des frères Mineurs en

Belgique et dans les Pays-Bas, Anvers 1885, 132 ss. In neuerer Zeit wurde Sedulius häufiger genannt, weil er in seinem Werke Praescriptiones adversus haereses, Antwerpiae 1609, 210 sq., ein Document veröffentlichte, in welchem der gewaltsame Tod Luthers behauptet wurde. Inhaltlich hatte dieselbe Behauptung schon Sozio (s. d. Art.) 1591 in den Signis Ecclesiae aufgestellt. (Vgl. die Biographie des Sedulius in den Hist.-pol. Blättern CXIII [1894], 426 ff.) [Majunke.]

Sedulius Scotus (Scottus), ein Gelehrter und Dichter des 9. Jahrhunderts, kam um das Jahr 848 aus seiner Heimat Irland (Scotia) mit drei Gefährten nach Lüttich und wurde dort vom Bischof Hartgar (840—854) freundlich aufgenommen. Man vermuthet, daß er unter Hartgar und eine Zeitlang auch unter dessen Nachfolger Franco (854—901) an der Domschule von St. Lambert in Lüttich als Lehrer gewirkt habe. Ebenso zog ihn Erzbischof Gunthar von Köln, der sehr die Wissenschaft liebte, zeitweise an seinen Hof. Ob er später sich nach Oberitalien gewandt hat, ist zweifelhaft, da nicht feststeht, ob die Gedichte an die Mailänder Erzbischöfe Angilbert II. (824—860) und Ludo (860—868) von Sedulius selbst oder von Schülern desselben herrühren. In der Geschichte der Literatur ist Sedulius namentlich als Dichter wichtig als Verfasser eines Fürstenspiegels von Bedeutung. Seine Gedichte, die nunmehr, soweit sie erhalten, in einer Gesammtausgabe vorliegen (Mon. Germ. hist. Poetae lat. aevi Carolini III, 1, 154—240), sind in mannigfaltigen Metren verfaßt und verherrlichen zum großen Theile Bischöfe, Fürsten und andere hochstehende Personen, deren Gunst sich Sedulius sichern wollte. Einige verrathen ächt poetisches Empfinden und guten Humor, andere dagegen sind phrasenhaft und schwulstig. Im Fürstenspiegel (Liber de rectoribus christianis [Migne, PP. lat. CIII, 291 ad 332]) legt er, zum Theil mit anerkennenswerthem Freimuth, die Pflichten eines christlichen Herrschers dar, ertheilt Rathschläge für eine weise Regierung der Unterthanen und warnt vor den Gefahren, welche Fürsten umgeben. Das Werk, in welchem (nach dem Vorbilde der Schrift De consolatione philosophiae des Boethius) die prosaische Darstellung durch eingestreute Gedichte belebt wird, war anscheinend an König Lothar II. oder an Kaiser Ludwig II. gerichtet. Von den übrigen Schriften Sedulius' seien erwähnt die Collectanea in omnes B. Pauli epistolas (Migne l. c. CIII, 9—270; die neuerdings aufgestellte Behauptung, Richard Simon bestreite die Autorschaft des Sedulius Scotus für diesen Commentar, ist unrichtig; der berühmte Gelehrte erklärt nur die Abfassung des Commentars durch Caelius Sedulius [s. d. Art.] für unmöglich [Hist. crit. des princip. commentat. du Nouv. Test., Rotterdam 1693, 379]); die Explanatiuncula de breviariorum et capitulorum canonumque differentia, sowie die Expositiunculae in argumentum secundum Matthaeum, Marcum, Lucam (Migne ib. 271—290) und die Explanationes in praefationes S. Hieronymi ad evangelia (ib. 331—352). Ein handschriftlich vorhandenes umfangreiches Collectaneum zu Matthäus ist noch nicht gedruckt. Sedulius' Erklärungen zur heiligen Schrift sind den Werken von Kirchenvätern entnommen; im Commentar zu den paulinischen Briefen benutzt er auch die Erklärungen des Pelagius, ohne diesem jedoch in der Häresie zu folgen (Simon l. c. 380 s.). In neuester Zeit hat L. Traube (s. u.) nachgewiesen, daß Sedulius auch der Verfasser der in einer Cueser Handschrift aus dem 12. Jahrhundert vorliegenden Excerptensammlung (herausgeg. von Jos. Klein in „Ueber eine Handschrift des Nicol. von Cusa nebst ungedruckten Fragmenten Ciceronischer Reden", Berlin 1866) ist. Bemerkt sei noch, daß manche Werke des Sedulius eine Kenntniß der griechischen Sprache verrathen, wie sie damals im Abendlande ziemlich selten war. (Vgl. Ebert, Allgem. Gesch. der Literatur des Mittelalters II, Leipzig 1880, 191 ff.; Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland I, Mainz 1890, 285 ff.; Traube, O Roma nobilis, in d. Abhandl. der kgl. bayr. Akademie der Wissensch., Philosoph.-philolog. Classe XIX [1892], 338 ff.) [Zeck.]

Seehofer, Arsacius, lutherischer Theolog, war zu München geboren, studirte erst in Ingolstadt, später in Wittenberg unter Melanchthon; von dort schrieb er am 4. Januar 1522 zwei Briefe an Freunde in Bayern, in welchen er beweisen wollte, daß der Glaube allein zur Seligkeit genüge, und daß der Mensch keinen freien Willen habe (Winter, Geschichte der Schicksale der evang. Lehre in . . . Bayern I, München 1809, 306 ff., Beilage II u. III). Im Herbst desselben Jahres erlangte er das Magisterium zu Ingolstadt auf Betreiben des Dr. Joh. Eck nur unter der Bedingung, daß er sich eidlich vom Lutherthum lossage. Gleichwohl hielt Seehofer schon im folgenden Jahre eine Vorlesung über die paulinischen Briefe, vorgeblich nach dem hl. Athanasius, in Wirklichkeit aber nach seinem bei Melanchthon geschriebenen Collegienhefte. Im August 1523 wurde er deßhalb beim akademischen Senate denuncirt und in Haft genommen (vgl. d. Art. Apel, Nicolaus). Aus seinen confiscirten Papieren zog die theologische Facultät 17 irrige Sätze aus (s. dieselben bei Lipowsky, Argula von Grumbach, München 1801, Beil. XVII), worauf der akademische Senat an Herzog Wilhelm den Antrag stellte, Seehofer solle seine lutherischen Lehren vor versammelter Universität widerrufen, sich eidlich verpflichten, diesem Irrthume ferner nicht anzuhängen und das als Gefängniß ihm anzuweisende Kloster ohne Begnadigung von Seiten des Herzogs nicht zu verlassen. Unterm 30. August wurde dieses Urtheil vom Herzog ratificirt, am 7. September leistete Seehofer unter Thränen öffentlichen Wider-

ruf (deſſen Wortlaut bei Lipowsky Beil. XVIII) und wurde nach dem Kloſter Ettal in Haft gebracht. Zwölf von Seehofers Schülern wurden mit Carcer beſtraft und mußten eidlich der lutheriſchen Lehre abſagen. Dieſes Vorgehen gegen Seehofer veranlaßte mehrere Streitſchriften gegen die Univerſität, worauf die letztere mit der Veranſtaltung einer öffentlichen Disputation (April 1524) antwortete. Der Verlauf des Streites, ſoweit er die Ingolſtädter Univerſität anging, iſt in dem citirten Art. Apel angegeben. Hier iſt vor Allem noch die Rolle zu erwähnen, welche in Seehofers Geſchichte Argula, geb. von Stauff, Gemahlin des Freiherrn Friedrich von Grumbach, Pflegers zu Dietfurt, ſpielte, eine überſpannte Dame (nasutula nennt ſie Mederer), welche mit Luther in Briefwechſel ſtand und öffentlich zu Dietfurt dem Volke die neue Lehre predigte. Unterm 14. September 1523 richtete ſie ein ſchwülſtiges Schreiben an die Univerſität Ingolſtadt, in welchem ſie unter Anführung vieler Schriftſtellen Seehofer in Schutz nahm, die Univerſität aufforderte, ihr die Stellen aus Luthers und Melanchthons Schriften anzugeben, welche ketzeriſch ſeien, und endlich ſich zu einer Disputation mit den Profeſſoren erbot. Unterm 20. September ſchrieb ſie auch an den Herzog Wilhelm ſelbſt, indem ſie die unwahre Behauptung aufſtellte, daß Seehofer „bey Dräuung des Feuers“ zum Widerrufe gedrängt worden ſei, und ſich eine ſcharfe Kritik katholiſcher Einrichtungen herausnahm. Der Herzog beauftragte daraufhin ſeinen Bruder Ludwig, Argula's Gemahle die Abſetzung von ſeinem Amte anzukündigen, weil er ſeine Frau von ſolchem Vorgehen nicht zurückgehalten; Herzog Ludwig beantragte jedoch, zunächſt eine ernſtliche Vermahnung vorangehen zu laſſen. Auf alle ihre Zuſchriften erhielt Argula keine Antwort. Nur ein Magiſter, Johannes von Landshut, Akademiker in Ingolſtadt, widmete ihr ein Spottgedicht in 130 Zeilen, welches ſie durch ein theologiſirendes, mit vielen Schriftſtellen untermiſchtes Gedicht von 575 Zeilen beantwortete. Die allgemein verbreitete Anecdote, daß Eck ihr als Antwort einen Spinnrocken zugeſchickt habe (vgl. d. Art. Bayern II, 120), iſt in's Gebiet der Sage zu verweiſen, da Eck zu jener Zeit in Rom weilte. Am „Dienstag nach Andreä“ (1. December) 1523 ſchrieb Argula auch an den Kurfürſten Friedrich von Sachſen und an Johann, Pfalzgrafen bei Rhein und Herzog in Bayern, welche ſie mahnte, Stützen des „Evangeliums“ zu ſein; Luther rühmte ſie deßwegen hoch (De Wette, Luthers Briefe II, Berlin 1826, 590). Der Herzog von Bayern dagegen verbannte ſie um's Jahr 1530 aus dem Lande und entließ ihren Sohn Georg aus ſeinem Dienſte. Argula ſtarb 1554 zu Zeilitzheim in Franken. — Seehofer entkam aus ſeiner Haft im Kloſter Ettal und wurde von Luther zum ehemaligen Hoch- und Deutſchmeiſter in Preußen geſchickt, wo er 18 Monate lang als lutheriſcher Prediger thätig war. Dann kehrte er nach Wittenberg zurück; 1535 war er als Lehrer am lutheriſchen St.-Anna-Gymnaſium in Augsburg thätig, 1536 wurde er Pfarrer zu Leonberg, dann zu Winnenden in Würtemberg, wo er 1545 ſtarb. Im Drucke erſchien von ihm: **Enarrationes evangeliorum dominicalium ad dialecticam methodum et rhetoricam dispositionem accommodatae**, Aug. Vind. 1539. Das Buch ſteht ſchon 1544 auf dem Index der Sorbonne; im römiſchen ſteht es in der erſten Claſſe. (Infolge von Leſe- oder Druckverſehen heißt der Auctor in den älteren Indices Schoffer, Schopher, Scoffer, Schaffir; erſt 1747 findet ſich die Form Sehofer; vgl. Reuſch, Index I, 231.) Irrthümlich wurden Seehofer zugeſchrieben: Etliche Fragſtücke von den Hauptpunkten chriſtlicher Religion; dann Einige Schlußreden von der Meſſe, Fegfeuer und Ablaß (Kobolt, Bayr. Gelehrtenlexikon, Landshut 1795, 629) und **Palinodia**, Breslau 1520 (Gandershofers Nachträge zu den „Ergänzungen und Berichtigungen zum Bayriſchen Gelehrtenlexikon von Kobolt“, Landshut 1824, 404). (Vgl. die Literatur im Art. Apel, Nicolaus, und Wiedemann, Arſacius Seehofer, im Oberbayriſchen Archiv XXI, München 1859, 61 ff.) [Weber.]

Seekers (Suchende), nach älterer Auffaſſung Name einer engliſchen Secte im 17. Jahrhundert, die einem gemäßigten Rationalismus huldigte und mehr oder weniger den Unterſchied zwiſchen Geiſtlichen und Laien verwiſchte; nach Weingarten (Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868, 102 ff.) dagegen Spottname für Männer, welche der chiliaſtiſchen Richtung angehörten und eine geiſtigere Form des Chriſtenthums erwarteten, aber keine beſtimmte und feſte Organiſation und ſtrenge genommen keine Secte bildeten. [A. Zimmermann S. J.]

Seele (anima, ψυχή) iſt nach vulgärem und philoſophiſchem Sprachgebrauch das innere Princip des Lebens in den organiſchen Weſen. — 1. Begriffsbeſtimmung. Unter Leben (ſ. d. Art.) überhaupt verſteht man die „Selbſtbewegung“ oder genauer die „immanente Thätigkeit“ (actio immanens), welcher die tranſitive oder zielend übergehende (actio transiens) diametral gegenüberſteht. Beide unterſcheiden ſich dadurch, daß bei erſterer der Terminus der Thätigkeit im thätigen Subject verbleibt, von dem ſie ausging (z. B. Verſtandesacte), während bei letzterer der Terminus der Thätigkeit außerhalb des Thätigen fällt (z. B. Stoß einer Billardkugel). Setzt man den Begriff des Lebens in die urſprüngliche Definition ein, ſo wird die Seele beſtimmt werden müſſen als das letzte Princip der immanenten Thätigkeit in den organiſchen Weſen (Pflanze, Thier, Menſch). Von dieſer Begriffsbeſtimmung iſt die herkömmliche des Ariſtoteles: Ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (De anima 2, 1) nur der Form nach verſchieden. Zum Begriffe der Seele gehören mithin zwei Momente:

ein absolutes, bestehend in der „ersten Entelechie" als unterstem Lebensgrund, sodann ein relatives, bestehend in einer innerwesentlichen Beziehung zu einem „physischen, organischen, lebensfähigen Körper", als dem Correlat der Seele; denn durch die Seele erst wird der Körper selbst lebendig, beseelt. Der lebensfähige Körper für sich allein heißt griechisch „Organismus", speciell bei Menschen und Thieren „Leib"; doch involvirt letzterer schon eine versteckte Beziehung zur informirenden Seele, da man von einem „entseelten Leibe" (= Leiche, Cadaver) spricht. — Aus der angeführten Begriffsbestimmung ergibt sich ohne Mühe der Wesensunterschied zwischen Seele und Geist (spiritus, πνεῦμα). Geist ist ein absoluter Begriff, Seele ein relativer. Gott ist Geist im absolutesten Sinne des Wortes und kann nur durch pantheistische Verflüchtigung zur „Weltseele" herabgewürdigt werden (s. d. Art. Pantheismus). Auch die Engel (s. d. Art.) sind als reine Geister unfähig, in Leibern verschlossen zu werden mit der Function, dieselben von Innen zu beseelen. Eine Seele ist entweder bloße Seele, wie die Pflanzen- und Thierseele, oder sie hält ihr Sein und Wirken von der Versenkung in den Stoff theilweise frei, wie die menschliche Seele. Im erstern Falle geht das Lebensprincip derart im Stoffe auf, daß es mit dem Zerfalle des Organismus (Tod) von selbst mit zu Grunde geht. Nicht so diejenige Seele, welche, durch ihr Denken, Selbstbewußtsein, freies Wollen u. s. w. über den Stoff hinausragend, sich zugleich als Geist ankündigt. So beschaffen ist aber die menschliche Seele: in der Mitte stehend zwischen bloßer Seele und purem Geist, wird sie als letztes Subject von intellectiver, sensitiver und vegetativer Lebensthätigkeit zugleich beides, nämlich Seele und Geist, also Geistseele (vgl. Kuhn, Die Darstellungen von Seele und Geist in der Geschichte der Culturvölker, Berlin 1873; Jos. Schachter, Der Begriff der Seele in der empirischen Psychologie, Brixen 1895; G. Schilling, Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen des Geistes, 2. Aufl., Langensalza 1896). Da die Erörterungen über die Pflanzen- und Thierseele mehr der Naturphilosophie als der metaphysischen und dogmatischen Psychologie als Aufgabe zufallen, so können hier nur die wichtigsten Probleme der zuletzt genannten Disciplinen Anspruch auf Berücksichtigung erheben. (Vgl. Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas, 3. Aufl., Paderborn 1890, 240 ff.; Gutberlet, Naturphilosophie, 2. Aufl., Münster 1894, 221—262; L. Bandt, Thier- und Menschenseele. Eine neue Psychologie auf Grund eigener Beobachtungen, Frankfurt 1896.)

2. Die Existenz der Seele als einer vom Stoffe wesentlich verschiedenen Substanz darf als bewiesen betrachtet werden, sobald sich zeigen läßt, daß die Menschenseele eine einfache und geistige Substanz ist, welche die conträr entgegengesetzten Eigenschaften des Stoffes an sich trägt und über die Thierwelt durch Denken, Selbstbewußtsein, freien Willen hoch erhaben dasteht. Die philosophischen Beweise für diese Wahrheit s. in den Artt. Geist und Mensch. Gegen die Existenz einer solchen Seele richten sich die Systeme des Materialismus, Sensualismus und Darwinismus, gegen ihre Substantialität insbesondere aber der moderne Phänomenalismus, von welchem die englische Associationspsychologie eine besondere Abart bildet. (Vgl. aus der neuesten Literatur: Witte, Das Wesen der Seele, Halle 1888; Flügel, Die Seelenfrage, 2. Aufl., Cöthen 1890; Fr. Schultze, Vergleichende Seelenkunde, Leipzig 1892, 2 Bde.; Gutberlet, Der mechanische Monismus, Paderborn 1893, 156 ff.; Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1896, 1 ff.; Wasmann, Zur neuern Geschichte der Entwicklungslehre in Deutschland. Eine Antwort auf W. Haacke's „Schöpfung des Menschen", Münster 1896.)

3. Die Geistigkeit bildet ohne Frage den Hauptvorzug der Menschenseele; denn in ihr wurzelt nicht nur die natürliche Unsterblichkeit, sondern auch die Möglichkeit übernatürlicher Gnadenausstattung. Daher ist die Geistigkeit der Seele sowohl eine metaphysisch gewisse Vernunftwahrheit (s. d. Art. Geist) als auch ein katholischer Glaubenssatz. Unter letzterem Gesichtspunkte ist sie hier zu berücksichtigen. Der zweite Schöpfungsbericht (Gen. 2, 7) zählt als Grundbestandtheile des Menschen den „Leib" (limus terrae) und den „Lebensodem" (spiraculum vitae) auf, durch deren Synthesis der „Mensch" (נֶפֶשׁ) entstand, welcher nach Gen. 1, 26 als „Bild und Gleichniß Gottes" sowie als „Herrscher über alle Thiere der Erde", d. h. als ein geistig freies Wesen erschaffen worden ist. Umgekehrt kommt im Tode der „Staub" wieder zu seiner Erde, der „Geist aber kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben" (Eccl. 12, 7); zu Gott, dem Geistschöpfer, kann jedoch nur eine unsterbliche, somit geistige Seele zurückkehren (vgl. Luc. 23, 46). Auf der Geistigkeit beruht ganz und gar, worauf schon die Kirchenväter aufmerksam machen, die Möglichkeit eines übernatürlichen Endzieles in der ewigen Seligkeit, des Gnadenstandes und der Gotteskindschaft, der Einwohnung des heiligen Geistes in den Seelen der Gerechten, der drei theologischen Tugenden u. s. w. Deßhalb bestimmt das Vaticanum (nach dem Vorgange des 4. allg. Lateranconcils) die menschliche Natur ausdrücklich als eine Synthese ex spiritu et corpore constitutam (Sess. III. De fid. cathol. c. 1). Die fundamentale Wichtigkeit dieser Prärogative wird noch klarer durch den Umstand, daß der gläubige Katholik verpflichtet ist, nicht nur die Thatsache, sondern sogar die philosophische Beweisbarkeit der Geistigkeit festzuhalten (s. Denzinger, Enchirid. n. 1506). (Vgl. aus der neuesten Literatur: Alaux, Théorie de l'âme humaine. Essai de psychologie métaphysique, Paris 1895; G. T. Ladd, Philosophy of the Mind, Lond. 1895;

Gutberlet, Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung, Paderborn 1896; A. Rau, Empfinden und Denken. Eine physiologische Untersuchung über die Natur des menschlichen Verstandes, Gießen 1896. Dogmengeschichtliches s. bei Schwane, Dogmengeschichte II, 2. Aufl., Freiburg 1895, 418 ff.)

4. Die Einheit der Menschenseele (nicht zu verwechseln mit der Einheit des Menschen, s. n. 5) ist einer Mehrheit von getrennten Seelen entgegengesetzt. Den drei Lebenskreisen: Vernunft, Sinnlichkeit, Vegetabilität, entsprechen im Menschen keine drei verschiedenen Seelen, etwa eine Vernunft-, Thier- und Pflanzenseele, sondern die Eine Vernunftseele verrieht drei Lebensfunctionen zugleich, so daß alles Leben im Menschen, auch das sinnliche und vegetative, auf eine Monas, nicht Trias, zurückgeführt werden muß. Plato (s. d. Art.) huldigte freilich einer Dreiseelentheorie, indem er den λόγος, den θυμός und die ἐπιθυμία substantiell von einander schied und in Haupt, Brust und Unterleib localisirte. Der Bischof Apollinaris der Jüngere (s. d. Art.) glaubte in vollständiger Verkennung der hypostatischen Union die persönliche Einheit Christi nur dadurch retten zu können, daß er die menschliche Seele verstümmelte und an Stelle der mangelnden Vernunft (νοῦς) den Logos selber setzte. Im gleichen Fahrwasser bewegt sich die Psychologie A. Günthers (s. d. Art.), wonach die allem Stoff urwesentliche Naturpsyche sich mit dem selbständigen Menschengeiste verbinden und zum Selbstbewußtsein erwachen soll. Vom philosophischen Standpunkte sind diese und ähnliche Theorien absolut verwerflich, weil sie nicht nur gegen alle wissenschaftliche Methode die Seelenwesen überflüssigerweise vervielfältigen, sondern auch die substantiale Natureinheit des Menschen zerreißen (s. d. Art. Dualismus, n. 3). Es läßt sich aber, von den verderblichen Consequenzen abgesehen, die Einheit bezw. Einzigkeit der Menschenseele auch mit directen Vernunftgründen darthun, indem man die Identität der vernünftigen Seele mit der sinnlichen, und diejenige der sinnlichen mit der vegetativen aufzeigt. — a. Unser Bewußtsein berichtet uns gleichzeitig geistige und sinnliche Seelenzustände und bezieht beide trotz ihrer so großen Qualitätsverschiedenheiten auf ein und dasselbe Ich: folglich müssen beide Kategorien demselben Lebensprincip angehören, da die Beanstandung der Untrüglichkeit des Bewußtseins dem Skepticismus Thür und Thor öffnen würde. Dazu kommt, daß wir durch Selbstbeobachtung die rein geistige Thätigkeit mit der concret-sinnlichen Wahrnehmung nach Inhalt, Qualität und Intensität auf's Genaueste zu vergleichen im Stande sind, wie namentlich die Erfolge der neuern Psychophysik (Weber, Fechner, Wundt) bezeugen. Nun leuchtet aber von selbst ein, daß das vergleichende Agens beide Thatsachenreihen an sich selbst erst erfahren haben muß, ehe es dieselben behufs Vergleichung in denselben Blickpunkt einstellt. Die Hypothese eines wechselseitigen Gedanken- und Empfindungsaustausches zwischen zwei verschiedenen Seelenwesen ist zu abgeschmackt, als daß sie eine ernstliche Widerlegung verdiente; denn nicht nur das untrügliche Zeugniß unseres Bewußtseins, welches von einem so augenfälligen Verkehr nichts weiß, spricht dagegen, sondern ebenso und noch mehr die innere Unmöglichkeit, daß immanente Acte und Zustände auf ein draußen stehendes Subject sich übertragen lassen. Das Argument Plato's, daß der innere Seelenkampf auf eine Dreiheit von kämpfenden Seelen zurückweise, beweist gerade das Gegentheil; denn wie sollten wir uns dieses Widerstreites bewußt werden, wenn nicht die sinnlichen Strebungen dicht neben den geistigen in derselben Seelensubstanz ihr Wesen trieben? Der Seelenkampf bietet für die Einheit der Seele einen um so stärkern Rückhalt, als nicht bloß Vernunft und Sinnlichkeit mit einander kämpfen, sondern oftmals auch Vernunft mit Vernunft (z. B. Demuth und Stolz), ja Sinnlichkeit mit Sinnlichkeit (z. B. Wollust und Gaumenlust). Soll man deßhalb die Zersplitterung des Seelenwesens in's Ungemessene treiben? Gerade die Beherrschung der Sinnlichkeit durch die Vernunft thut am erfolgreichsten dar, daß nur Eine Seele in uns wohnt, die zugleich sinnlich und vernünftig ist. An die Unmöglichkeit, auf anderem Wege als dem der Identificirung beider Seelen die Entstehung der Allgemeinbegriffe im Abstractionsprozeß zu verstehen, sei nur kurz erinnert. (Vgl. G. Gory, L'immanence de la raison dans la connaissance sensible, Paris 1896.) — b. Das Zusammenfallen der sinnlichen mit der vegetativen Seele im Menschen hat nur einen Sinn in der Voraussetzung, daß es zur Erklärung des vegetativen (Pflanzen-) Lebens überhaupt eines besondern immateriellen Princips bedarf, wie der Vitalismus im Gegensatze zu der mechanistischen Lebenstheorie mit Recht verlangt (vgl. L. Dressel, Der belebte und der unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen, Freib. 1888; Le Dantec, Théorie nouvelle de la vie, Paris 1896). Nun verstößt es gegen die elementarsten Regeln der ächten Wissenschaft, eine eigene vegetative Seele zu postuliren, wenn die geistig-sinnliche das vegetative Leben selbst zu besorgen vermag. Der einzige Grund, dieß zu läugnen, könnte doch nur der sein, daß der höhern Natur der Geistseele die Verrichtung der niedern Geschäfte des Pflanzenlebens widerstreite. Allein man vergißt, daß die sinnliche Seele eine noch viel innigere Verbindung mit dem Stoffe eingehen muß, um die immanenten Acte des Sinnenlebens (Sehen, Hören ꝛc.) zu ermöglichen. Kann also die geistige Seele zugleich sinnlich sein, dann kann sie ebenso leicht und noch leichter mit vegetativen Kräften ausgestattet gedacht werden. Ohnehin ist ja der mächtige Einfluß der geistig-sinnlichen Vorstellungen auf rein vegetative Prozesse, wie Herzschlag, Verdauung, Drüsenabsonderungen, durch die tagtägliche Er-

lehrung bis zum Uebermaße bestätigt; der geistige Trauerschmerz und die intensive Gottesliebe machen sich in Thränen Luft, eine schlimme Nachricht oder plötzliche Freude brechen das Herz. Dazu kommt, daß die neuere Anatomie und Physiologie des Menschen im Cerebrospinal- und Gangliensystem, diesen zwei Trägern der in Frage stehenden Vorgänge, Gleichheit der Structur und chemisch-physikalischen Zusammensetzung nachgewiesen hat, eine Thatsache, welche mit Macht auf die Belebung beider Nervensysteme durch eine und dieselbe Seele hinweist. Zu Gunsten desselben Schlusses wirft endlich die neueste Embryologie ihr Ansehen in die Wagschale, wenn sie zeigt, daß beim menschlichen Embryo das sogen. vegetative Blatt der Keimscheibe sich aus dem animalen Blatt, nicht umgekehrt, entwickelt. Aus dieser frappanten Beobachtung argumentirt Gutberlet treffend: „Das centrale animale Nervensystem ist das primum movens bei der Bildung des ganzen Körpers. Das animale Nervensystem ist aber informirt von der sinnlichen Seele und wirkt in Kraft dieses Lebensprincips. Die Bildung des Körpers ist aber ein Resultat des vegetativen Lebens oder das vegetative Leben selbst. Also geht das vegetative Leben von der sinnlichen Seele aus" (Gutberlet, Psychologie, 3. Aufl., Münster 1896, 292). — Vom dogmatischen Gesichtspunkte läßt sich die Einheit resp. Einzigkeit der Menschenseele als Folgesatz aus der kirchenamtlichen Verurtheilung des Trichotomismus ableiten, gleichviel ob derselbe in gnostisch-manichäischer oder apollinaristischer oder Günther'scher Fassung auftritt. Das katholische Dogma lehrt unzweifelhaft den allein richtigen Dichotomismus, demzufolge der Mensch nur aus Leib und Geistseele besteht: so ausdrücklich die achte ökumenische Synode von Constantinopel 869 (s. Denzinger n. 274). Wenn die heilige Schrift zuweilen zwischen Geist (spiritus, πνεῦμα, רוּח) und Seele (anima, ψυχή, נֶפֶשׁ) unterscheidet, so will sie keinenfalls eine Zweiseelentheorie verkündigen (vgl. Hebr. 4, 12), sondern lediglich entweder das höhere Naturleben der Seele dem niedern (Vernunft, Sinnlichkeit) gegenüberstellen, oder noch häufiger das pneumatische Leben als das übernatürliche Formprincip hervorheben, in welchem und durch welches die über sich selbst hinausgehobene Seele in Gott lebt und wirkt (vgl. 1 Cor. 2, 13 ff.). Die Patristik verräth ihren dichotomistischen Standpunkt dadurch, daß sie den Denkgeist (νοῦς) ohne Weiteres als Seele (ψυχή) ansieht und mit Justinus Martyr (De resurrect. fragm. 8) den Menschen definirt als τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν. Für die lateinische Kirche blieb die Schrift des hl. Augustinus De anima maßgebend. (Vgl. Hamm, Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander, Bamberg 1846; Braetz, Speculative Begründung der Lehre der katholischen Kirche über das Wesen der menschlichen Seele, Köln 1865; Katschthaler, Zwei Thesen für das allgemeine Concil, 2. Abtheil., Regensburg 1870.)

5. Das Verhältniß der Geistseele zum Leibe hat gegen Petrus Johannis Olivi (s. d. Art.) 1311 das Concil von Vienne (s. d. Art.) lehramtlich dahin bestimmt, quod anima rationalis sive intellectiva sit forma corporis per se et essentialiter (Denzinger n. 409). In dieser Glaubensentscheidung sind folgende Lehrstücke enthalten: Im Menschen gibt es bloß zwei Wesensbestandtheile, den Leib und die Vernunftseele (Dichotomismus); letztere ist „Form des Leibes", d. h. informirt, beseelt, belebt den Körper, und zwar ohne Vermittlung einer zweiten (Thier-) Seele „durch sich selbst" (per se); auch nicht bloß accidentell durch Vermischung der stofflichen mit den psychischen Kräften, sondern „wesentlich" (essentialiter). Daraus folgt, daß die Geistseele als wahrhafte „Wesensform" (forma substantialis) des Leibes gefaßt werden muß (über diese Folgerung vgl. Schiffini, Disput. Metaphys. specialis I, Taur. 1888, 400). Ist aber die Vernunftseele als solche Wesensform des Leibes, so folgt unabweislich, daß auch alles sinnliche und vegetative Leben im Menschen von dieser Einen Seele stammt; so ausdrücklich Pius IX. in seiner authentischen Interpretation vom 30. April 1860 (Liter. Pii IX. ad Episcop. Vratislav.). Unter Uebergehung des philosophischen Nachweises, der in den Artt. Dualismus III, 2095 f. und Mensch VIII, 1277 ff. gegeben ist, braucht hier nur hervorgehoben zu werden, daß die Vienner Definition nichts Anderes ist als der wissenschaftlich formulirte Ausdruck der Offenbarungslehre. Ohne nochmals auf den biblischen Schöpfungsbericht zurückzugreifen (Gen. 2, 7), berufen wir uns namentlich auf die großartige Vision des Propheten Ezechiel auf dem Leichenfelde (Ez. 37, 4 ff.). Aus einer sorgfältigen Analyse dieser Stelle geht hervor, nicht nur daß der Mensch dichotomistisch zusammengesetzt ist aus einem körperlichen Substrat und einer der Gotteserkenntniß fähigen (Geist-) Seele, sondern namentlich daß diese vernünftige Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper Grund und Ursache alles Lebens und Wissens im Menschen wird. Dieß ist aber nur eine andere Wendung für den Satz von der substantialen Natureinheit des Menschen kraft der Einen Vernunftseele. Die Patristik, welche sich schon im christologischen Interesse mit unserem Problem eigens beschäftigen mußte, sprach sich am rückhaltlosesten in ihrer Controverse mit den Apollinaristen aus. Berühmt ist der drastische Ausspruch Augustins über diese Häretiker: Animam irrationalem eum (scil. Christum) habere voluerunt, rationalem negaverunt; dederunt ei animam pecoris, subtraxerunt hominis (In Joan. Tr. 47, 9). Er selbst huldigt durchweg dem Grundsatze: Ab anima corpori sensus et vita (De civ. Dei 21, 3, 2). Von eminenter Wichtigkeit ist das von den Kirchenvätern gegen den Arianismus

und Apollinarismus urgirte christologische Princip: Verbum assumpsit carnem mediante anima. Der Sinn ist folgender: Nur unter der Bedingung, daß der Logos eine Vernunftseele annahm, konnte und durfte er auch körperliches Fleisch in den hypostatischen Verband aufnehmen; denn seelenloses oder von einer bloßen Thierseele (ψυχὴ ζωτικὴ ἄλογος) belebtes Fleisch hätte sich weder für die Gottheit geziemt, noch den Erlösungszweck erfüllt. Damit war aber ausgesprochen, daß nur das von einer Geistseele als der Wesensform beseelte Fleisch den Menschen einheitlich constituirt und nur solches die menschliche Natur Christi ausmacht (s. d. Art. Christus III, 250 ff.). In der That wurden die Väter seit der arianisch-apollinaristischen Controverse nicht müde, geradezu die „Vernünftigkeit des Fleisches" zu betonen (so Cyrill von Alexandrien: Σῶμα ψυχωθὲν νοερῶς; Sophronius: Σὰρξ ἔμψυχος λογική), natürlich nicht im Sinne des Panpsychismus oder Spinozismus, sondern einzig im Sinne der Vienner Glaubensentscheidung, welche folglich nicht so sehr aus der Philosophie als vielmehr unmittelbar aus den Offenbarungsquellen geschöpft ist. (Vgl. Liberatore, Del composto umano, Roma 1858, 2 voll.; Morgott, Geist und Natur im Menschen, Eichstätt 1860; Schneid, Die scholastische Lehre von Materie und Form, 2. Aufl., Eichstätt 1877; H. Metscher, Causalnexus zwischen Leib und Seele und die daraus resultirenden psychophysischen Phänomene, Dortmund 1896; M. Wentscher, Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus, Leipzig 1896; H. Bergson, Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Paris 1896; E. Rolfes, Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles, Paderborn 1896.)

6. Der Sitz der Seele ist von verschiedenen Philosophen verschieden bestimmt worden. Nach Cartesius sitzt die Seele in der Zirbeldrüse, nach Willis in den gestreiften Hügeln, während die neuere Gehirnphysiologie das Gesammtgehirn zum Wohnsitz und Organ der Seele zu machen geneigt ist. Wenn nun auch die Gall'sche Phrenologie und Kranioskopie heutzutage mit Recht verworfen wird, da sie wegen ihrer materialistischen Färbung mit Vernunft und Erfahrung auf gleich gespanntem Fuße steht (vgl. Thornton, Phrenology, on heads and what they tell us, London 1896), so läßt sich doch neuerdings an der Möglichkeit, in den Rindenfeldern des Großhirns wenigstens psychomotorische und psychosensorische Centren nachzuweisen und so die verschiedenen Gehirnfunctionen örtlich festzulegen, vernünftigerweise nicht länger zweifeln. Es ist gelungen, das Sprachcentrum in der (Broca'schen) dritten linken Stirnwindung zu localisiren und aus der Verletzung derselben die Aphasie zu erklären, die Wort- und Blindtaubheit in der Störung gewisser sensorieller Nebencentren in den Schläfenlappen zu erkennen, die merkwürdige Erscheinung der Seelenblindheit in einer pathologischen Verfassung des optischen Apparates zu ermitteln u. dgl. Die seit 1870 mit wachsendem Erfolge fortgesetzten Localisationsversuche durch Fritsch, Hitzig, Ferrier, Broca, Exner, Flechsig u. A. finden in Fachkreisen immer allgemeinern Anklang. Diese Errungenschaften haben das Gute gehabt, daß sie Cartesius, welcher sich die einfache Seele nur nach Art eines Punktwesens und ihre Gegenwart im Leibe nur in Weise einer Punktgegenwart denken konnte, auf empirischem Wege endgültig widerlegten. Sicher füllt die Seele mit ihrer substantialen Gegenwart das ganze (große und kleine) Gehirn, wenn feststeht, daß gewisse Lebensfunctionen, die freilich dem (unlocalisirbaren) höhern Verstandes- und Willensleben nicht angehören, primär an ganz bestimmte Felder der grauen Rindenschicht örtlich gebunden sind. Nicht als ob die geistige Seelensubstanz durch ihre räumliche Ausbreitung im Gehirn sich selber materialisirte oder vervielfältigte, wogegen die Einheit des Bewußtseins und das Kernhafte des Ichgedankens protestiren würden, sondern die in sich einfache Geistseele dehnt sich virtuell (nicht formell) in und mit dem Gehirn aus, es innerlich beseelend und in substantialer Verbindung mit ihm das sinnlich-vegetative Leben leitend. Die Scholastik hatte für diesen Satz die Wendung: Anima humana praesens est in corpore definitive, non circumscriptive — per contactum virtutis, non quantitatis. Jedoch geht die christliche Philosophie consequent noch einen Schritt weiter und behauptet die Gegenwart der Seele nicht bloß im Gehirn, sondern im ganzen Leibe. Mit anderen Worten: Das Sein der Seele ist substantiell verbunden mit dem ganzen Cerebrospinal- und Gangliensystem in allen seinen Verzweigungen, freilich mit der Beschränkung, daß sie ihre specifischen Kräfte nur in den specifisch eingerichteten Organen zu entfalten vermag (vgl. R. Weinmann, Die Lehre von den specifischen Sinnesenergien, Hamburg 1896); die wichtigsten dieser Organe sind Gehirn und Herz. Den Hauptsatz von der Allgegenwart der Seele im ganzen Körper leitete die Scholastik unmittelbar aus der Formthätigkeit der Seele als Folgerung ab. Bündig argumentirt der hl. Thomas: Si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis: substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis (S. Th. 1, q. 76, a. 8). Dazu gesellt sich noch eine andere Erwägung: der menschliche Leib als Ganzes wie in seinen Gliedern ist wahrhaft lebendig. Alles Leben im Körper geht aber aus von der Seele als unterstem Lebensgrund: folglich muß die Seelensubstanz

Tangente einer Wirkung in die Ferne überall da [illegible], wo sinnliche oder vegetative Lebensthätigkeit sich äußert, also im ganzen Körper. (Vgl. aus der neuesten Literatur: G. Mingazzini, Il cervello in relazione coi fenomeni psichici, Torino 1895; G. Hirth, Die Localisationstheorie angewandt auf psychologische Probleme, 2. Aufl., München 1895; Wildermann, Jahrb. der Naturwissenschaften X, Freib. 1895, 297; P. Flechsig, Gehirn und Seele, 2. Aufl., Leipzig 1896; Derf., Die Localisation der geistigen Vorgänge, insbesondere die Sinnesempfindungen des Menschen, Leipzig 1896.)

7. Ueber den Ursprung der Seelen durch einen göttlichen Schöpfungsact, nicht durch elterliche Zeugungsact, ſ. d. Art. Creatianismus. Wie der Creatianismus den pantheistischen Emanatismus (ſ. d. Art.) und Generatianismus (auch Traducianismus genannt) gleich wirksam ausschließt, so stellt er auch dem häretischen Präexistentianismus einen Riegel vor. Denn entweder faßt man mit Plato und Origenes die Präexistenz der Seelen auf als ein vorleibliches Leben sittlichen Sturzes, zu dessen Sühnung und Strafe kraft der Zeugung eine Einkerkerung der Seelen in die Leiber erfolgt, oder man denkt sich den vorleiblichen Zustand als ein Leben sittlicher Reinheit oder Indifferenz. Beide Annahmen sind vernunft- und glaubenswidrig. Denn im erstern Falle wird, da die Einkerkerung des Geistes in das Gefängniß des Leibes nur als eine unnatürliche, gewaltsame Verbindung gedacht werden kann, die substantiale Naturſyntheſe zu einer bloß accidentellen Union, ähnlich wie bei der Beſeſſenheit, herabgewürdigt. Wegen dieſes Zuſammenhanges wurde die Präexistenzlehre von der Kirche ſchon frühzeitig verworfen. Gegen Origenes (ſ. d. Art.) erließ das Concil von Conſtantinopel im J. 543 (nicht das allgemeine Concil von 553; ſ. Hefele, Conc.-Geſch. II, 790 ff.) den Canon: Si quis fabulosam animarum praeexistentiam et, quae ex illa consequitur, restitutionem (ἀποκατάστασιν) asseruerit, anathema sit (Denzinger n. 187; Coll. n. 107). Allein auch die zweite, mildere Faſſung läuft dem Dogma zuwider. Zwar ſtützte Nemesius (ſ. d. Art.) dieſe Anſicht auf den Grund, daß Gott nach dem ſechsten Schöpfungstage keine Seelen mehr aus nichts erſchaffe. Jedoch ſchon Papſt Hormisdas urtheilt: Haec dogmata, quibus asseritur anima ante carnem habuisse aliquem statum bonum et meritum bonum, si forte nescis, exceptis antiquis haereticis, etiam recentius in Priscillianistis jam catholica damnavit ecclesia (De anima 8, 7). Es bedarf nur der Erinnerung, daß die Seelenwanderung (ſ. d. Art.) oder Metempſychoſe (Pythagoras, Baſilides), ſowie die Involutionstheorie (Leibniz, Lotze), wonach alle Seelen bereits in Adam erſchaffen ſein ſollen, als Abarten der Präexistenzlehre mitverurtheilt ſind. Ueber die eigene Sonderanſicht Roſmini's (ſ. d. Art.), daß die von den Eltern gezeugte ſinnliche Seele durch das Aufleuchten der idea dell' ente nachträglich ſich zur Vernunftſeele umgeſtalte, braucht man kein Wort zu verlieren. (Vgl. Girard, La transmigration des âmes et l'évolution indéfinie de la vie au sein de l'univers, Paris 1888; Dowd, The Soul, its powers, migrations and transmigrations, S. Francisco 1888; J. A. Anderſon, Die Seele, ihre Exiſtenz und wiederholte Verkörperung, deutſch von L. Deinhard, Leipzig 1895). — Im nächſten Zuſammenhang mit dem Creatianismus ſteht noch eine andere Eigenſchaft der Seele, nämlich ihre Individualität. Dieſe ergibt ſich allerdings auch aus allem, was oben über die Geiſtigkeit, Einheit, Formthätigkeit und den Sitz der Seele ausgeführt worden iſt. Weder die Lehre des Averroes (ſ. d. Art.), der den νοῦς ποιητικός des Ariſtoteles zur allgemeinen unperſönlichen Intelligenz verflüchtigte, noch die pantheiſirenden Wahnvorſtellungen von einer Theilnahme am göttlichen Wiſſen als der abſoluten Vernunft (Hegel, Couſin, Ontologismus) laſſen ſich mit dem Creatianismus vereinbaren. Wie enge dieſer letztere in der That mit der Individualität der Seele zuſammenhängt, beweiſt ſchlagend die Definition der 5. Lateranſynode in der Bulle Leo's X. Apostolici Regiminis vom Jahre 1513 (Denzinger n. 621). Was die Frage nach dem Zeitpunkte der Erſchaffung und Einhauchung der Seelen betrifft, ſo folgte man im Mittelalter der ariſtoteliſchen Anſicht, wonach der Fötus zuerſt von einer Pflanzenſeele, ſodann von einer Thierſeele und zuletzt von der Geiſtſeele belebt werden ſoll. Eine ſolche ſucceſſive Entſtehung und Verdrängung verſchiedener Seelen beſitzt jedoch weder in der vernünftigen Betrachtung noch in den Thatſachen ſtichhaltige Gründe und iſt daher in neueſter Zeit ziemlich allgemein aufgegeben. Heute wiegt vielmehr die Anſicht vor, daß ſowohl die Beſeelung des Embryo wie die Erſchaffung der Geiſtſeele mit dem Momente der Empfängniß oder Befruchtung zuſammenfallen (vgl. Galassi, Sull' origine dell' anima umana, Bologna 1888).

8. Die Unſterblichkeit der Seele ruht philoſophiſch einerſeits auf der Individualität und Geiſtigkeit ihrer Subſtanz, anderſeits auf der ethiſchen Nothwendigkeit ihrer poſitiven Erhaltung durch den Schöpfer, da die Seelenvernichtung den Attributen Gottes nicht minder wie der Natur und dem Glückſeligkeitstriebe des freien Geiſtes widerſpricht (ſ. d. Art. Menſch VIII, 1279 ff.). Die Unſterblichkeit iſt aber auch ein Glaubensſatz, den das kirchliche Lehramt ſeit den älteſten Zeiten geſchützt und hochgehalten hat. Euſebius (H. E. 6, 37) und Auguſtinus (De haeres. 83) berichten von der arabiſchen Secte der Hypnopſychiten aus dem 3. Jahrhundert, welche den zeitweiligen Untergang der Seele, nämlich vom Tode bis zur Auferſtehung, lehrten (ὕπνος, Seelenſchlaf; ſ. d. Art.); gegen dieſe Irrlehre ſoll aber Origenes auf

Sanftmuth und Milde, gepaart mit der nöthigen Festigkeit und Energie. Wer sich nicht selbst beherrscht, sondern der natürlichen Leidenschaftlichkeit oder einem unklugen Uebereifer verfällt, reißt nieder, baut aber nicht auf (vgl. Jac. 1, 20). — g. Gutes Beispiel durch ächt priesterlichen, untadelhaften Wandel und durch Eifer für die Werke der Religion und der Barmherzigkeit. Forma facti gregis (1 Petr. 5, 3) müssen die Seelsorger sein und exemplum fidelium (1 Tim. 4, 12; vgl. Tit. 2, 7), wie auch das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 1 De ref.) unter die durch praeceptum divinum dem Seelsorgsclerus auferlegten Pflichten bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere aufzählt.

6. Die Hirtensorgfalt Christi erstreckt sich auf alle Menschen ohne Ausnahme, und so muß auch der Diener der Kirche und Priester Christi als Seelsorger sich Allen für verpflichtet halten (Röm. 1, 14). Er muß Vater und Führer zum Himmel sein für Kinder und Erwachsene, Unwissende und Gelehrte, Sünder und gottbegnadigte Seelen u. s. w. Selbst die Verstorbenen sind noch Gegenstand seiner Liebe und Sorge, indem er für sie Gebete und das heilige Opfer darbringt, Abläße ihnen zuwendet und ihnen diese Liebesgaben auch von den Gläubigen erbittet. Da aber die verschiedenen Classen von Menschen auch vielfach verschiedene Behandlung und verschiedene Anwendung der allgemeinen Pastorationsmittel erfordern, so gibt es auch verschiedene Arten der Seelsorge. So redet man von Kinderseelsorge, Krankenseelsorge, höherer Seelenleitung u. s. w. Auch hat die Kirche mitunter specielle Seelsorgsämter für einzelne Classen von Personen angeordnet, so ganz besonders das Beichtvateramt für Frauenklöster (s. d. Art. Nonnen IX, 441 ff.). Auch die Militärseelsorge nimmt vielfach eine singuläre Stellung ein. Sie ist entweder zwar dem Ortspfarrer untergeordnet (wenigstens so lange die Truppen in ihren Garnisonen liegen), aber doch in der Weise, daß mit ihrer Ausübung vom Diöcesanbischofe ein Priester des Pfarrclerus betraut wird; oder sie unterliegt einer speciellen, von der allgemeinen Seelsorgsordnung separirten Organisation. Letzteres ist der Fall in Preußen und Oesterreich, in welchen eigene Bischöfe für die Armee aufgestellt sind, von welchen die Militärcuraten ernannt und mit Seelsorge für die Garnisonen betraut werden. Dem Armeebischof (Feldpropst) liegt es auch ob, im Kriegsfalle die Seelsorgsverhältnisse der Truppen zu ordnen. In Staaten, in welchen die Militärseelsorge den Diöcesanbischöfen unterstellt ist, werden nach Uebereinkommen mit der Staatsregierung Feldgeistliche ernannt und deren seelsorgliche Rechte gemeinschaftlich von den Bischöfen festgesetzt (Art. 61 der deutschen Reichsverfassung schließt die Militärkirchenordnung von den nach der preußischen Militärgesetzgebung zu ordnenden Gegenständen aus). Als Feldgeistliche werden im deutschen Reiche zunächst diejenigen Priester gewählt, welche um ihres geistlichen Amtes willen nicht als Wehrpflichtige zum Dienste mit den Waffen heranzuziehen sind. (Vgl. die im Art. Pastoraltheologie IX, 1591 citirten Werke.) [Pruner.]

Segarelli, s. Apostoliker I, 1143 und Fraticellen IV, 1928 f.

Segen ist, gemäß der Herkunft des Wortes vom lat. signum, zunächst das Kreuzzeichen, und „segnen" heißt darnach „etwas mit dem Kreuze bezeichnen", um es der Erlösungsgnade theilhaft zu machen. Im Sprachgebrauche hat sich aber die Bedeutung des Wortes sinngemäß dahin erweitert, daß Segen (Segenertheilung) jede durch Worte oder durch symbolische Zeichen (z. B. Ausbreitung und Auflegung der Hände) oder auch durch beide Momente zugleich ausgedrückte Anwünschung von göttlichen Gnadengaben bezeichnet, z. B. der Segen der Eltern, dem (vgl. Eccli. 3, 11) eine besondere Kraft zugeschrieben wird. Daneben ist „Segen" aber auch die durch die Handlung des Segnens angewünschte Gnadengabe selbst und schließlich in gewissen Wortverbindungen (z. B. Segen Gottes) schlechthin soviel wie „Gabe Gottes". Seinen eigentlichen Platz hat der Segen als nicht bloße Anwünschung, sondern zugleich wirksame Vermittlung göttlicher Gnaden in der Liturgie. Im A. T. war es Aufgabe des Priesters, das Volk unter Anrufung Jehova's und Anwendung bestimmter Worte (Num. 6, 24) zu segnen. Zum liturgischen Segen des Neuen Bundes gehört das Segenswort mit der Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit und das Kreuzzeichen, das mit der Hand (Manualsegen) oder einer geheiligten Sache (allerheiligstes Sacrament, Crucifix, Reliquien, Heiligenbild) über die zu segnende Person oder Sache gemacht wird. Nur bei dem Segen mit dem allerheiligsten Sacramente wird, da Christus selbst der Segnende ist, eine Segensformel nicht gesprochen. Da alle Segensgewalt von Gott kommt, so ist Träger derselben nur derjenige, dem Gott sie mittheilt und der dem zu Segnenden gegenüber als Gottes Stellvertreter erscheint. Der Liturg segnet darum auch mit der Formel: Benedicat te Deus oder mit ähnlichen Worten, und nicht mit den Worten: Ego te benedico. Verliehen wird in der Kirche die Gewalt zu segnen durch die Priesterweihe und speciell durch die Salbung der Hände des Priesters (s. Pontif. Rom.: De ordinatione Presbyteri [ed. typ. I, Ratisbon. 1888, 55]). Die Exhortation vor der Weihe hebt unter den Vollmachten und Pflichten des Priesters das Segnen eigens hervor: Sacerdotem oportet offerre, benedicere etc. Die größte Segensgewalt besitzt der Bischof infolge seiner Consecration und kraft seiner hierarchischen Stellung; die erste Amtshandlung, die der neu geweihte Bischof in unmittelbarem Zusammenhange mit der Feier seiner Consecration vorzunehmen hat, ist die Ertheilung des Segens (s. Pontif. Rom.: De consecr.

…ren, 2. Aufl., Leipzig 1893; Th. Ziehen, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Leipzig 1894; W. Wundt, Grundriß der Psychologie, Leipzig 1896; Lotze, Medicinische Psychologie und Physiologie der Seele, neue Ausg., Göttingen 1896; …mann, Psychologische Briefe, 7. Aufl., Leipzig 1896; Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896; G. F. Stout, Analytic Psychology, 2 vols., London 1896; Mantovani, Psicologia razionale, Milano 1896. Zur Geschichte der Psychologie vgl. R. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychologie, Wien 1876; Chaignet, Histoire de la Psychologie des Grecs, Paris 1883—1893, 5 vols.; R. Sommer, Grundzüge einer Gesch. der deutschen Psychologie und Aesthetik, Würzburg 1892; Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, Berlin 1894. Zur dogmatischen Psychologie sei auf die Dogmatiker verwiesen; das Dogmengeschichtliche s. bei A. Stöckl, Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Würzburg 1858—1859, 2 Bde., und Schwane, Dogmengesch. I u. II, 2. Aufl., Freib. 1892—1895. [Pohle.]

Seelenmesse, s. Begräbniß und Requiem.

Seelenschlaf (Psychopannychie) wird der traumartige Zustand genannt, den nach der Ansicht einiger Väter, der Nestorianer, der schismatischen Armenier, der Arminianer und Socinianer und einiger modernen Protestanten sowie der Bekenner des Islam die Seelen der Verstorbenen zwischen dem Tod und dem Weltgericht erleiden sollen. Die Bezeichnung rührt von Calvin her, welcher diese Irrlehre eigens bekämpfte (Tractatus de psychopannychia, Argentorat. 1542). Tatian …rm (Or. c. 13), die Seele werde mit dem Körper aufgelöst, wenn sie die Wahrheit nicht erkannt habe; ihr Tod sei aber kein ewiger, sondern sie stehe am Ende der Welt mit dem Körper wieder auf, um in Unsterblichkeit den Strafe zu empfangen. Sei dagegen die Seele mit …Erkenntniß Gottes ausgerüstet, so werde sie …ar auch aufgelöst, werde aber beim Gericht …m göttlichen Geiste aufwärts geführt. Ist es …n Tatian zweifelhaft, ob von einem wirklichen …t der Seele oder von einem Seelenschlafe die …de ist, so erwähnt Tertullian ausdrücklich die …re vom Seelenschlafe, wenn er (De anima c. 58) auf den Einwand gegen seine Lehre vom verschiedenen Loose der Seelen in der Unterwelt …ndet: „Was soll denn während jener Zeit …schehen, da wir in der Unterwelt sind? Werden …e schlafen? Aber die Seelen schlafen nicht einmal in den Lebenden.“ Eusebius (H. E. 6, 37) …richtet von einem der Wahrheit fremden Dogma, welches in Arabien aufgekommen sei, daß nämlich …e Seele mit dem Leibe sterbe und bei der Auferstehung mit demselben wieder auflebe. Auf einer …ner kleinen Synode habe Origenes dagegen gesprochen und die Anhänger desselben eines Bessern …lehrt. Die Ansicht der Thnetopsychiten wurde …ch von den Photinianern angenommen und später von einzelnen Wiedertäufern als förmlicher Lehrsatz aufgestellt. Diese Meinung ist durchaus gegen die heilige Schrift und unverträglich mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele (s. d. Art.). Aber auch die Lehre vom eigentlichen Seelenschlafe widerspricht dem Glauben. Zwar wird das Loos der abgeschiedenen Seelen im Scheol im Alten Testament sehr düster dargestellt, aber es wird doch die Fortdauer des Bewußtseins angenommen. Im Neuen Testament wird der Geist nach dem leiblichen Tode als selbstbewußt und entweder selig oder unselig infolge des Einzelgerichtes nach den Werken dargestellt (Luc. 23, 42. 43; 16, 22. 2 Cor. 5, 8. Phil. 1, 23. 24. Offb. 14, 13). Wohl beginnt das volle Leben der Seligkeit erst mit der Auferstehung des Fleisches, allein die Seele ist nicht derartig vom Fleische abhängig, daß ihre selbständige, selbstbewußte Fortdauer nach dem Tode nicht möglich wäre. Die Väter waren theilweise von griechisch-römischen Anschauungen beeinflußt, wenn sie zwischen Tod und Auferstehung für die Seelen, mit Ausnahme der Martyrer, einen Mittelzustand an irgend einem unbekannten Orte annehmen (Justin. Dial. c. Tryph. c. 80; Iren. Adv. haer. 5, 31, 2; Orig. De princ. 2, 11, 6; In Lev. Hom. 7, 2; Tert. De anima c. 58; Apol. c. 47; De resurr. carn. c. 17. 43; Lact. Inst. 7, 21; Aug. De praedest. sanctorum c. 12; Enchir. c. 109). Auch der hl. Bernhard war dieser Anschauung. Johannes XXII. (s. d. Art.) hatte sie früher angenommen, später aber verworfen. Die schismatischen Griechen huldigten ihr zum größten Theile; ihr Irrthum wurde von Benedict XII. und dem Concil von Florenz verworfen (s. d. Artt. Anschauung Gottes und Gericht, göttliches V, 396 f.). (Vgl. Beckers, Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode, Augsburg 1835 bis 1836, 2 Hefte; Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apocryphen, Talmud und Kirchenvätern, in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1880, 355 ff. 495 ff.; Simar, Lehrb. der Dogmatik, 3. Aufl., Freiburg 1893, 856 ff.; W. Schneider, Das andere Leben, 4. Aufl., Paderborn 1896, 195 ff. 375 ff.) [Schanz.]

Seelenwanderung (μετεμψύχωσις) heißt die angebliche Wanderung der Seele durch verschiedene Körper, wodurch nach der Trennung der Seele von ihrem Leibe eine religiös-sittliche Reinigung oder physische Läuterung und damit die Möglichkeit einer ewigen Glückseligkeit oder einer Vereinigung mit dem Unendlichen erreicht werden soll. Der Glaube an die Seelenwanderung bildete einen Bestandtheil der religiösen Anschauungen (bei Indern und Aegyptern) und ist erst in der pythagoreisch-platonischen Philosophie in eine philosophische Weltanschauung aufgenommen worden. Ob die Griechen diese Lehre, wie Herodot (2, 123) berichtet, von den Aegyptern oder gar von den Indiern überkommen

haben, läßt sich geschichtlich nicht sicher bestimmen. Im Allgemeinen ist aber ein Einfluß der orientalischen Religionen auf den Orpheismus und Pythagoreismus kaum zu bestreiten. Die Aegypter haben nach Herodot die Lehre von der Seelenwanderung aufgebracht. Sie glaubten, die Seele sei unsterblich und gehe, wenn ihr Körper verwese, in ein anderes Geschöpf ein; wenn sie in allen Land-, Meer- und geflügelten Thieren herumgewandert sei, so komme sie wieder in einen Menschenleib. Diese Umwanderung daure für die Seele 3000 Jahre, d. h. eine Sothisperiode. Sie gehörte zu den Strafen der Bösen, wie auf den Monumenten erwähnt wird. Indeß hat man längst bemerkt, daß diese Lehre im Widerspruche steht mit der strengen ägyptischen Sitte des Einbalsamirens der Leichname, und weder die Unterscheidung zwischen Priester- und Volksreligion noch die Verlegung beider Vorstellungen in verschiedene Perioden kann den Widerspruch heben. Derselbe ist vielmehr auf ein Mißverständniß der Griechen zurückzuführen. Im Todtenbuche handeln 12 Kapitel von den Metamorphosen, ohne aber die Sache deutlich zu machen. Der Todte nimmt verschiedene (Sperber-, Schlangen- u. s. w.) Gestalten an. Was dieß bedeutet, wird nicht gesagt; daß aber nicht an eine Seelenwanderung zu denken ist, geht daraus hervor, daß diese Metamorphosen nicht auf Erden stattfinden und nicht den Charakter von Strafe und Läuterung tragen, sondern im Jenseits ganz freiwillig übernommen werden. Erst die Fragmente hermetischer Schriften, welche eine bedeutende griechische Zuthat enthalten, lehren, daß die Seelen aus der Gemeinschaft mit der Gottheit in das irdische Dasein einer Schuld oder Befleckung wegen verstoßen werden und verschiedene Verwandlungen (μετενσωμάτωσις) in kriechende, Wasser-, Landthiere und Vögel erleiden, bis sie als Menschen den Anfang der Unsterblichkeit empfangen, Dämonen werden und so in den Chor der Götter gelangen. Sicher findet sich die Lehre von der Seelenwanderung (Sansara) bei den Indiern, wenn sie auch den vedischen Liedern fremd ist, ja in einem Widerspruche mit ihnen steht. Sie beherrscht den Brahmanismus (s. d. Art.), spielt im Buddhismus (s. d. Art.) eine Rolle und lebt bis heute fort; namentlich bildet sie in Verbindung mit der Erlösungslehre die Grundsäule der philosophischen Speculation (Upanishaden, Vedanta). Sie muß also alten Ursprungs und nicht von Außen hereingebracht worden sein. Dagegen ist es nicht möglich, mit Gewißheit zu sagen, wie sie sich in der indischen Anschauung eingebürgert habe, aber es genügt, an die Weltflüchtigkeit und den Kreislauf in der indischen Religion zu erinnern, um die Bedeutung der Transmigration zu erkennen. Der Kreislauf des Lebens, in seinen höheren und höchsten wie in seinen niederen Formen, gilt als ein Uebel; daher ist die Befreiung von der Wiederholung der Existenz, sei es auch in paradiesischen Götterwohnungen, das Ziel der Speculation. Die Philosophen suchen zu zeigen, wie die Seele ihrer irdischen Bestimmungen (Upadhi) frei werden könne, verzeichnen die Stationen genau, durch welche die nicht befreite Seele auf ihrer Reise zu anderen Existenzformen, höheren oder niederen, je nach den Werken, wandern muß. Die guten und bösen Werke haben eine causale Wirkung für neue Existenzen, und die Existenz hört in der wahren Erkenntniß auf. Für die Erlösten gibt es keine Wiederkehr; aus dem Strudel des Daseins, der erneuerten Existenzen sind sie zur Ruhe gelangt. In den Gesetzesbüchern werden nicht nur schwere Strafen für die Sünder festgesetzt, sondern es wird auch ein Ausblick auf spätere Existenzen mittels der Transmigration eröffnet. Den Bösen und den Guten werden verschiedene hölliſche und himmlische Wohnungen in Aussicht gestellt und für bestimmte Sünden noch bestimmte Qualen in nachfolgenden Existenzen angegeben. Die Schlechten werden in Thierleibern, etwa als Würmer und Insecten, wiedergeboren, und auch gewisse Leiden, z. B. der Aussatz, weisen auf Schuld in einem vorigen Leben hin. Wie allgemein indisch diese Anschauung ist, beweist die Aufnahme derselben in den Buddhismus, der doch keine individuelle Fortdauer der Seele annimmt, ja das Wesen der Seele läugnet. Die Seele ist ihm nur eine sittliche Causalität, die Summe und das Resultat des Lebens, wodurch wieder eine neue Persönlichkeit entsteht. Diese das Einzelleben bestimmende Macht heißt Karma, und die Aufgabe besteht darin, dieses Karma zu vernichten, damit keine neue Geburt mehr verursacht werde (vgl. Chantepie de la Saussaye, Religionsgesch. I, Freib. 1887 [2. Aufl. 1897], 68. 293. 370. 375 ff. 415; Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken, Münster 1890, 54 f.; Derſ., Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, ebd. 1893, 326 ff.; Schanz, Apologie II, 2. Aufl., Freiburg 1897, 43. 49. 72). — Bei den Griechen hat Pherekydes von Syros (um 600 v. Chr.) zuerst die Lehre von der „Unsterblichkeit der Seele", d. h. der Seelenwanderung, vorgetragen. Von ihm hatte sie Pythagoras (gest. um 500) überkommen. Seine Schüler gaben diese Lehre für eine neue Offenbarung ihres großen Propheten und Meisters aus, dem wunderbarerweise die Gabe der Erinnerung an früheres Dasein in anderen Körpern verliehen gewesen sei. Pythagoras selbst glaubte, daß die Menschenseelen nach dem Tode auch in Thierkörper wanderten; von sich selbst behauptete er, daß er schon mehrmals auf Erden gewesen sei. Die Scheu vor Thiermord und das Verbot des Bohnengenusses hängen damit zusammen, brauchen also nicht aus Indien entlehnt zu sein. Dem religiösen Charakter der Lehre gemäß nahmen die Pythagoreer eine Präexistenz der Seelen und eine vorherige Verschuldung an. Die Seelen wurden nach ihnen zur Strafe in das Grab oder den Kerker des Leibes von der Gottheit versetzt, und je nach dem Gebrauche, den sie von diesem

Zustande der Buße und Reinigung machten, wurden sie nach dem Tode wieder zu dem höhern, leidenlosen Zustande im Kosmos erhoben oder zu neuerer Strafe in den Tartarus gestoßen, oder sie setzten ihre Wanderungen durch verschiedene Thier- und Menschenleiber fort. Empedokles (gest. 432) dehnte die Seelenwanderung auch auf die Pflanzenwelt aus, doch konnte die Pflanzenkost natürlich nicht gleich dem Fleischgenuß verboten werden. Nach Pindar glaubte an die Unsterblichkeit und die Seelenwanderung; die Seelen der Gottlosen irren nach ihm unstät umher. Während aber bis dahin religiöse Motive wirksam waren, wurde bei Plato, der unter orphisch-pythagoreischem Einflusse stand, die Seelenwanderung ein wesentliches Glied seiner Weltanschauung. Er verbindet sie mit der aus dem Volksglauben aufgenommenen Vorstellung von einem Zustande der Buße im Hades. Es gibt zehn Grade von Wanderungen von je 1000 Jahren, so daß die Seele, in ihrer jedesmaligen Wanderung ihr Lebensloos immer von Neuem wählend, ihre Buße zehnfach büßt, bis sie endlich zu körperlosem Leben bei Gott, zum reinen Anschauen und zu der Ideenwelt heimkehren kann. Nur die philosophischen Seelen kommen mit einer dreimaligen Wanderung zu Ende. Die übrigen Seelen werden nach ihrem ersten Leben in der Unterwelt gerichtet und büßen dort ihre Schuld; nur die Unheilbaren werden auf ewig in den Tartarus verstoßen, während die Gerechten bis zum Eintritte in's zweite Leben auf einem ihnen verwandten Gestirne in seliger Ruhe verweilen. Bei der Wanderung müssen Männer, die ein unreines Leben geführt, sich in die Natur des Weibes verwandeln, und wenn sie da auch wieder schlecht leben, in den ihren Sitten entsprechenden Thierleibern verbleiben (s. die Citate bei Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, 230 ff. 291 ff.; Atzberger, Die christliche Eschatologie, Freiburg 1890, 132 ff.). Aristoteles hat die Seelenwanderung bestritten, weil nach seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib die Seele für einen bestimmten Körper die Form ist; mit dem Neupythagoreismus und Neuplatonismus dagegen erhielt auch die Lehre von der Seelenwanderung im Abendlande einen neuen Aufschwung. Die philosophische Schule der Sextier, welche noch unter den ersten Kaisern blühte, hatte das Verbot animalischer Nahrung, die Pflicht der Selbstprüfung und die Lehre von der Seelenwanderung aus dem alten Pythagoreismus herübergenommen. Die Weisheit des Apollonius von Tyana bestand in theoretischen Lehren über die Transmigration. Auch die Kelten (Druiden) sollen an eine Seelenwanderung geglaubt haben (vgl. dagegen Döllinger 559 f.). Bei einzelnen dualistischen Secten (Karpokratianer, Marcioniten, Manichäer, Priscillianisten, Paulicianer, Albigenser) finden sich Reste dieses Glaubens. Der neuere Rationalismus (Lessing, Schopenhauer) und Theosophismus hat mit phantastischer Ausmalung dieser Lehre den Ernst des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele mit dem Gerichte zu ersetzen gesucht (s. z. B. Anderson, Die Seele, ihre Existenz, Entwicklung und wiederholte Verkörperung, deutsch von Deinhard, Leipzig 1895; vgl. W. Schneider, Das andere Leben, 4. Aufl., Paderborn 1896, 383 ff.). Jedenfalls ist der Glaube an die Seelenwanderung ein Ausfluß des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele und die ewige Vergeltung, wenn auch irrigerweise die Buße und Reinigung in das Diesseits verlegt und die Bedeutung der Lebensentscheidung für das ewige Loos verkannt wird. Die moderne Religionsphilosophie will im Animismus die Voraussetzung für die Wanderung in verschiedenen Körpern finden. Die Moralitätsreligion habe diese animistische Vorstellung der Seele als eines verfeinerten Materiellen, das jedem Körper einwohnen könne, mit der Vorstellung der Wanderung als eines Mittels der Vergeltung für die Beschaffenheit des verflossenen Lebens und der Läuterung zu einem weltfreien Dasein, d. h. zur Erlösung, verbunden (Brahmanismus, Buddhismus). Endlich habe die Erlösungsreligion den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die jenseitige Vergeltung daraus abgeleitet (s. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg 1893, 59 f. 295. 423 f.). [P. Schanz.]

Seelsorge (cura animarum) heißt nach dem kirchlichen Sprachgebrauche die in Gemäßheit der göttlichen und kirchlichen Gesetzgebung und auf Grund legitimer Sendung geübte Thätigkeit für das Heil unsterblicher Seelen innerhalb eines bestimmten Kreises. In einem weitern Sinne obliegt Seelsorge allen, deren Beruf es in sich schließt, Andere in Ansehung des sittlichen und religiösen Lebens zu belehren, zu leiten und zu überwachen. Diese alle tragen vor Gott und der Kirche Verantwortung für das Heil der Seelen und haben ihre Thätigkeit zu üben nach Maßgabe des göttlichen und kirchlichen Gesetzes; so die Eltern, Hausväter, Lehrer und Erzieher. Im engern und eigentlichen Sinne dagegen versteht man unter Seelsorge die durch das Priesterthum Jesu Christi in seiner Kirche geübte Thätigkeit, mit den von Christus erhaltenen Vollmachten durch Verwaltung der von ihm eingesetzten Gnadenmittelordnung den unsterblichen Seelen Wahrheit und Gnade zu ihrem übernatürlichen ewigen Heile zu vermitteln.

1. Die Seelsorge im eminenten Sinne war die Wirksamkeit des menschgewordenen Sohnes Gottes auf Erden; sie hatte nach allen Beziehungen nur den Zweck, durch Rettung der Seelen den ewigen Vater zu verherrlichen (Luc. 19, 10. Joh. 8, 50). Aber auch die gesammte Wirksamkeit der heiligen Kirche auf Erden bis an's Ende der Zeiten ist nichts Anderes als die Wirksamkeit Christi, der immer in ihr lebt (Matth. 28, 20), der sie die Sendung, welche er vom Vater hat, vollständig mit ihm theilen läßt (Matth. 28, 18. Joh. 20, 21) und das Priesterthum sich selbst substituirt hat (Luc. 10, 16). Die ganze Thätigkeit der Kirche

vollzieht sich unter ihrem Haupte, Christus, und unter Beseelung und Leitung durch den heiligen Geist. Darum ist der Eine Zielpunkt ihres Lehramtes, ihrer Gesetzgebungs- und Regierungsthätigkeit sowie ihres Priesteramtes der nämliche, den Christus sich gesetzt hat, all ihr Handeln und Wirken ist seelsorglich (suprema lex salus animarum). Und zwar ist es dieß theils indirect, indem die Kirche sich in ihrer Gesammtheit als mystischen Leib Christi, als einig, heilig, katholisch, apostolisch nach ewigen unabänderlichen Grundsätzen darstellt und dadurch alle Welt einladet, in ihr allein das Heil zu suchen, theils direct, indem sie den einzelnen Seelen die von Christus empfangenen Heilmittel darbietet und deren heilende und heiligende Wirkungen vermittelt.

2. Die Organe für die letztgenannte Wirksamkeit der Kirche sind ihre geweihten Diener, die Cleriker, und unter diesen zunächst diejenigen, welche die dreifachen Gewalten Christi (Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt) in sich vereinen, die Bischöfe und Priester. An die ersteren erging unmittelbar, an die Priester aber in Unterordnung unter die Bischöfe und allseitiger Abhängigkeit von ihnen der Auftrag Christi (Matth. 28, 20), der die Apostel zu seinen Stellvertretern in Rettung und Heiligung der Seelen macht, in der Weise, daß in ununterbrochener Reihenfolge auch deren Nachfolger sammt ihren Gehilfen dieses nämliche göttliche Heilswerk fortsetzen sollen. Alle Seelsorge gründet demnach im menschgewordenen und vom ewigen Vater mit dem Hohenpriesterthum bekleideten Sohne Gottes. Der heilige Geist verbindet mit Ihm das sichtbare Oberhaupt der Kirche, den Papst, als den Träger aller seiner Gewalten ohne Einschränkung und als seinen Stellvertreter, und durch dessen Walten und Wirken die gesammte hierarchische Ordnung, deren Beruf es ist, alle Menschen zum Reiche Christi einzuladen und in dasselbe einzuführen. Jeder Seelsorger ist mithin Theilnehmer am Berufe Jesu Christi und Werkzeug des heiligen Geistes, Mitarbeiter Christi und des heiligen Geistes, um die Früchte des Erlösungsopfers so vielen Seelen zu eigen zu machen, als sich gewinnen lassen; Genosse der heiligen Engel, welche sind administratorii spiritus missi propter eos, qui haereditatem capiunt salutis (Hebr. 1, 14).

3. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß jede Berechtigung zur Seelsorge bedingt ist von einer Uebertragung durch Christus, von einer Sendung (quomodo praedicabunt, nisi mittantur? Röm. 10, 15). Diese geschieht nach Anordnung Christi von seinen Stellvertretern; der Papst sendet Bischöfe und Priester in die ganze Welt, der Bischof sendet Priester in seine Diöcese. In den ersten Jahrhunderten schloß der Empfang der Priesterweihe schon die Sendung in sich, insofern niemand geweiht wurde, welcher nicht einer bestimmten Kirche zur Ausübung des zu empfangenden Ordo zugetheilt war. Später wie n
gegenwärtig geschah die Weihung für eine
stimmte Kirche nur bei den Bischöfen. Für
Priester und andere Cleriker besteht die Send
entweder in einem an deren Person gericht
Mandate oder in Uebertragung eines ipso fa
mit Pflicht und Recht der Seelsorge verbunde
Amtes (s. d. Artt. Hirtenamt und Kirchena
Die unsterblichen Seelen sind Christi Eigenth
Sie sind oder sollen werden Glieder des mystis
Leibes Christi, seine und seiner Braut Kinder.
darf daher niemand sich selbst herausnehn
Seelsorge zu üben; nur Christus kann durch s
Kirche seine und ihre Kinder einem Cleriker
vertrauen (vgl. Joh. 10, 1. 2. 7). Das Heil
Seele setzt jeder auf's Spiel, welcher ohne
Ueberzeugung göttlichen Berufes in den geistli
Stand eintritt. Aber auch jeder Geistliche bü
sich eine schwere Verantwortung auf, wenn er
ein Seelsorgsmandat oder ein Seelsorgsamt
schleicht; er kann nicht auf Gottes Segen für
und sein Wirken hoffen, er gefährdet sein Heil
das Heil der Seelen, für welche er die Sorge ü
nommen hat. — Es können mehrere Priester
einer und derselben Kirche mit Seelsorge bet
sein; dann ist Einer als Rector der Kirche
Vorgesetzter der übrigen aufgestellt. Will ein
riker an einer Kirche, für welche er keine ca
nische Mission hat, eine seelsorgliche Funct
vornehmen, so bedarf er zu deren Erlaubtheit
Zustimmung des Rectors der Kirche, inso
dieser hierfür competent ist, auch wenn alle
dingungen für die etwaigen Rechtswirkungen
vorzunehmenden Function erfüllt sind. Han
es sich um Acte, welche zu der ihnen speci
eigenen Wirksamkeit einer bestimmten Jurisdict
oder Autorisation bedürfen (s. d. Art. App
bation), so sind sie an einem Orte, auf welc
die dem Geistlichen eigene Jurisdiction sich n
erstreckt, nicht nur unerlaubt, sondern auch
gültig. Die Jurisdiction jedoch, welche ei
Priester zukommt nicht in Kraft einer seiner P
son gewährten Ermächtigung (potestas de
gata) innerhalb des Territoriums des Delegir
den, sondern durch ein ipso facto mit Jurisdict
verbundenes Amt (potestas ordinaria), kann,
lange er das Amt inne hat, gegenüber den bet
fenden Amtsuntergebenen an allen Orten ausge
werden, wo der Geistliche von ihnen in Anspr
genommen wird (s. d. Artt. Pfarrer und Pfarr

4. Der Umfang des seelsorglichen Pflicht
kreises ist gekennzeichnet durch das Wirken
göttlichen Heilandes und durch seine den Apost
ertheilte Sendung. Christus selbst ist als Leh
Priester, Hirte und König vom Vater gesend
er gab auch seinen Aposteln die Sendung, zu lehr
sein heiliges Opfer darzubringen und die Sac
mente zu spenden, die Seelen als Hirte zu lei
und zu regieren. Die erste Thätigkeit des Se
sorgers also ist die Verwaltung des Lehramtes n
Maßgabe der von seinem Oberhirten erhalte

missio canonica (s. d. Art. Lehramt). Der Seelsorger verkündet nicht die Ergebnisse menschlicher Weisheit, sondern Gottes Wort, und zwar als Gesandter Gottes; er stützt sich nicht auf die Kunst der Beredsamkeit und auf natürliche Tüchtigkeit, zu überzeugen und zu überreden (obgleich auch alle Mittel nicht vernachlässigt werden dürfen), sondern auf die Erleuchtung und Kraft des heiligen Geistes (vgl. 2 Cor. 5, 20). Er bricht den Armen als Katechet das Brod des göttlichen Wortes und erzieht mit dieser himmlischen Nahrung die Jugend zum vollen Mannesalter des übernatürlichen Lebens. Er ladet als Prediger die Ungläubigen und Sünder durch Gottes Wort zum Glauben und zur Buße und tritt mit Macht und Unerschrockenheit dem Geiste der Lüge entgegen mit dem Schwerte des Geistes (Eph. 6, 17) als operarius inconfusibilis recte tractans verbum veritatis (2 Tim. 2, 15). Mit Gottes Wort bietet er den Unwissenden und Zweifelnden Belehrung, denen, die im Frieden leben, Tröstung, den Leidenden Ermunterung zur Geduld (Röm. 15, 4. 5). Diese Lehrthätigkeit ist heilige Pflicht gegenüber der ganzen Gemeinde, eingeschärft und durch Strafandrohung sanctionirt vom Concil von Trient (Sess. V, c. 2 De ref.). Sie ist es aber auch gegenüber jeder einzelnen Person und Familie, welche der Belehrung und Zurechtweisung bedarf (Privatseelsorge, Hausseelsorge) gemäß der Mahnung des Apostels 2 Tim. 4, 2. — Die zweite und ihrem Objecte nach noch bedeutungsvollere Obliegenheit der Seelsorge ist die priesterliche Thätigkeit in Darbringung des heiligen Opfers der Messe und Spendung der Sacramente zum Zwecke der Gnadenvermittlung. Wahrheit und Gnade (Joh. 1, 14) sind die zwei großen Güter, womit Christus sein Reich ausgestattet hat. Die Wahrheit bereitet auf die fruchtbare Annahme an der Gnadenvermittlung vor und dient zur Beharrlichkeit in der Gnade; letztere hinwiederum befestigt die Seele im Besitze der Wahrheit und gibt die zum Leben und Handeln in der erkannten Wahrheit und zur Erringung der von Gott verheißenen Krone nöthige übernatürliche Kraft. — Die Kirche als Trägerin der Wahrheit und Gnade ist endlich nach göttlicher Einsetzung ein Reich und bedarf, wie jedes Reich, einer Auctorität, welche Gesetze gibt, vollzieht und auf deren Grund Gericht hält. Diese von Christus erhaltene Gewalt übt die Kirche durch das Oberhirtenamt und theilweise durch ihre untern Seelsorgsämter aus, insofern diese die vollkommene Richtergewalt im Forum des Gewissens, im äußern Forum aber wenigstens in Gemäßheit der Direction und eine beschränkte Lehrgewalt in sich schließen. Die Lehrgewalt und die Richtergewalt im Gewissensforum erstreckt sich auf das gesammte freie Handeln, welches dem im Gewissen bindenden Gesetze direct oder indirect unterworfen ist. Dazu gehört auch der Gehorsam gegen die Auctorität in der menschlichen Gesellschaft (in Familie, Kirche und Staat). Dieselbe hat in der Lehr-, Erziehungs- und Richterthätigkeit des katholischen Priesters im Forum des Gewissens ihre beste Stütze. Für das äußere gesellschaftliche Leben haben die niederen Seelsorgsämter keine Jurisdiction, sondern es liegt ihnen nur ob, anzuordnen, was die Durchführung der kirchlichen Gesetze für die kirchliche Gesellschaft erfordert, die Dawiderhandelnden aber zurechtzuweisen und durch andere geeignete Mittel zur Ordnung zu bringen. Es steht ihnen aber auch zu, in allen Beziehungen des öffentlichen Lebens, in welchen die Interessen der Religion oder der christlichen Charitas in Frage kommen, auch außer der Kirche belehrend, mahnend und warnend, berathend und unterstützend thätig zu werden.

5. Damit die Seelsorge nach allen diesen Beziehungen in ersprießlicher Weise geübt und die Absichten des obersten Bischofs und Hirten der Seelen, Jesu Christi, erreicht werden, sind verschiedene Bedingungen zu erfüllen. Die wichtigsten derselben sind a. ein Leben des Gebetes nach dem Beispiele Christi, welcher in Gebet und Fasten auf sein gottmenschliches öffentliches Wirken sich vorbereitete und stets nach Bericht der Evangelien das Gebet in Verbindung brachte mit dem Predigen, Wunderwirken und mit seinem heiligsten Leiden und Erlösungsopfer. Dasselbe Beispiel gaben die Apostel (Apg. 6, 4. Röm. 1, 9 u. s. w.). — b. Die richtige Kenntniß der Seelsorgsbefohlenen (cognitio ovium; vgl. Trid. Sess. XXIII, c. 1 De ref.). Nicht Alles paßt für Alle, und nicht für Alle ist die gleiche Weise der Behandlung zuträglich. Der Seelsorger bedarf daher einer genauen Kenntniß des moralischen Zustandes seiner Gemeinde, der einzelnen Familien und ihrer Glieder; der Seelenbedürfnisse seiner Pflegebefohlenen; der Schwierigkeiten, welche seinem Wirken entgegentreten, sowie dessen, was ihm förderlich ist, von Seiten der Vermögensverhältnisse, der gewerblichen und industriellen Zustände u. s. w. — c. Die gewissenhafte Erfüllung der Residenzpflicht (s. d. Art.). — d. Die pastorelle Klugheit, deren erste Obliegenheit ist, daß der Priester unablässig das höchste übernatürliche Ziel vor Augen hat und darauf allein all sein Thun richtet, die Verherrlichung Gottes durch Rettung und Heiligung der Seelen. Ohne Segen arbeitet, wer sich selbst sucht; der Priester muß lernen, sich selbst zu vergessen, er darf nie von Ehrsucht, Gewinnsucht und Egoismus geleitet werden. Wird doch niemand Priester für sich, sondern nur für Gott und die Seelen (vgl. Hebr. 5, 1). Zu dem einzig wahren Ziele müssen aber auch die zweckmäßigsten Mittel ausgewählt werden. — e. Opferwilligkeit und vollkommener Gehorsam gegen die kirchlichen Oberhirten und die Gesetze der Kirche, sowohl was die heilige Liturgie, die Spendung der heiligen Sacramente und das gesammte seelsorgliche Wirken, als was das Privatleben betrifft. — f. Geist der

Sanftmuth und Milde, gepaart mit der nöthigen Festigkeit und Energie. Wer sich nicht selbst beherrscht, sondern der natürlichen Leidenschaftlichkeit oder einem unklugen Uebereifer verfällt, reißt nieder, baut aber nicht auf (vgl. Jac. 1, 20). — g. Gutes Beispiel durch ächt priesterlichen, untadelhaften Wandel und durch Eifer für die Werke der Religion und der Barmherzigkeit. Forma facti gregis (1 Petr. 5, 3) müssen die Seelsorger sein und exemplum fidelium (1 Tim. 4, 12; vgl. Tit. 2, 7), wie auch das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 1 De ref.) unter die durch praeceptum divinum dem Seelsorgsclerus aufgelegten Pflichten bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere aufzählt.

6. Die Hirtensorgfalt Christi erstreckt sich auf alle Menschen ohne Ausnahme, und so muß auch der Diener der Kirche und Priester Christi als Seelsorger sich Allen für verpflichtet halten (Röm. 1, 14). Er muß Vater und Führer zum Himmel sein für Kinder und Erwachsene, Unwissende und Gelehrte, Sünder und gottbegnadigte Seelen u. s. w. Selbst die Verstorbenen sind noch Gegenstand seiner Liebe und Sorge, indem er für sie Gebete und das heilige Opfer darbringt, Abläße ihnen zuwendet und ihnen diese Liebesgaben auch von den Gläubigen erbittet. Da aber die verschiedenen Classen von Menschen auch vielfach verschiedene Behandlung und verschiedene Anwendung der allgemeinen Pastorationsmittel erfordern, so gibt es auch verschiedene Arten der Seelsorge. So redet man von Kinderseelsorge, Krankenseelsorge, höherer Seelenleitung u. s. w. Auch hat die Kirche mitunter specielle Seelsorgsämter für einzelne Classen von Personen angeordnet, so ganz besonders das Beichtvateramt für Frauenklöster (s. d. Art. Nonnen IX, 441 ff.). Auch die Militärseelsorge nimmt vielfach eine singuläre Stellung ein. Sie ist entweder zwar dem Ortspfarrer untergeordnet (wenigstens so lange die Truppen in ihren Garnisonen liegen), aber doch in der Weise, daß mit ihrer Ausübung vom Diöcesanbischofe ein Priester des Pfarrclerus betraut wird; oder sie unterliegt einer speciellen, von der allgemeinen Seelsorgsordnung separirten Organisation. Letzteres ist der Fall in Preußen und Oesterreich, in welchen eigene Bischöfe für die Armee aufgestellt sind, von welchen die Militärcuraten ernannt und mit Seelsorge für die Garnisonen betraut werden. Dem Armeebischof (Feldpropst) liegt es auch ob, im Kriegsfalle die Seelsorgsverhältnisse der Truppen zu ordnen. In Staaten, in welchen die Militärseelsorge den Diöcesanbischöfen unterstellt ist, werden nach Uebereinkommen mit der Staatsregierung Feldgeistliche ernannt und deren seelsorgliche Rechte gemeinschaftlich von den Bischöfen festgesetzt (Art. 61 der deutschen Reichsverfassung schließt die Militärkirchenordnung von den nach der preußischen Militärgesetzgebung zu ordnenden Gegenständen aus). Als Feldgeistliche werden im deutschen Reich nächst diejenigen Priester gewählt, welche um geistlichen Amtes willen nicht als Wehrpflichtige zum Dienste mit den Waffen heranzuziehen (Vgl. die im Art. Pastoraltheologie IX, citirten Werke.) [Prune

Segarelli, s. Apostoliker I, 1143 und s cellen IV, 1928 f.

Segen ist, gemäß der Herkunft des W vom lat. signum, zunächst das Kreuzzeichen „segnen" heißt darnach „etwas mit dem K bezeichnen", um es der Erlösungsgnade th zu machen. Im Sprachgebrauche hat sich ab Bedeutung des Wortes sinngemäß dahin erw daß Segen (Segenertheilung) jede durch W oder durch symbolische Zeichen (z. B. Ausbre und Auflegung der Hände) oder auch durch Momente zugleich ausgedrückte Anwünschun göttlichen Gnadengaben bezeichnet, z. B. der S der Eltern, dem (vgl. Eccli. 3, 11) eine beso Kraft zugeschrieben wird. Daneben ist „S aber auch die durch die Handlung des Se angewünschte Gnadengabe selbst und schließl gewissen Wortverbindungen (z. B. Segen G schlechthin soviel wie „Gabe Gottes". S eigentlichen Platz hat der Segen als nicht Anwünschung, sondern zugleich wirksame Ver lung göttlicher Gnaden in der Liturgie. A. T. war es Aufgabe des Priesters, das unter Anrufung Jehova's und Anwendun stimmter Worte (Num. 6, 24) zu segnen. liturgischen Segen des Neuen Bundes gehör Segenswort mit der Anrufung der heiligsten faltigkeit und das Kreuzzeichen, das mit der (Manualsegen) oder einer geheiligten Sache (heiligstes Sacrament, Crucifix, Reliquien, ligenbild) über die zu segnende Person oder gemacht wird. Nur bei dem Segen mit dem heiligsten Sacramente wird, da Christus selb Segnende ist, eine Segensformel nicht gespr Da alle Segensgewalt von Gott kommt, Träger derselben nur derjenige, dem Gott sie theilt und der dem zu Segnenden gegenübe Gottes Stellvertreter erscheint. Der Liturg darum auch mit der Formel: Benedicat te oder mit ähnlichen Worten, und nicht mit Worten: Ego te benedico. Verliehen wir der Kirche die Gewalt zu segnen durch die sterweihe und speciell durch die Salbung der des Priesters (s. Pontif. Rom.: De ordina Presbyteri [ed. typ. I, Ratisbon. 1888, Die Exhortation vor der Weihe hebt unter Vollmachten und Pflichten des Priesters Segnen eigens hervor: Sacerdotem op offerre, benedicere etc. Die größte Se gewalt besitzt der Bischof infolge seiner Con tion und kraft seiner hierarchischen Stellung; die Amtshandlung, die der neu geweihte Bischof in mittelbarem Zusammenhange mit der Feier Consecration vorzunehmen hat, ist die Ertheil des Segens (s. Pontif. Rom.: De con

Electi in Episcopum [ed. typ. I, 89 sq.]). Diesen Erstlingssegen eines Bischofs wie auch den Segen eines neu geweihten Priesters (Primitianen) zu erhalten, betrachten die Gläubigen als eine besondere Gnade. Der Höhere segnet den Niedern (Hebr. 7, 7), der Priester die Laien, und der functionirende Priester auch die ihm Gleichstehenden, welche an dem Gottesdienste theilnehmen. Uebrigens ist nach der kirchlichen Anordnung die Berechtigung zum Segnen auch von der Jurisdiction abhängig; die Segensgewalt des Pfarrers und des auswärtigen Bischofs ist in der Gegenwart des Diöcesanbischofs, die des Bischofs in Gegenwart seines Erzbischofs oder des päpstlichen Legaten, die Aller in Gegenwart des Papstes suspendirt, soweit es sich um das öffentliche und feierliche Segnen handelt und der Obere nicht von seinem Vorrechte absehen will (vgl. Missale Rom.: Ritus celebr. Missam 12, und Caerim. Episc. 1, 4, 4).

Die Ertheilung des Segens ist als liturgischer Act vorgeschrieben am Schlusse der heiligen Messe, nach der Spendung der heiligen Communion, der Firmung und der einzelnen niederen und höheren Weihen, bei den Segnungen, Weihungen und den meisten bischöflichen Functionen. Gestattet ist der Normalsegen am Schlusse des canonischen Officiums (Caerim. Episc. 2, 1, 18 sqq.; 7, 5) und der Volksandachten. Die Stellung, welche die Prim als Morgen- und die Complet als Abendgebet im Tagesofficium einnehmen, bringt es mit sich, daß sie mit dem Segen geschlossen werden, den der Hebdomadar dem Chor oder die Betenden sich selber ertheilen (vgl. d. Art. Benedicite). In der Messe und den Officien für Verstorbene findet ein Segen nicht vor. Der Segen, der durch das mit der Hand gemachte Kreuzzeichen ohne weitere Feierlichkeit gegeben wird, gilt als gewöhnlicher Segen; in dieser Weise segnet der Priester alle, die um seinen Segen bitten, und der Bischof die Gläubigen, die mit ihm verkehren, sowie jeden, der bei den liturgischen Functionen ihm einen Dienst (bei der Handwaschung, Incensation) leistet. Mit dem Kreuzzeichen segnen auch die Gläubigen sich selbst. — Als feierlich gilt der Segen (benedictio solemnis), welcher einer liturgischen Feier eingefügt ist oder eine eigene Function bildet. Ertheilt ihn der Bischof, so wird er mit den Assistenten eingeleitet und mit drei Kreuzzeichen begleitet. Für sich bestehende Functionen sind der Segen nach der Trauung (in der Missa pro sponso et sponsa), der Segen für die Wöchnerin (Rit. Rom. 7, 3), der Segen für Pilger vor und nach der Pilgerfahrt (Rit. Rom. 8, 11. 12) und der Segen für Kranke (Appendix Rit. Rom. et typ. Ratisb. 1884, 63*]); die Ertheilung steht dem Priester zu. Bei festlichen Veranlassungen ertheilt der Papst allen Gläubigen insgesammt (urbi et orbi) feierlich den „apostolischen Segen" (Schilderung dieser Feier bei Card. Wiseman, Erinnerungen an die letzten vier Päpste, Köln 1858, 68 ff.). Auch verleiht er den Bischöfen die Vollmacht, an hohen Festen nach der Pontificalmesse in ihrer Cathedrale den päpstlichen Segen mit Zuwendung des vollkommenen Ablasses zu ertheilen; die Formel dazu steht im römischen Pontificale (ed. typ. Appendix 139). Für Ordenspriester ist die von Benedict XIV. angeordnete Formel im Rit. Rom. 8, 32 enthalten. Der päpstliche Segen, dessen Formular das Rit. Rom. 8, 31 aufweist, gilt für die feierliche Aufhebung des Interdicts; das Formular ist unter Urban VIII. veröffentlicht und von Benedict XIV. in das Rituale eingefügt worden (s. J. Catalani, Rit. Rom. comment. exornatum II, Romae 1757, 129). Seit Benedict XIV. werden die Ordinarien mit dem Rechte der Subdelegation bevollmächtigt, den Kranken den päpstlichen Segen und damit zugleich für den Augenblick des Todes vollkommenen Ablaß (die sog. Generalabsolution; s. d. Art.) zu ertheilen.

Segen heißt auch der kurze Gebetsspruch, mit dem nach vorausgeschicktem Jube Domne (Domine) benedicere (s. d. Art. Benedicere) in der heiligen Messe die Recitation des Evangeliums und im canonischen Officium die Lectionen eingeleitet werden; diese Benediction ist der dem Lector durch ein Segenswort des Officianten ertheilte Auftrag, die Lection vorzutragen. — Segen nennt endlich das Volk kurzweg besonders solche öffentliche Andachtsübungen, bei denen das allerheiligste Sacrament ausgesetzt und der Segen mit demselben ertheilt wird. [K. Schrod.]

Segneri, Paul, S. J., einer der ausgezeichnetsten Kanzelredner und Missionare Italiens, wurde im März 1624 zu Nettuno (am tyrrhenischen Meere) aus einer angesehenen Familie geboren. Seine erste Ausbildung erhielt er im römischen Colleg der Adeligen unter der Leitung der Jesuiten und trat, noch nicht 14 Jahre alt, nach Ueberwindung des Widerstandes von Seiten seines Vaters am 2. December 1637 in deren Gesellschaft ein. Nach vollendetem Noviciat machte Segneri den gewöhnlichen Studiengang mit bestem Erfolge und wurde im 29. Jahre seines Lebens zum Priester geweiht. Nach dem letzten Probejahre erhielt er, seinem Wunsche gemäß, die zweite Classe des Collegs in Pistoja, wo er auch an seinen Fastenpredigten arbeitete. Vorbereitet durch fleißiges Studium der heiligen Schrift und der Kirchenväter, wie auch der Reden Cicero's, trat er dann auf den berühmtesten Kanzeln Italiens auf. Indessen hatte Gott ihn für einen ganz besondern Zweck ausersehen, nämlich zum Missionar in Italien, besonders in Toscana und dem Kirchenstaat, und sicher ist der Erfolg dieser Thätigkeit, welche Segneri von 1665 bis 1692 als Lebensaufgabe betrieb, nicht so sehr in seinem glänzenden Rednertalent als vielmehr in seiner glühenden Gottesliebe und seinem brennenden Seeleneifer zu suchen. Das eigene Beispiel der Buße sollte seine Zuhörer zur Reue stimmen, und wenngleich eine solche Handlungsweise befremdlich erscheinen mag,

so verdienen der Eifer und die Reinheit der Absicht, die den Missionar dabei leiteten, jedenfalls volle Bewunderung. Segneri kannte seine Zeit und den Charakter seiner Zuhörer, und es läßt sich denken, welchen Eindruck das Schauspiel des ehrwürdigen Missionars, der im Feuer der Begeisterung eine Dornenkrone seinem Haupte aufdrückte oder seine Schultern mit der Geißel zerschlug, auf seine Zuhörer machen mußte. Die härtesten Herzen wurden zerknirscht, die heftigsten Feindschaften beseitigt, und der Geist der Buße theilte sich selbst den Zuhörern mit. So konnte man, wie der Bischof von Piacenza an den Ordensgeneral berichtet, bei den Bußprocessionen Schaaren von bekehrten Räubern sehen, mit einem Bußgewande bekleidet und mit Dornen bekränzt, barfuß und schwere Kreuze tragend. Ein anderer Augenzeuge berichtet, nie würde er geglaubt haben, daß Segneri's Missionen von solchem Erfolge begleitet wären, hätte er sich nicht selbst davon überzeugt. Nachdem Segneri so 27 Jahre unermüdlich gewirkt hatte, übertrug ihm Innocenz XII. die Stelle eines Predigers am päpstlichen Hofe und ernannte ihn nach dem Tode Niccolò Pallavicino's auch noch zum Theologen des päpstlichen Gerichtshofes. Allein schon im Sommer des Jahres 1694 wurde Segneri von einer Krankheit befallen, die am 9. December sein verdienstvolles Leben durch einen erbaulichen Tod beschloß. — Die Predigten Segneri's (Il quadragesimale; Le prediche dette nel palazzo apostolico; Panegirici sacri) sind, wie er selbst in den Vorreden zu den Fastenpredigten und den Vorträgen im apostolischen Palaste bemerkt, ohne bedeutende Veränderung so gedruckt, wie sie gehalten wurden. Ihr Werth geht aus den zahlreichen Auflagen hervor, welche sie erlebten (die Fastenpredigten im Italienischen allein über 30). Weitere, auch jetzt noch wegen ihres reichen Inhalts und ihrer praktischen Haltung sehr brauchbare Schriften von ihm sind: Il cristiano istruito (nach der Intention des Verfassers hauptsächlich ein Hilfsmittel für Priester beim Unterrichte des christlichen Volkes; L'incredulo senza scusa (eine populäre Apologetik); Il parroco istruito; Il penitente istruito; Il confessore istruito. Von den ascetischen Schriften Segneri's sind die vorzüglichsten: Il devoto di Maria; La manna dell' anima (Auszug daraus von Paul Segneri S. J., einem Neffen des Auctors, gest. 1713) und die gegen die pietistisch-quietistischen Bestrebungen Molino's gerichtete La concordia tra la fatica e la quiete. Ueber die einzelnen Druckausgaben und Uebersetzungen der vorgenannten Schriften s. de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VII [1896], 1050 ss. (Vgl. noch Massei, Vita del ven. servo di Dio, il P. Paolo Segneri, Venez. 1717; deutsche Uebers. von F. X. Schermer, Regensb. 1838.) [Jos. Späth S. J.]

Segnungen der Kirche, s. Sacramentalien und Segen.

Segor (צֹעַר, Ζόγορα, Σηγώρ), früher **Bala** (בָּלַע) geheißen, im A. T. eine uralte Cananiterstadt in Südpalästina, wird zuerst in der Geschichte Abrahams als ein nahe bei Aegypten gelegener Punkt erwähnt (Gen. 13, 10). Von Sodom lag es nicht weiter, als daß man die Entfernung zwischen Frühlicht und Sonnenaufgang zurücklegen konnte (Gen. 19, 15. 23); es muß also am (damaligen) Südende des Todten Meeres gelegen gewesen sein. Mit Sodoma, Gomorrha, Adama und Seboim bildete es die im Buche der Weisheit (10, 6) erwähnte Pentapolis und war als Glied derselben in den Gen. 14, 2 berichteten Krieg gegen die Euphratmächte verwickelt. Dem Untergange, welcher die anderen Städte traf, entging es auf Bitten Lots, der sich dahin flüchtete (Gen. 19, 20—22), und erhielt wegen des von Lot vorgebrachten Grundes auch den neuen Namen (V. 20). Später wird Segor als der Punkt bezeichnet, bis zu welchem sich das palästinensische Land erstreckt (Deut. 34, 3); es erscheint im A. T. aber als moabitische Stadt (Is. 15, 5. Jer. 48, 34). In der Machabäerzeit gehörte es zeitweilig zu dem von Petra aus regierten Araberstaat (Jos. Antt. 14, 1, 4). Josephus kennt es unter dem Namen Ζώαρα oder Ζοάρ und sagt (B. jud. 4, 8, 4), daß der Asphaltsee sich bis dorthin erstrecke. Zu römischer Zeit lagen darin equites sagittarii indigenae als Besatzung (Not. dignit. ed. Böcking I, Bonnae 1839, 79. 346), vermuthlich um die in der Nähe liegenden fiscalischen Pflanzungen von Balsamstauden und Dattelpalmen zu schützen (Lagarde, Onomast. sacra, 2. ed., 135). Bis in's Mittelalter blieb Segor eine namhafte Stadt und war ein Bischofssitz in Palaestina tertia; auf dem Concil von Chalcedon war Musonius als Bischof von Segor. Im Mittelalter hieß die Stadt Palmeria; ihre Stätte ist seit Robinson Gegenstand der Controverse, da Einige sie am Nordende, Andere am Südende des jetzigen todten Meeres suchen. (Vgl. Raumer, Palästina, 3. Aufl., 239; Merrill, East of the Jordan, London 1881, 233. 236; Palest. Expl. Fund 1885, 178; 1886, 113.) [Kaulen.]

Segusio, Henricus de, s. Heinrich de Segusio.

Sehon (סִיחֹן), im A. T. ein König der Amoriter, welcher den Israeliten bei ihrem Einzug nach Canaan im Ostjordanlande in den Weg trat, war offenbar ein Mann von großer Energie und Thatkraft. Nicht lange vor der Ankunft der Israeliten hatte er, nachdem er aus dem Westjordanlande über den Jordan gekommen war und in Hesebon (s. d. Art.) seine Residenz aufgeschlagen hatte, die Moabiter in einer großen Schlacht geschlagen und südwärts über den Arnon zurückgewiesen (Num. 21, 26). Auch die Ammoniter hatte er bei dieser Gelegenheit weit nach Osten zurückgedrängt, so daß er die ganze Landstrecke zwischen dem Arnon, dem Jordan, dem Jaboc und der Ammonitergrenze beherrschte (vgl. Jos.

13, 27). Als die Israeliten am Arnon angekommen waren und ihn um friedlichen Durchzug ersuchten, bedachte er sich nicht lange und sann nicht, wie Balac, auf Klugheitsmittel, sondern brachte die Antwort mit dem Schwert an der Spitze seiner ganzen Macht. Allein gegen die Amoriter hatten die Israeliten nicht solche Rücksicht zu nehmen wie gegen Edom und Moab; sie lieferten Sehon zu Jasa eine Schlacht, wobei Sehon fiel, und erfochten einen solchen Sieg über die Amoriter, daß das gesammte Land derselben ohne Weiteres von ihnen in Besitz genommen und besiedelt werden konnte (Num. 21, 21—31. Deut. 2, 24—36). Noch viel größer war die moralische Wirkung dieses Sieges, indem nicht bloß die Israeliten durch einen solchen Anfang ihrer Besitzergreifung mit Muth und Zuversicht erfüllt wurden, sondern auch alle benachbarten Völker in Schrecken vor ihnen geriethen (Jos. 2, 10; 9, 10). Das Andenken an diesen Erfolg lebte daher bis zu späten Zeiten fort (2 Esdr. 9, 22. Ps. 134, 11; 135, 19). [Kaulen.]

Seïr (שֵׂעִיר), im A. T. 1. Personenname für den Stammvater des Volkes, welches ursprünglich in den Klüften des spätern Edomiterlandes wohnte und daher Horiter (s. d. Art.) genannt wurde (Gen. 36, 20. 1 Par. 1, 38). 2. Ortsname a. für das spätere Edom oder Idumäa in den Zeiten vor Esau (Gen. 14, 6. Deut. 2, 12). Da der Name dem Charakter des Landes entsprach (vgl. Jos. Antt. 1, 20, 3), so ward es mitunter auch noch so genannt, als die Edomiter daselbst wohnten (Is. 21, 11. Ez. 25, 8), und diese selbst werden ebenfalls filii Seir genannt (2 Par. 25, 11. 14). Der Name bezeichnet das östlich von der Araba (s. d. Art.) liegende Gebirgsland vom todten Meer bis zum älanitischen Meerbusen, welches später auch Gebalene hieß (Lagarde, Onom., 2. ed., 180). b. für eine Oertlichkeit an der Nordgrenze des Stammes Juda (Jos. 15, 10), vermuthlich nach localer Beschaffenheit so genannt. [Kaulen.]

Sekel (Schekel), s. Geld und Gewicht V, 231.

Selbsthilfe, s. Compensation und Nothhilfe.

Selbstmord (suicidium), eine Species des durch das fünfte Gebot des Decalogs verbotenen homicidium (s. d. Art. Mord), heißt in der katholischen Sittenlehre die freiwillig selbstverursachte und direct beabsichtigte Vernichtung des eigenen leiblichen Lebens. Fehlt beim Handelnden die Absicht der Lebensvernichtung, unterläßt er aber ganz freiwillig eine Handlungsweise nicht, von welcher er erkennt, sie könne leicht Ursache des Todes werden, so liegt darin nicht die moralische Qualität des Selbstmordes im engern und strengen Sinne, sondern die moralische Species, welche die Strafrechtstheorien und Strafgesetze als Selbsttödtung

[illegible] Selbstmord ist eine [illegible]
[illegible]chtung des[illegible]
[illegible], und

brechen der schwersten Art. 1. Hat Gott dem Menschen auch das Recht auf das Leben gegeben, so gab er ihm doch nicht unbeschränkte Dispositionsbefugniß darüber; der Mensch hat nur das dominium utile. Vielmehr ist mit dem Rechte auf das Leben wie mit jedem andern Rechte die Pflicht verbunden, es zu gebrauchen zu dem von seinem absoluten Schöpfer und Herrn bestimmten Zwecke und niemals in einer Weise, wodurch dieser vereitelt wird. Endzweck des Lebens ist nun aber nicht irgend ein anderes geschaffenes Gut, weil alle irdischen Güter niederer sind als das Leben und diesem zu dienen haben; dagegen stehen höher als das leibliche vergängliche Leben die Güter des unversiegbaren geistigen und ewigen übernatürlichen Lebens; höherer Ordnung als das Leben des einzelnen Privaten ist auch die Gesellschaft. Zur Erlangung und Sicherstellung dieser höheren Güter muß also das Leben dienen; die directe Selbstzerstörung desselben vernichtet jede Möglichkeit, diesen Zweck zu erreichen. Die That des Selbstmörders schließt also, indem er sich ein Recht usurpirt, das Gott ihm nicht gegeben, die allseitig vollendete Auflehnung gegen Gott und Lossagung von ihm in sich. Er sagt sich los von Gott als dem allmächtigen Urheber des Lebens und daher absoluten Herrn alles dessen, was lebt, indem er die Auflösung in das Nichts und damit absolute Trennung von Gott intendirt und, soweit es möglich ist, auch attentirt; — von Gott, seinem Finalgute, indem er ein geschaffenes Gut, das er verloren hat oder nicht erreichen kann, höher stellt als Gott, gleich als könne Gottes ewiger Besitz es ihm nicht ersetzen, oder ein Uebel, von dem er frei sein will, für ein so großes Unglück hält, daß ihm auch der Besitz Gottes kein Gut mehr sein kann, um dessentwillen es sich lohnt, noch länger zu leben; — von Gott dem Erlöser, welcher mit absolut freier Hinopferung seiner selbst in den Tod uns für sich erkauft hat, auf daß wir ihm leben (Röm. 14, 7—9); — von Gott dem Urheber und Herrn der socialen Ordnung, welcher ihm in dieser seine Stelle angewiesen hat, auf daß er an ihr zum Besten seiner Mitmenschen wirke, so lange es Gott gefällt. So ist der Selbstmord eine Empörung gegen Gott, den einzigen Herrn über Leben und Tod (Deut. 32, 39. Weish. 16, 13), und das umfassendste non serviam, das ein Geschöpf Gott zurufen kann, ein praktischer Atheismus in der höchsten Potenz. — Nicht die vollendete Bosheit wie beim Selbstmorde, aber doch eine ähnliche unerlaubte Disposition über das eigene irdische Dasein ist bei der Selbstverstümmelung vorhanden. Directe Selbstverstümmelung ist in dem einen Falle zulässig, wo die Abtrennung eines Gliedes unumgänglich zur Erhaltung des Leibeslebens nothwendig ist (S. Th. 2, 2, q. 65, a. 1). Daher ist auch Castration unter allen [illegible]länden verwerflich (Bened. XIV, De syn. 11, 7, 3 sqq.), und hat die Kirche schon [illegible] ersten nicänischen Concil die Selbst-

castration mit Irregularität bestraft (vgl. c. 3, X 1, 20).

2. Hinsichtlich der Sündhaftigkeit des Selbstmordes an sich gibt es wenigstens für den Menschen, welcher die positive göttliche Offenbarung gläubig annimmt, kaum eine unüberwindliche und entschuldbare Unwissenheit. Indessen ist eine irrige Anwendung der Wahrheit, es sei tugendhaft und unter Umständen strenge Pflicht, für die Güter höherer Ordnung selbst das Leben zu opfern, möglich. Handlungen, die aus einem solchen Irrthum hervorgehen, sind dann objectiv und materiell im Widerspruch mit dem Sittengesetze, aber nach ihrer formellen Moralität und Imputation sind sie schuldfrei. So wäre es Irrthum, anzunehmen, directe Destruction des eigenen Lebens könne ein Mittel der Buße und Genugthuung für begangene Sünden sein, oder sei erlaubt, um sich vor Sünde zu schützen, oder der Gefahr, welche der Virginität droht, zu entgehen; oder sei ein Martyrium, wenn man sich in der Gewalt derer befindet, die zum Abfall vom Glauben zwingen wollen; oder sie sei nothwendig, um großes Unglück von der Familie, dem Staate oder der Kirche abzuwenden u. dgl. Factisch kann ein solcher Irrthum unter besonders mächtigen Einwirkungen zur sofortigen Hingabe an den Tod drängen; mitunter wird er zum Irrwahne, welcher allmälig die ganze Thätigkeit der Seele auf den Gedanken der Nothwendigkeit, sich das Leben zu nehmen, concentrirt und endlich die Selbsttödtung herbeiführt. Thatsachen der freiwilligen Lebensberaubung, welche die Welt- und Kirchengeschichte rühmend erzählt, sowie diejenigen, deren die heilige Schrift erwähnt, ohne sie zu verurtheilen, sind auf die erwähnten Irrthümer zurückzuführen; so die That des Razias (s. d. Art.). Andere Beispiele, z. B. das Eleazars, der einen Elephanten tödtete mit der größten Wahrscheinlichkeit, dieser werde in seinem Sturze auch ihn zermalmen (1 Mach. 6, 46), oder das Samsons (s. d. Art.), können etwa auch als erlaubte indirecte Selbsttödtung beurtheilt werden (Lugo, De just. et jure, Disp. 10, n. 55). Heilige Jungfrauen, die unter der Gewißheit, sie könnten der Gottlosigkeit nicht anders entrinnen, sich in Wasser oder Feuer oder in einen Abgrund stürzten, haben gewiß nur in heldenmüthiger Liebe der Tugend, manche vielleicht sogar unter höherer Eingebung gehandelt (vgl. Aug. De civ. Dei 1, 26; Thom. Aq., S. th. 2, 2, q. 64, a. 5, ad 4).

3. Außer Selbsttödtungen der letzterwähnten Art bleibt die Selbstvernichtung des eigenen Lebens entschuldbar im Zustande der Unzurechnungsfähigkeit, wie er eintreten kann infolge von hochgradiger Melancholie, Wahnsinn, Gemüthsleiden, welche ihren physischen Grund auch in organischen Fehlern und körperlichen Krankheitszuständen haben können; letztere beruhen mitunter auf Vererbung. Nicht so leicht ist die Frage zu beantworten, ob die Staatsauctorität dem zum Tode verurtheilten Verbrecher befehlen dürfe, daß er das Urtheil an sich selbst vollziehe. De (l. c. Disp. 10, n. 12) sagt in dieser Bezieh Communis hoc negat sententia. Das Souverän von Gott verliehene Recht der T strafe ermächtigt ihn nicht zu dem widernatürl Befehle, daß jemand sich selbst strafe, und in der widernatürlichsten Weise.

4. Die Ursachen freiwilliger und zurechen Destruction des eigenen Lebens sind: Ung und Irreligiosität, welche dem Menschen Verlust eines abgöttisch geliebten irdischen G keine Aussicht auf ein höheres und ewiges lassen, sondern dem Unglücklichen sowohl die G des Glaubens und Vertrauens auf eine all und allgütige göttliche Vorsehung und die nung auf ewige Belohnung geduldigen K tragens als auch die Stärkung durch die natürlichen Gnadenmittel rauben; ferner Le überdruß infolge unersättlicher Hingabe a Sinnenlust und eingetretener Uebersättigun ihren Genüssen. Viel trägt zu der unläugl erschreckenden Zunahme der Selbstmorde in u Zeit die materialistische Literatur namentlich dem Gebiete der Poesie bei. Man denke z. B Goethes „Werthers Leiden" und „Wahlverw schaften" und die moderne Romanliteratur.

5. Die Verwerflichkeit des Selbstmordes vo Sittengesetze hielt jederzeit nur die christliche S lehre, und in vollster Bestimmtheit und Consc aus dem natürlichen und göttlichen Gesetze nu katholische Moraltheologie fest. Selbstmö welche unbußfertig sterben, wurden von jeher die Kirche mit Entziehung der kirchlichen Exe gestraft. Da sie die kirchlichen Gnadenmittel schmähen, ja die vollste Trennung von Gott attentiren, müssen sie als solche behandelt we die nicht mehr zur Einheit mit der Kirche geh So verbietet das zweite Concil von Orleans (c. 15 (Harduin II, 1175) die Annahme Oblationen für sie; das zweite Concil von B (563) c. 16 (Harduin III, 351) erklärt sie kirchlichen Begräbnisses verlustig. Papst Nicola (Resp. ad cons. Bulgar. 98, bei Migne, lat. CXIX, 1013) erklärte, es dürfe für sie heilige Opfer nicht dargebracht werden. B für die allgemeine Anschauung der Kirche aus dem Corpus juris can. c. 12, C. XX q. 5. c. 11, X 3, 28, und für die Gegen Rit. Rom. 6, 2, 3. Auch das weltliche S recht verhängte bis zur Mitte des 18. Jahr derts strenge Strafen über Selbstmörder; gewöhnlicheren waren volle oder theilweise G confiscation und entehrendes Begräbniß. Se verstümmelung, Versuch des Selbstmordes Cooperation zum Selbstmorde wurden gleich strafrechtlich geahndet. Gegenwärtig steht nur Strafe auf der Selbstverstümmelung, wenn geschieht, um sich der Wehrpflicht zu entziehen Dagegen hat der Selbstmord seine Vertheidig gefunden in der Zeit des Heidenthums bei Stoikern, welchen freiwilliges Scheiden aus

ihen als gut und von Gott gewollt, ja als heldenmüthig galt, wenn sich keine Möglichkeit mehr zeigte, in einer der vernünftigen Natur gemäßen Weise oder in der eines Weisen würdigen Ruhe und Unabhängigkeit zu leben (Seneca, Epp. 24. 58 De ira 3, 15. De provid. c. 2. 6). Weiterhin erscheint in der Geschichte der Häresie im 4. Jahrhundert eine Abart der Donatisten, die Circumcellionen (s. d. Art.) und Patricianer (s. d. Art. Circumcellionen), welche, wie von dämonischer Gewalt getrieben, das verdienstlichste Werk darin erkannten, sich das Leben zu nehmen (S. Aug. De haer. ad Quodvultdeum, n. LXIX). Unter den späteren Häretikern begegnen wir gleichfalls manchen der Schwärmerei (s. d. Art.) ergebenen Secten, welche ähnlichen Irrthümern huldigten. Die protestantischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts und ihre späteren Nachbeter machten sich vielfach die alten stoischen Doctrinen zu eigen, oder waren wenigstens sehr schwankend und unbestimmt in ihren Anschauungen über Zulässigkeit des Selbstmordes vom sittlichen Standpunkte aus; so Hugo Grotius, Pufendorf, Barbeyrac, Cocceius u. A. Auch der Jansenist Du Verger de Hauranne (s. d. Art.), Abt von St. Cyran, hält ihn in bestimmten Fällen für erlaubt. Der anglicanische Decan John Donne von St. Paul in London und der englische Skeptiker David Hume (s. d. Art.) sind Vertheidiger des Selbstmords, ebenso in Frankreich Maupertuis, Montesquieu und Rousseau (letzterer schwankend). Die Encyklopädisten (s. d. Art. Diderot) verwerfen ihn wenigstens nicht. Die materialistische Philosophie kann in der höchsten Inconsequenz ihn nicht mißbilligen.

II. Indirect Verlust des Lebens oder eines Gliedes des Leibes oder der Gesundheit herbeiführen (Selbsttödtung), ist unter den von der Moraltheologie festgehaltenen Bedingungen der erlaubten Zulassung des Bösen nicht gegen das Sittengesetz. Diese sind: die Handlung, aus welcher das Böse erfolgt, muß eine pflichtmäßige oder verdienstliche an sich sittlich gute sein; es müssen auch die ebenso sicher gute Folgen bewirkt werden, als die schlimmen zu fürchten sind, und nur auf erstere darf sich die Intention des Handelnden richten; die guten müssen im Vergleich mit den schlimmen von solcher Bedeutung sein, daß man sich verpflichtet sein kann, auf sie zu verzichten, um die andern nicht eintreten zu lassen. Demnach ist es gewiß Sünde gegen das fünfte Gebot, sein Leben durch Ausschweifungen zu gefährden oder sich einer Todesgefahr zu einem Zwecke auszusetzen, der geringern Werth hat als das Leben (so haben z. B. die Päpste Pius V., Gregor XIII. und Clemens VIII. strenge Verbote der Stiergefechte erlassen). Aber es ist gestattet, sich der Todesgefahr auszusetzen, um den Nächsten aus der äußersten Gefahr, das ewige oder auch das leibliche Leben zu retten; der hl. Thomas nennt dieß perfectissimum actum virtutis (In 3 Sent. d. 29, q. 1, art. 5, ad 3), und dieß steht im Einklang mit den Worten Christi Joh. 15, 13. Nicht minder ist es erlaubt, daß jemand es unterläßt, aus einem sittlich guten Motive seine gewohnten Abtödtungen aufzugeben, obgleich er fürchten muß, daß er dadurch sein Leben abkürzt, — oder außerordentlich schmerzliche, kostspielige oder dem Schamgefühle zuwiderlaufende Operationen oder Kuren anzuwenden, durch die er gerettet werden könnte. In diesen Fällen findet auch eigentlich keine selbstverursachte Gefährdung des Lebens statt, sondern es wird nur unterlassen, in besonderer Weise das Leben zu verlängern; zum letztern ist aber niemand verpflichtet, er müßte denn durch Gerechtigkeit oder Pietät obligirt sein, zum Besten bestimmter anderer Personen für Verlängerung seines Lebens Sorge zu tragen. Es ist ferner erlaubt, aus wahren Tugendmotiven einen strengern Lebensberuf zu wählen, durch welchen das Leben schneller verbraucht wird. Ungerechtfertigt wäre es, in unklugem Uebereifer seine Gesundheit zu schädigen, ohne daß höheren Interessen dadurch gedient würde. In wie weit es zulässig ist, zur Zeit der Verfolgung der Christgläubigen sich freiwillig dem Martyrium darzubieten, läßt sich nach den obigen Principien beantworten; eingehend behandelt diese Frage Benedict XIV. (De serv. Dei beatif. 3, 16 et 17). — Vielfach endlich wird es sogar Berufspflicht, zu handeln mit großer Gefährdung des Lebens, so namentlich für den Soldaten, Arzt, Seelsorgspriester.

Kann es aber auch jemals gerechtfertigt werden, nicht bloß das Leben zu gefährden, sondern auch zu einer Handlung oder Unterlassung sich zu entschließen, welche unmittelbare Ursache des Todes sein würde? Als Princip muß unbedingt festgehalten werden: was einer directen Selbstvernichtung gleichkommt, ist unter allen Umständen sündhaft und Selbstmord. Die Beurtheilung jedoch, ob dieß in einzelnen bestimmten Fällen zutrifft, ist nicht immer ohne Schwierigkeit. Beispiele sind unter anderen: das einzige Rettungsbrett, das man im Schiffbruche bereits im Besitze hat, einem Andern überlassen mit der Gewißheit, daß man im nächsten Augenblicke nothwendig ertrinken wird; — im Kriege einen Thurm oder ein Schiff in die Luft sprengen mit der Gewißheit, daß dadurch den Feinden großer Schaden zugefügt wird, aber auch ohne alle Hoffnung, selbst dem Tode zu entrinnen. Es wird von manchen Auctoren die Erlaubtheit der Preisgebung des Lebens auch unter solchen Voraussetzungen vertheidigt, wenn man nur in keiner Weise den eigenen Tod beabsichtigt; die gegentheilige Ansicht ist aber jedenfalls die besser begründete (vgl. S. Alph. Theol. mor. 4, 366; Aug. De civ. Dei 1, 21: nec Samson aliter excusatur ... nisi quia spiritus latenter hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat). Unerlaubt kann es endlich nicht sein, sich, um dem unmittelbaren und gewissen Tode zu entgehen, einer andern Todesursache preiszugeben, neben welcher doch noch nicht alle Möglich-

Sanftmuth und Milde, gepaart mit der nöthigen Festigkeit und Energie. Wer sich nicht selbst beherrscht, sondern der natürlichen Leidenschaftlichkeit oder einem unklugen Uebereifer verfällt, reißt nieder, baut aber nicht auf (vgl. Jac. 1, 20). — g. Gutes Beispiel durch ächt priesterlichen, untadelhaften Wandel und durch Eifer für die Werke der Religion und der Barmherzigkeit. Forma facti gregis (1 Petr. 5, 3) müssen die Seelsorger sein und exemplum fidelium (1 Tim. 4, 12; vgl. Tit. 2, 7), wie auch das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 1 De ref.) unter die durch praeceptum divinum dem Seelsorgsclerus aufgelegten Pflichten bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere aufzählt.

6. Die Hirtensorgfalt Christi erstreckt sich auf alle Menschen ohne Ausnahme, und so muß auch der Diener der Kirche und Priester Christi als Seelsorger sich Allen für verpflichtet halten (Röm. 1, 14). Er muß Vater und Führer zum Himmel sein für Kinder und Erwachsene, Unwissende und Gelehrte, Sünder und gottbegnadigte Seelen u. s. w. Selbst die Verstorbenen sind noch Gegenstand seiner Liebe und Sorge, indem er für sie Gebete und das heilige Opfer darbringt, Ablässe ihnen zuwendet und ihnen diese Liebesgaben auch von den Gläubigen erbittet. Da aber die verschiedenen Classen von Menschen auch vielfach verschiedene Behandlung und verschiedene Anwendung der allgemeinen Pastorationsmittel erfordern, so gibt es auch verschiedene Arten der Seelsorge. So redet man von Kinderseelsorge, Krankenseelsorge, höherer Seelenleitung u. s. w. Auch hat die Kirche mitunter specielle Seelsorgsämter für einzelne Classen von Personen angeordnet, so ganz besonders das Beichtvateramt für Frauenklöster (s. d. Art. Nonnen IX, 441 ff.). Auch die Militärseelsorge nimmt vielfach eine singuläre Stellung ein. Sie ist entweder zwar dem Ortspfarrer untergeordnet (wenigstens so lange die Truppen in ihren Garnisonen liegen), aber doch in der Weise, daß mit ihrer Ausübung vom Diöcesanbischofe ein Priester des Pfarrclerus betraut wird; oder sie unterliegt einer speciellen, von der allgemeinen Seelsorgsordnung separirten Organisation. Letzteres ist der Fall in Preußen und Oesterreich, in welchen eigene Bischöfe für die Armee aufgestellt sind, von welchen die Militärcuraten ernannt und mit Seelsorge für die Garnisonen betraut werden. Dem Armeebischof (Feldpropst) liegt es auch ob, im Kriegsfalle die Seelsorgsverhältnisse der Truppen zu ordnen. In Staaten, in welchen die Militärseelsorge den Diöcesanbischöfen unterstellt ist, werden nach Uebereinkommen mit der Staatsregierung Feldgeistliche ernannt und deren seelsorgliche Rechte gemeinschaftlich von den Bischöfen festgesetzt (Art. 61 der deutschen Reichsverfassung scheidet die Militärkirchenordnung von den nach der preußischen Militärgesetzgebung zu ordnenden Gegenständen aus). Als Feldgeistliche werden im deutschen Reiche zunächst diejenigen Priester gewählt, welche um ihres geistlichen Amtes willen nicht als Wehrpflichtige zum Dienste mit den Waffen heranzuziehen sind. (Vgl. die im Art. Pastoraltheologie IX, 1591 citirten Werke.) [Prüner.]

Segarelli, s. Apostoliker I, 1143 und Fraticellen IV, 1928 f.

Segen ist, gemäß der Herkunft des Wortes vom lat. signum, zunächst das Kreuzzeichen, und „segnen" heißt darnach „etwas mit dem Kreuze bezeichnen", um es der Erlösungsgnade theilhaft zu machen. Im Sprachgebrauche hat sich aber die Bedeutung des Wortes sinngemäß dahin erweitert, daß Segen (Segenertheilung) jede durch Wort oder durch symbolische Zeichen (z. B. Ausbreitung und Auflegung der Hände) oder auch durch beide Momente zugleich ausgedrückte Anwünschung von göttlichen Gnadengaben bezeichnet, z. B. der Segen der Eltern, dem (vgl. Eccli. 3, 11) eine besondere Kraft zugeschrieben wird. Daneben ist „Segen" aber auch die durch die Handlung des Segnens angewünschte Gnadengabe selbst und schließlich in gewissen Wortverbindungen (z. B. Segen Gottes) schlechthin soviel wie „Gabe Gottes". Seinen eigentlichen Platz hat der Segen als nicht bloße Anwünschung, sondern zugleich wirksame Vermittlung göttlicher Gnaden in der Liturgie. Im A. T. war es Aufgabe des Priesters, das Volk unter Anrufung Jehova's und Anwendung bestimmter Worte (Num. 6, 24) zu segnen. Zum liturgischen Segen des Neuen Bundes gehört das Segenswort mit der Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit und das Kreuzzeichen, das mit der Hand (Manualsegen) oder einer geheiligten Sache (allerheiligstes Sacrament, Crucifix, Reliquien, Heiligenbild) über die zu segnende Person oder Sache gemacht wird. Nur bei dem Segen mit dem allerheiligsten Sacramente wird, da Christus selbst der Segnende ist, eine Segensformel nicht gesprochen. Da alle Segensgewalt von Gott kommt, so ist Träger derselben nur derjenige, dem Gott sie mittheilt und der dem zu Segnenden gegenüber als Gottes Stellvertreter erscheint. Der Liturg segnet darum auch mit der Formel: Benedicat te Deus oder mit ähnlichen Worten, und nicht mit den Worten: Ego te benedico. Verliehen wird in der Kirche die Gewalt zu segnen durch die Priesterweihe und speciell durch die Salbung der Hände des Priesters (s. Pontif. Rom.: De ordinatione Presbyteri [ed. typ. I, Ratisbon. 1888, 55]). Die Exhortation vor der Weihe hebt unter den Vollmachten und Pflichten des Priesters das Segnen eigens hervor: Sacerdotem oportet offerre, benedicere etc. Die größte Segensgewalt besitzt der Bischof infolge seiner Consecration und Kraft seiner hierarchischen Stellung; die erste Amtshandlung, die der neu geweihte Bischof in unmittelbarem Zusammenhange mit der Feier seiner Consecration vorzunehmen hat, ist die Ertheilung des Segens (s. Pontif. Rom.: De consecr.

kinden und weltlichen Hange zu Befriedigungen auch die Geschöpfe unter Anmaßung widerrechtlicher Selbstherrlichkeit. Der hl. Gregor (Mor. 31, n. 87) bezeichnet sie als superbia im weiteren Sinne des Wortes und sagt von ihr, sie sei vitiorum regina. Der hl. Bonaventura (Brevil. p. 9) nennt sie in gleichem Sinne unum peccatorum actualium initium. Der hl. Thomas sagt (l. c. q. 77, a. 4), sie sei die Ursache jeder Sünde.

2. „Selbstsucht" im engern Sinne, als Bezeichnung eines engern Kreises sündhafter Neigungen und Verirrungen und gleichbedeutend mit Egoismus, besteht in unberechtigter Geltendmachung der eigenen Person gegenüber den Mitmenschen, welcher zufolge man immer begehrt und sich bemüht, den Vorrang vor den Anderen zu haben, und aus Allem Vortheil für sich zu ziehen, auch unter Mißachtung der Anforderungen der Gerechtigkeit und der Liebe. Dieser Egoismus kennt keine Schonung Anderer, fordert aber für sich jede Rücksicht und erhebt sich mit größter Empfindlichkeit gegen die geringste wirkliche oder eingebildete Kränkung. Der Egoist scheut demnach vor jedem Opfer zurück; er stellt seine eigene Befriedigung über das Gemeinwohl und über Auctorität und Gesetz (diesem gegenüber setzt die Eigenliebe zum Eigenwillen). Ja, der Egoist sucht sich selbst sogar in seinen Tugenden; er erhebt sich schwer zu den reinen Motiven des Handelns (Liebe Gottes und des Nächsten und das eigene übernatürliche Heil); er möchte immer wenigen greifbaren Vortheil für sich finden, und kann sind Ehre vor den Menschen, irdischer Gewinn und alles, was dem sinnlichen Menschen winkt, die mächtigsten und gewöhnlichsten Triebfedern seines Handelns.

II. Der Eigenliebe und Selbstsucht als der Ursache aller Sünde steht die aus Liebe zu Gott geübte Selbstverläugnung als Ausgangspunkt aller Tugendübung gegenüber (vgl. die schönen Worte aus De civ. Dei 14, c. 28: Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec a Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus, conscientiae testis, maxima est gloria). Da aber die Selbstsucht als das Materiale der Erbsünde in jedem Menschen (Maria allein ausgenommen) sich findet, so hat auch jeder die Selbstverläugnung nöthig, nothwendig (vgl. Matth. 11, 12. Joh. 12, 25). Nun nimmt aber die Selbstsucht in jedem eine besonders hervorragende Richtung an, je nach der natürlichen Veranlagung und Disposition der Seele (vgl. Jac. 1, 14; S. Th. 2, 1, q. 82, a. 4, ad 1). Die Selbstverläugnung muß sich daher auch, um ihr Ziel zu erreichen, immer in scharfem Kampfe gegen diejenige Aeußerung der Selbstsucht oder ungeordnete Neigung wenden, welche die Seele als die mächtigste erkennt. Sie muß geübt werden auf Grund richtiger Selbsterkenntniß, zu welcher beständige Ueberwachung und Erforschung seiner selbst unter dem Lichte der göttlichen Gnade führt. Freilich ist gerade die rechte Erkenntniß der schlimmen Veranlagung der eigenen Seele oft das Schwierigste. Die Eigenliebe versteht es, sich zu verhüllen und zu verbergen; es gelingt ihr, dem Unerlaubten den Schein des Unschuldigen, ja sogar des Tugendhaften und selbst des Pflichtgemäßen zu geben. Und selbst wenn man den Feind erkannt hat, ist die Selbstsucht und Eigenliebe nicht verlegen, die nunmehr gegen ihn anzuwendenden Kampfmittel als unnöthig, ungeeignet, unklug darzustellen und sich in ihrem Besitze zu behaupten. Allen diesen Regungen gegenüber muß Selbstverläugnung geübt werden alle Tage; ja es gelingt keinerlei Tugendwerk ohne Ueberwindung und Verläugnung seiner selbst. Denn alle Tugend ist Liebe Gottes oder Liebe des Nächsten oder Liebe seines eigenen ewigen Heiles; keine dieser Arten von Liebe kann sich aber behaupten ohne Kampf gegen die ungeordnete Eigenliebe oder Sinnenliebe. Das sicherste Kriterium, zu erkennen, wie weit man in der Tugend vorangeschritten ist, bleibt der Grad der Selbstüberwindung und der Opferfreudigkeit, den man erreicht hat. Darum ist auch jeder Act der Selbstüberwindung, mag er an sich noch so gering sein, überaus kostbar; er ist ein neuer Fortschritt zum ewigen Ziele. Und gerade durch Treue im Kleinen und durch kleine Opfer erwirbt sich die Seele Muth und Kraft zu immer größeren Opfern, und sammelt sie einen reichen Schatz von Verdiensten. Beharrliche Uebung der Selbstverläugnung disponirt zumeist für die Aufnahme besonderer Gnadenerweisungen, die Gott mit größter Freigebigkeit der Seele zu Theil werden läßt, welche opferwillig sich selbst Gewalt anthut. „Je mehr die Natur zurückgedrängt und überwunden wird, desto größere Gnade wird uns eingegossen" (Nachfolge Chr. 3, 54, 17). Die ersten Gnaden, welche wir im Leben empfangen, bestehen immer in göttlicher Anregung und Hilfeleistung, uns betend zu Gott zu erheben und zugleich den eigenen Willen und das ungeordnete Begehren der Natur zurückzuweisen. Besonders wirksam ist die Selbstüberwindung im Reden, Abtödtung der Zunge. Die inneren Neigungen sammt und sonders ziehen Nahrung aus dem, was man spricht und hört. Wer nicht redet, wenn er sich gerade besonders dazu angetrieben fühlt, hat in der Regel ein fruchtbares Tugendwerk vollbracht. Denn dieser Drang hat fast immer nur das eigene Ich zum Urheber; es ist die Ehrsucht oder Tadelsucht oder gekränkte Empfindlichkeit oder schlimmer Vorwitz oder noch Aergeres, was Befriedigung sucht im Reden und Hören. — Selbstverläugnung im Sinne der innern Abtödtung und die Beherrschung der Sinne und der Zunge sind unumgänglich nothwendig, aber auch möglich für Alle. Nicht jeder kann Werke der äußern Abtödtung üben durch Fasten, nicht Alle

...letztere bis zum Tode, so folgt die Seel... nach auch in den ewigen Frieden. Der ...Bernhard hat Recht, wenn er die Selbst... der Eigenliebe die Hölle des Menschen nennt; sie ...eine irdische und seine ewige Hölle. Darum ist ...die Selbstverläugnung der Grund aller ...Seligkeit in Zeit und Ewigkeit. „Wer überwindet, ...dem will ich zu essen geben vom Baume des Le...bens, welcher ist im Paradiese meines Gottes" (Offb. 2, 7). — Kann man aber sich nicht selbst ...aufgeben und verläugnen, wenn man sich nicht dem ...ungeschaffenen unendlichen Gute, Gott, hingibt, ...und finden wir uns in ihm allein wahrhaft wieder, ...nachdem wir in regem und ernstem Streben nach ...Tugend uns selbst abgestorben sind, so zieht wahre ...Selbstverläugnung ihre Nahrung aus der Liebe ...Gottes. Die Fundamentalmittel aller Selbstverläugnung sind daher Gebet, Andenken an Gott, Betrachtung Gottes, der Werke seiner Liebe, aber auch seiner Gerichte, Beziehung all unserer Werke auf Gott als unsern einzigen Ursprung und Endzweck, Kräftigung unseres ganzen Wesens durch die heiligen Sacramente. Mit allen diesen Mitteln muß unlösbar verbunden sein treue Hingabe an Gottes heiligen Willen und lebendiges Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, in welchem wir selbst in allen Leiden und Trübsalen eine Heimsuchung der Vaterliebe Gottes erkennen, die uns mehr und mehr losmachen will von ungeordneter Eigenliebe und erheben zur allein beseligenden Einigung mit Gott, der unermeßlich reichen Ersatz gibt für alle geschaffenen Güter, welchen die Selbstsucht zugewendet ist. [Pruner.]

Seleucia (Σελεύκεια), in der heiligen Schrift Name des von Seleucus Nicator gegründeten Seehafens für Antiochia. Zum Unterschied von acht anderen Städten, welche nach dem Namen des nämlichen syrischen Königs genannt waren, hieß dieses Seleucia ἡ παραλίαττα (1 Mach. 11, 8); es lag an der Mündung des Orontes und ward auch Pieria wegen des über die Stadt aufragenden Berges Pieria genannt. Von dort segelte der hl. Paulus nach Cypern (Apg. 13, 4). [Kaulen.]

Seleucianer, gnostische Secte in Galatien von ungewisser Zeit, hatten angeblich ihren Namen von ihrem Haupte Seleucus. Nach der Erzählung des Philastrius (Liber de haeresibus c. 55, 56) lehrten in Galatien zwei Häretiker, Seleucus und Hermias, welche folgende Irrlehren aufstellten: Gott sei ein körperliches Wesen, gleich ewig mit ihm die Materie, aus welcher das All geschaffen worden; die Menschenseelen seien nicht von Gott, sondern durch die Engel aus Feuer und Luft erschaffen; das Böse komme bald von Gott her, bald von der Materie. Ferner lehrten sie (die Psalmstelle 18, 6 mißverstehend), Christus habe bei der Himmelfahrt seinen Körper in der Sonne zurückgelassen und komme daher nicht leiblich zur Rechten des Vaters sitzen. Es gebe ein sichtbares Paradies, die Hölle aber sei diese Welt. Die Unsterblichkeit im christlichen Sinne läugneten sie, da

nach ihnen die Auferstehung der Todten in der Fortpflanzung der Kinder bestehe; endlich verwarfen sie die Wassertaufe, weil nach Marcus (1, 8) Johannes des Täufers Nachfolger mit Feuer und dem heiligen Geiste taufen werde. — Diese Sätze haben die größte Verwandtschaft mit der Lehre des Hermogenes (s. d. Art.), der zu Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts lebte und namentlich von Tertullian bekämpft wurde. Deßhalb glaubten Einige, daß Philastrius, der des Hermogenes sonst nirgends im Besondern erwähnt, hier eben seine Lehre berichte; ja Einige halten den daselbst erwähnten Hermias für eine und dieselbe Person mit Hermogenes. Dagegen aber ist zu bemerken, daß manche der obigen Sätze sich mit der Lehre des Hermogenes nicht vereinigen lassen, wie z. B. die Lehre von einem körperlichen Gott und Gott selbst zuweilen Urheber des Bösen sei u. s. w. Es ist daher anzunehmen, daß Philastrius hier von einer eigenen Secte berichtet, die aber wohl nur ein Ableger von Hermogenes ist. — Derselbe Philastrius berichtet (c. 56) weiter, daß Seleucus und Hermias Schüler gehabt, welche Proclianiten (nach Aug. De haeres. c. 60 und nach Praedestin. 1, 60 von Proclinus) und Hermiaten (von Hermias) geheißen. Diese hätten zu den oben erwähnten Irrthümern noch weitere hinzugefügt; u. A. läugneten sie als Doketen die Erscheinung Christi im Fleische. Auch berichtet Philastrius, daß sie sich in Galatien aufgehalten und heimlich viele Leute verführt hätten. Wie viel hieran Wahres sei, ist bei dem Mangel an anderweitigen Nachrichten nicht zu bestimmen. Vgl. Walch, Ketzer-Historie I, Leipzig 1762, 384 ff.) [Gaißer.]

Seleuciden, Nachkommen des syrischen Königs Seleucus I. Nicator, bildeten eine Dynastie, welche das nach Alexanders des Großen Tode entstandene syrische Reich von 281 bis zu seinem Untergange 64 v. Chr. beherrschte. In der heiligen Schrift werden besonders Antiochus II. Theos (Dan. 11, 5 ff.), Antiochus III. der Große (Dan. 11, 11 12), Antiochus IV. Epiphanes (Dan. 11, 21. 1 Mach. 1, 11 ff. 2 Mach. 5, 1 ff.), Antiochus V. Eupator (1 Mach. 6, 15 ff.), Antiochus VI. (1 Mach. 11, 39 ff.) und Antiochus VII. (1 Mach. 15, 1 ff.) angeführt. (Vgl. d. Art. Antiochus I, 962 ff.) [Kaulen.]

Seligenstadt, ehemalige Benedictiner-Abtei am Main, im Bisthum Mainz und der ehemaligen großherzoglich hessischen Provinz Starkenburg, auch **von Seligenstadt**, jetzt Ostermiek, dem ehemaligen Sitze des Bischofs von Halberstadt [s. d. Art.], hieß Anfangs Mülinheim superior zum Unterschiede von Mülinheim inferior, dem heutigen Mühlheim bei Offenbach a. M.; später erhielt es unter den Namen Saligunstat, Selgunstat, Selgenstedt, Seligenstadt. Der Ort war ursprünglich ein Domanialgut, womit Ludwig der Fromme im J. 815 Einhard, den Bauintendanten und Biographen seines kaiserlichen Vaters Karl, belehnte. Durch Otto II. kam die Abtei 980 an das St. Bartholomäusstift zu Frankfurt, 1002 als Schenkung Heinrichs II. an das Bisthum Würzburg, 1063 an das Erzstift Mainz. Die Abtei verdankt ihren Ursprung dem ebengenannten Einhard, welcher mit seiner Gemahlin Emma (Imma) daselbst Wohnsitz nahm. Die von Einhard erworbenen Gebeine der heiligen Martyrer Marcellin und Petrus (s. d. Art. Marcellinus VIII, 655), welche aus den Katakomben zuerst nach Michelstadt im Odenwalde (die hier erbaute Basilika ist noch in Ruinen bei Steinbach im Odenwalde sichtbar) kamen, wurden durch Einhard nach Seligenstadt übertragen und dort in einer noch erhaltenen, für dieselben erbauten Basilika zuerst Weltgeistlichen, dann Benedictinern zur Obhut anvertraut. Nach Emma's Tode (836) wurde Einhard als erster Abt gewählt; als solcher starb er am 14. März 840 (seine und Emma's Gebeine ruhen in einem Sarkophage in der Einhardsbasilika). Ihm folgte Ratleic (839 bis 853), einst sein Schreiber, dann Ludwigs des Deutschen Kanzler (vgl. Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reiches II, 2. Aufl., Leipzig 1888, 432; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 183. 222 f.). Im Jahre 875 fand zu Seligenstadt eine Fürstenversammlung, 1022 eine große Synode (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 671) statt; 1045 erhielt die Abtei das Münz- und Marktrecht. Von hervorragenden Mitgliedern der Abtei aus dem Mittelalter sei genannt der heiligmäßige Mönch Clarus, welcher 1043 starb (s. Potthast, Bibliotheca hist. II, 2. ed., Berol. 1896, 1245); 1150 trat der Bischof Walter von Augsburg, ein Pfalzgraf von Tübingen, als Mönch ein. Im J. 1206 verlieh Papst Innocenz III. dem Abte die bischöflichen Insignien. Schlimme Zeiten kamen im 16. und 17. Jahrhundert, indem das Kloster im Bauern- und 30jährigen Kriege sehr mitgenommen wurde. Bei der Säcularisation (1803) kam Seligenstadt an das Großherzogthum Hessen, dessen Fürst jedoch die Abteikirche der katholischen Pfarrei überließ (1812); Bibliothek und Kostbarkeiten kamen nach Darmstadt. Der letzte Abt, Marcellin II. (Molitor), starb 1815. Besonders zur Ehre gereichten dem Kloster im letzten Jahrhundert Abt Blöchinger, der den Verfasser des Chronicon Gottwicense, Gottfried von Bessel (s. d. Art.), als Professor in's Kloster berief; Joh. Weinkens, Verfasser gelehrter Schriften zur Erläuterung der Klostergeschichte (s. Schunk, Beiträge zur Mainz. Geschichte III, Mainz 1790, 343); zu Seligenstadt starb auch 1782 der P. Joseph Fuchs, Verfasser der „Alten Geschichte von Mainz" (Frankfurt 1771). (Vgl. die Literatur zur Geschichte des Klosters in „Kunstdenkmäler im Großherzogthum Hessen", Kreis Offenbach, herausgeg. von G. Schäfer, Darmstadt 1885, 229. Das Verzeichniß der Pfarrer seit 1635 nebst Urkunden vom 9.—13. Jahrhundert s. in

der Mainzer Monatschrift 1791, 996; andere Urkunden und Zinsregister im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XIII [1888], 607. Ein sehr altes Martyrologium aus Eccardi Seligenstadensia [in der kgl. Bibliothek zu Hannover], herausgeg. vom Unterzeichneten, s. bei Pick, Monatschrift für rhein. Gesch. III [1877], 269; die Recordatio fratrum defunctorum inter monachos Selig. fraternitatem habentium, in den Forschungen zur deutschen Gesch. XIV [1874], 613. Die Annales Seligenst. haben ihren Namen nur von der Provenienz der Handschrift aus Seligenstadt.) [Falk.]

Seligkeit heißt im theologischen Sprachgebrauche der Zustand der Vollendung eines vernunftbegabten Wesens, insofern es seine Vollkommenheit zu erkennen und Genuß in ihr zu finden vermag (S. Thom. Summ. theol. 1, q. 26, a. 1). Etymologisch wird das deutsche „selig" (althd. sâlig) gerne mit sollus, ὅλος, ganz, in Verbindung gebracht; das lat. beatus ist verwandt mit bene; das griech. μακάριος (μάκαρ) wird jetzt von der Wurzel μακ, lang sein (vgl. μακρός), abgeleitet, zu welcher auch das lat. mactus gehört; das im Alten Testament entsprechende Wort אָשַׁר geht auf einen Stamm zurück, der als Verbum die Bedeutung „gehen, vorwärts gehen, gelingen" hat und dem das assyr. ašur, „einem Heil widerfahren lassen", entspricht.

I. Erläuterung des Begriffes der Seligkeit in Bezug auf Gott und die Geschöpfe. — 1. Seligkeit in der oben angegebenen Bedeutung kommt vor Allem und im höchsten Grade Gott zu; er ist ja die höchste Vollkommenheit und die höchste Vernunft; er ist „der Selige und einzig Mächtige" (1 Tim. 6, 15). Wenn Gott daneben nach dem freien Rathschlusse seiner Güte, der es eigen ist, von der innern Fülle nach Außen mitzutheilen, durch sein allmächtiges Wort andere vernünftige Wesen aus dem Nichts in's Dasein gerufen und sie zur Theilnahme an seiner Seligkeit bestimmt hat, so ist doch alle Seligkeit, wo immer sie sich außer Gott findet, nur ein Abbild und ein Ausfluß der göttlichen Seligkeit (vgl. Theodoret. In Ps. 1, 1, bei Migne, PP. gr. LXXX, 867). — 2. Der erste und höchste Zweck des göttlichen Schaffens (vgl. d. Art. Schöpfung X, 1862 ff.) war die eigene Verherrlichung; dieselbe wird bewirkt, indem die verschiedenen Geschöpfe die mannigfaltigen göttlichen Vollkommenheiten in sich ausprägen und zur Darstellung bringen (objective Ehre Gottes); indem besonders die vernünftigen Wesen Gott erkennen und anerkennen und ihm als dem höchsten Gute, dem ewigen Lohne und dem obersten Herrn in Liebe, Freude und Gehorsam sich hingeben (formelle Ehre Gottes). Damit ist dann von selbst gegeben, daß die Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe ebenfalls Zweck der Schöpfung ist. Diese Seligkeit besteht ja in nichts Anderem als in jener Erkenntniß und Liebe, welche auch die (formelle) Ehre Gottes ausmacht. Natürlich ist aber diese Seligkeit von Gott an erster Stelle gewollt als Gut Gottes, als seine Verherrlichung; erst an zweiter Stelle als Gut der Geschöpfe, als ihre Seligkeit. Denn Gottes unendliche Heiligkeit will Alles aus den edelsten Beweggründen, will Alles wegen des höchsten Gutes, das er selbst ist. Nichtsdestoweniger ist, wie die Theologen betonen, die Liebe Gottes gegen uns eine durchaus uneigennützige und die Liebe des reinsten Wohlgefallens, da er ja von unserer Seligkeit keinen eigentlichen innern Nutzen hat, sondern nur äußere Ehre, während aller Nutzen auf unserer Seite liegt. — 3. Auch die Seligkeit des Menschen ist also der Zweck, um dessentwillen Gott ihn geschaffen hat, und gerade sie wird in der heiligen Schrift mit Vorliebe erwähnt. Theodoret (l. c. 868) findet es mit Recht bedeutungsvoll, daß der gottbegeisterte Sänger des Alten Bundes seine Gebete und Lieder eröffnet mit dem Gedanken der Seligkeit (Ps. 1, 1); mit demselben Gedanken beginne auch das Evangelium des Neuen Bundes, indem der göttliche Lehrer auf dem Berge Galiläa's seine Belehrungen mit den sogen. acht Seligkeiten anhebe (Matth. 5, 3 ff.). Diese Seligkeit ist nach der obigen Erklärung unser vollendetes Gut; sie ist ein Zustand, in welchem uns nichts mehr zu wünschen übrig bleibt, also nach der landläufigen Auffassung ein Zustand, worin man von jedem Uebel frei und zugleich im Besitze alles Guten ist. Deßhalb definirt sie Boethius als „einen durch den Besitz alles Guten vollkommenen Zustand" und Gregor von Nyssa als „den Inbegriff alles Guten, wo nichts fehlt, was man wünscht" (Boeth. De consol. phil. 3, pros. 2; Greg. Nyss. Orat. I De beatit., bei Migne, PP. gr. XLIV, 1196). Zur Seligkeit gehört nach dem hl. Thomas der Besitz alles Guten, das der Mensch von Natur aus ersehnt; die Abwesenheit jeglichen Uebels, denn diese gehört zu den Gütern, welche unsere Natur erstrebt; die Gewißheit der beständigen Dauer dieses Zustandes, weil die Furcht vor einem möglichen Verluste der Seligkeit ein großes Uebel wäre (S. theol. 1, 2, q. 5, a. 4). Damit stimmt der hl. Augustinus überein, wenn er definirt (De trinit. 13, 5): Selig ist, wer alles hat, was er wünscht, und nichts Verkehrtes wünscht. In etwas Verkehrtem, in einem scheinbaren Gute, das der Mensch will im Widerspruche mit seiner gesunden Natur, kann ein reiner, vollkommener und beständiger Genuß nicht gefunden werden; da wir für das Wahre und Gute geschaffen sind, wird uns das Schlechte und Unwahre stets abstoßen oder wenigstens nicht auf die Dauer fesseln können.

II. Erreichbarkeit der Seligkeit für den Menschen 1. im irdischen Leben. Eine eigentliche und vollkommene Glückseligkeit wird auf Erden nicht gefunden. Es ist nur eine unvollkommene Seligkeit, welche der Mensch hienieden besitzen kann. Sie besteht darin, daß wir durch ein Leben nach dem Geiste uns die Anwart-

haft auf die zukünftige, vollkommene Seligkeit ordnen und so dieselbe der Hoffnung nach schon jetzt besitzen („in der Hoffnung freudig"; Röm. 12, 12); sie ist also ein Vorgeschmack der vollkommenen Seligkeit des Himmels. Gleich der letztern kann sie auch schon ein Besitz Gottes genannt werden, nämlich ein Besitz durch Erkenntniß, wirksame Liebe und heilige Freude. So enge aber auch diese Verbindung mit Gott in ihren verschiedenen, oft außergewöhnlichen Graden und Stufen werden mag (vgl. d. Art. Mystik), so bleibt sie doch stets weit entfernt davon, unser vollkommenes Glück zu sein. Hienieden wird der Mensch nie alle, auch die berechtigtsten Wünsche befriedigt sehen, nie von allem Uebel frei sein, nie Gewißheit über die Beständigkeit seines Glückes besitzen (S. theol. 1, 2, q. 5, a. 3). — 2. im andern Leben. Die Doppelfrage, ob eine wahre und vollkommene Seligkeit überhaupt möglich und ob sie dem Menschen wirklich in Aussicht gestellt ist, wird von Vernunft und Glaube bejahend beantwortet. Alle Menschen ohne Ausnahme haben einen in ihrem Wesen begründeten und deßhalb unveränderlichen Trieb nach bleibender Glückseligkeit. Dieß bezeugt die Erfahrung. Der Anblick der unvollkommenen Güter um uns weckt ganz von selbst die Vorstellung eines vollkommenen Glückes; diesen Zustand kann man aber nicht denken, ohne ihn zu wünschen. Deßhalb hat die Philosophie von jeher das Vorhandensein dieses Antriebes constatirt (Aug. De trin. 13, 3. 4). Es ist nun unmöglich, daß diesem Triebe nicht die vollkommene Seligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche; denn ein Naturtrieb kann niemals unwahr sein. Deßhalb sehen wir auch die Denker der Vorzeit nicht bemüht, zu beweisen, der Glückseligkeitstrieb könne nicht unwahr sein. Das setzten sie als selbstverständlich voraus und fragten bloß, welches unter so vielen Gütern der Gegenstand seiner Seligkeit sei (vgl. hierüber Hontheim, hist. theodicaeae, Friburg. 1893, n. 362 sqq.). Die Erreichbarkeit der vollkommenen Glückseligkeit ergibt sich auch aus der Nothwendigkeit einer entsprechenden Sanction des Sittengesetzes, die darin besteht, daß dem Tugendhaften die Seligkeit als Lohn zufällt. Dasselbe folgt aus der Uebereinstimmung aller Völker, welche darthut, daß es sich um einen Satz handelt, welchen die Stimme der Natur lehrt, und der somit nicht irrig sein kann. Die heilige Schrift lehrt die Erreichbarkeit der vollkommenen Seligkeit in der Weise, daß sie dieselbe als den Lohn darstellt, welcher den Auserwählten bereitet ist von Anbeginn der Welt und den sie sicher erlangen werden (Matth. 25, 34. 46).

III. Gegenstand der Seligkeit. In der Seligkeit kann man zwei Elemente unterscheiden: den Gegenstand derselben oder das Gut, durch den Besitz wir glücklich werden (die objective Seligkeit), und den Besitz dieses Gegenstandes (die subjective oder formelle Seligkeit). Die Frage nach dem Gegenstande der Glückseligkeit hat außerhalb der geoffenbarten Religion die verschiedenste Beantwortung gefunden. Die volksthümlichen Ansichten darüber finden sich in den Mythen der einzelnen Völker niedergelegt (vgl. dazu Edmund Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Jena 1877 [mit weiteren Literaturangaben]; Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele, Freib. 1878 [6. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach]). Auch für die Philosophen war die Frage nach dem Gegenstande der Glückseligkeit stets ein beliebtes Thema (vgl. Lactant. Divin. Instit. 3, 7; Cathrein, Moralphilosophie I, 2. Aufl., Freib. 1893, 98). Es ist klar, daß kein geschaffenes, endliches Gut Gegenstand der Glückseligkeit sein kann; das läßt sich leicht im Einzelnen zeigen von dem Reichthum, der Ehre und den übrigen irdischen Gütern. Aber auch ohne diesen Umweg zu machen, begreift man, daß die über alles Endliche hinausgehende Fähigkeit des Erkennens, Liebens und Begehrens bei einem beschränkten Gute nicht stehen bleiben, in ihm keine volle Befriedigung finden kann. Es gibt also eine unendliche Wahrheit und Gutheit, deren Erkenntniß und Liebe unsere Seligkeit ausmacht (vgl. Aug. Confess. 1, 1). Zudem ist es Gott auch seiner Ehre schuldig, daß er die vernünftigen Geschöpfe, welche ihn zu erkennen vermögen, auf sich als ihren letzten Zweck hinordnet, in dem allein sie ihr Glück finden. Endlich ist die Seligkeit des Menschen seine höchste Vollkommenheit; durch sie gelangt er also zur größten ihm möglichen Gottähnlichkeit. Diese erreicht aber der Mensch in der Erkenntniß und Liebe Gottes, wodurch sein Leben dem göttlichen Leben am nächsten tritt. Gegenstand dieser Erkenntniß und Liebe und somit Gegenstand der Seligkeit ist Gott. Das ist auch das Resultat, welches sich aus den Aufschlüssen ergibt, die in der heiligen Schrift bezüglich der Seligkeit geboten werden (vgl. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. Test., Freiburg 1890).

IV. Die übernatürliche Seligkeit. 1. Begriff und Existenz derselben. Der Mensch ist dazu bestimmt, nachdem er diese Erde verlassen hat, in einem zukünftigen Leben in die innigste Gemeinschaft mit Gott zu treten durch Erkenntniß und Liebe. Diese Gemeinschaft mit Gott kann eine zweifache sein, und demgemäß müssen wir eine natürliche und eine übernatürliche Seligkeit unterscheiden. Von Natur ist jedes vernünftige Geschöpf und speciell der Mensch Diener und Knecht Gottes; er steht ihm unendlich fern und vermag ihn nur mittelbar nach Analogie der geschöpflichen Dinge zu erkennen. Allein Gott hat aus dem freiesten Entschlusse des Uebermaßes seiner Liebe, ohne daß wir irgendwie (auch unter Voraussetzung der Schöpfung) darauf den geringsten Anspruch hatten, uns als Söhne adoptiren wollen, damit wir, wie der ewige Sohn Gottes, den wir in der heiligen Dreifaltigkeit anbeten, zur unmittelbaren Er-

kenntniß Gottes gelangen (vgl. d. Art. Anschauung Gottes). Wir sind also berufen zu einer wahrhaft übernatürlichen Erkenntniß Gottes und damit zu einer übernatürlichen Liebe, zu einem übernatürlichen Genusse Gottes, zu einer übernatürlichen Seligkeit. Durch diese wird der natürliche Glückseligkeitstrieb nicht bloß in genügender Weise befriedigt, sondern weit hinaus über jedes Maß und Verhältniß, über jedes natürliche Streben und Sehnen erfüllt und überfüllt (vgl. 1 Cor. 2, 9). Die natürliche Seligkeit, welche in den einzelnen Menschen verschiedene Grade entsprechend den verschiedenen auf Erden erworbenen Verdiensten haben würde, kommt dem gegenüber nicht mehr in Betracht, da an ihre Stelle in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge die übernatürliche Anschauung Gottes getreten ist; nur den Kindern, welche ohne persönliche Fehltritte wegen Mangels der Taufe in der Erbsünde hinscheiden, wird im Jenseits ein Zustand zu Theil, welcher der Sache nach eine vollkommene natürliche Seligkeit darstellt (vgl. d. Artt. Erbsünde IV, 768 f. und Limbus).

2. Wesentliche Seligkeit und Wesen der Seligkeit. Wie in der natürlichen, so ist auch in der übernatürlichen Ordnung Gott der Gegenstand unserer Seligkeit. Damit er uns wirklich beselige, muß er in Verbindung mit uns treten, und diese Verbindung geschieht, wie oben gesagt, durch Bethätigung des höhern Lebens in Beziehung auf Gott. Jene Thätigkeiten bilden die sogen. wesentliche Seligkeit. Es sind Acte der Erkenntniß, der Liebe und der Freude. Die Erkenntniß, welche mit Gott verbindet, ist in der gegenwärtigen Ordnung die übernatürliche, klare und unmittelbare Anschauung Gottes. Aus ihr ergibt sich nothwendig die uneigennützigste Liebe des Wohlwollens gegen Gott, so daß der Selige Gott als seinem Freunde alles Gute in reinster Anhänglichkeit wünscht. Weil der Wille seinem Wesen nach das Gute sucht und das Uebel flieht, ist es undenkbar, daß der Mensch das unendliche Gut klar erkenne und doch nicht liebe, da Gott zugleich das reinste Gut ist und sowohl an sich als für den Seligen unter keiner Rücksicht als Uebel erscheinen kann. An dritter Stelle folgt dann die Freude über den Besitz Gottes. Denn naturnothwendig findet das Leben Genuß an seiner Bethätigung; je vollkommener diese ist, desto größer ist der Genuß an ihr. Anschauung und Liebe Gottes sind die denkbar höchsten Lebensthätigkeiten; sie sind deßhalb auch die genußreichsten. Dieser Genuß ist aber zugleich eine Freude über das eigene Gut, insofern es das eigene ist, und daraus folgt, daß in dem Seligen außer der Liebe des Wohlwollens auch die uneigentliche Liebe sich findet, welche Gott liebt als die Quelle des eigenen, menschlichen Glückes. Ist diese Liebe auch nicht der höchste Act, dessen der menschliche Wille fähig ist, so ist sie doch eine sehr große Vollkommenheit, ist dem Menschen durchaus natürlich, enthält absolut nichts Verkehrtes und ist dem Stande der Seligkeit ganz angemessen. Selbstverständlich verbindet sich im Seligen mit der Freude über das eigene Glück die Freude der wohlwollenden Liebe gegen Gott, indem er sich über die Seligkeit Gottes, welche er anschaut, freut, eben weil sie das Glück Gottes ist, den er liebt. Es sind demnach fünf Acte, welche die wesentliche Seligkeit ausmachen: Anschauung Gottes, zwei Arten von Liebe und zwei Arten von Freude. — Die Theologen haben sich oft eingehend mit der Frage befaßt, welcher von diesen fünf wesentlichen Acten der Seligkeit das Wesen derselben ausmacht. Das Wesen der Seligkeit bilden, wie sich aus dem Begriffe des Wesens überhaupt ergibt, jene inneren Elemente derselben, welche gleichsam die erste Wurzel sind, aus der alle übrigen Elemente naturgemäß und mit Nothwendigkeit resultiren. Darnach scheint es klar, daß die Anschauung Gottes (s. d. Art.) allein das Wesen der Seligkeit ist; denn aus ihr folgen Liebe und Freude. Auch in einem andern Sinne muß die Anschauung allein als Wesen der Seligkeit gelten. Sie ist nämlich dasjenige Element, durch welches der Stand der Vollendung sich vom Stande der Prüfung unterscheidet. Hienieden besitzt der Mensch bereits die Liebe; es fehlt ihm nur die klare Erkenntniß der Seligen, die Anschauung.

3. Eigenschaften der Seligkeit. Als wichtigste Eigenthümlichkeit (Proprietät) der Seligkeit pflegt mit Recht hervorgehoben zu werden ihre Beständigkeit. Diese Eigenschaft kommt der Seligkeit mit innerer Nothwendigkeit zu; denn Seligkeit ist undenkbar ohne Gewißheit der Dauer; diese Gewißheit aber setzt Beständigkeit der Seligkeit voraus. Beseligende Erkenntniß, sobald sie wirklich beseligend ist, enthält also eine in ihr liegende, von Gott ihr eingeprägte Beziehung auf den Willen Gottes, sie zu erhalten. — Die Beständigkeit der Seligkeit äußert sich darin, daß Erkennen und Lieben nicht bloß der Anlage nach oder habituell stets auf Gott gerichtet, sondern selbst continuirlich sind, da jede Unterbrechung als Uebel empfunden werden müßte. Im Besondern schließt die Beständigkeit als weitere Proprietät der Seligkeit die Unsündlichkeit ein; denn durch die schwere Sünde würde die Seligkeit verwirkt und mithin aufgehoben; auch liebt der Selige Gott nothwendig mit ganzem Herzen und kann sich also nicht durch die Sünde von ihm abkehren oder überhaupt in den geringsten Gegensatz zu den Gesetzen der Liebe stellen.

4. Die accidentelle Seligkeit. Zu der wesentlichen Seligkeit tritt die accidentelle hinzu. Jene besteht in den oben aufgezählten Thätigkeiten der Seele in Bezug auf das ihr gegenwärtige unendliche Gut; diese wird gebildet durch Güter, welche der wesentlichen Seligkeit als nothwendige oder angemessene Ergänzung beigegeben werden. Dieselben bilden aber nicht eine besondere Quelle der Seligkeit in dem Sinne, als ob Gott nicht genügte, uns zu beglücken; sie sind dem

Genusse Gottes durchaus untergeordnet, sie sind ... Ueberfließen der Anschauung Gottes, eine Offenbarung derselben nach allen Seiten der beseligten Creatur. Man unterscheidet dabei Güter der Seele, Güter des Leibes und äußere Güter. Als Güter der Seele bleiben mancherlei Anlagen des gegenwärtigen Lebens: die heiligmachende Gnade, die Gaben des heiligen Geistes, die übernatürlichen Tugenden, der Charakter der Taufe, Firmung und Weihe in denjenigen, welche auf Erden diese Sacramente empfangen haben (die Charismata, z. B. die Gabe der Prophetie, verschwinden). Wenn auch manche von den sittlichen Tugenden sich nicht mehr im ganzen Umfange, den sie auf Erden hatten, bethätigen können, so bleiben ihnen doch noch gewisse Functionen. Die Tugend der Mäßigung z. B. hat keine Begierlichkeit mehr zu bekämpfen; sie freut sich aber über die Handlungen, welche sie in diesem Leben geübt, wegen der ihnen eigenthümlichen Ehrbarkeit. Nach Suarez bleibt die Tugend der Hoffnung (s. d. Art.) der Qualität nach, aber nicht mehr als formelle Hoffnung eines abwesenden Gutes, sondern zur Uebung des Actes der uneigentlichen Liebe gegen Gott; nach anderen Theologen verschwindet die Hoffnung gänzlich, wie das nach allgemeiner Ansicht der Fall ist mit dem Glauben, der in Schauen übergeht. Sicher aber bleibt die Liebe. — Im Zustande der Seligen ist kein Irrthum. Sie können zwar Wahrscheinlichkeitsurtheile bilden; aber dabei behaupten sie nie die Sache selbst, sondern nur den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit, so daß kein Irrthum eintreten kann. Auch wissen sie alles, was sie zu wissen begehren und was ihnen zu wissen irgendwie nöthig ist. Von den geschaffenen Dingen haben die Seligen eine dreifache Erkenntniß. Vieles offenbart sich ihnen in der Wesenheit Gottes, welche sie anschauen. Vieles erkennen sie auch die Species, welche sie in diesem Leben erworben haben. Vieles wissen sie auch (wenigstens ist das die gewöhnlichere und besser begründete Ansicht der Theologen) durch eigens eingegossene Bilder; denn diese Erkenntnißbilder gehören zur naturgemäßen Ausstattung des Verstandes zu gehören, welche die Menschen im Allgemeinen auf Erden nicht erwerben können und deshalb durch göttliches Eingreifen ergänzt werden. Manches erkennen also die Seligen in zweifacher Weise: in der Wesenheit Gottes und durch eingegossene Species (cognitio matutina und vespertina; vgl. Aug. De genes. ad lit. 4, 22, 39). Wenn auch die auf Erden erworbene Kenntniß bleibt, so werden doch die ihr hienieden anhaftenden Mängel beseitigt; Irrthümer werden berichtigt; Meinungen und Zweifel dringen zur Gewißheit durch; dunkles Erkennen wird klar; natürliches Wissen geht das auf dem Glauben beruhende übernatürliche Wissen zur Einsicht über. — Im Willen der Seligen ist keine Traurigkeit, keine ungeordnete Neigung, keine Schwierigkeit in Uebung der Tugend. Alle Wünsche sind befriedigt. Auch ist jeder Selige zufrieden mit dem Grade der Herrlichkeit, den Gott ihm nach seinen Verdiensten verlieh, selbst wenn er sieht, daß andere einen höhern Grad einnehmen; sein Wille ist eben ganz gleichförmig dem Willen Gottes. — Ueber die Güter des Leibes und damit zusammenhängende Fragen ist der Art. „Auferstehung des Fleisches" zu vergleichen. An äußeren Gütern sind zu nennen: der Umgang mit der Menschheit Christi, den Engeln und Heiligen; die Herrlichkeit der himmlischen Wohnung und der ganzen Schöpfung, wie sie besonders nach der Vollendung der Zeiten sein wird.

5. Die sogen. dotes der Seligen. In der übernatürlichen Seligkeit vereinigt sich der Mensch auf's Innigste mit Christus. Dieser unauflösliche Bund zweier menschlichen Naturen wird von den Theologen im Anschlusse an die heilige Schrift (Offb. 19, 7; 21, 2) als mystische Ehe bezeichnet, so daß die Seele mit dem Gottmenschen als ihrem Bräutigam verbunden erscheint. Dementsprechend redet man auch von einer Mitgift, den dotes, wodurch die Seele zur Verbindung mit Christus gebührend ausgestattet und vorbereitet wird. Man zählt außer den vier dotes des Leibes (vgl. d. Art. Auferstehung des Fleisches I, 1600 f.) drei dotes der Seele auf, welche den theologischen Tugenden des Erdenlebens entsprechen. Dem Glauben entspricht die Anschauung oder vielmehr das sie vorbereitende lumen gloriae. Der Liebe entspricht die delectatio, d. h. der Habitus der Liebe, insofern er den Seligkeitsgenuß vermittelt. Der Hoffnung entspricht der Besitz (comprehensio), welcher hier nichts Anderes bezeichnet als die Verbindung von lumen gloriae und delectatio. Im Einzelnen sind übrigens die Meinungen der Theologen über comprehensio und delectatio sehr getheilt (vgl. S. Thom. Summ. theol. Supplem. q. 95).

6. Verschiedenheit der Seligkeit. Die Seligen sind nicht gleich an Herrlichkeit. Zunächst hat die wesentliche Seligkeit, speciell die Anschauung Gottes, verschiedene Grade, je nach den auf Erden erworbenen Verdiensten. Aber auch die accidentelle Seligkeit zeigt Verschiedenheit. Hierhin gehört zunächst die dreifache Aureola sanctorum (s. d. Art.). Im Anschluß an Matth. 13, 23 unterscheiden außerdem manche Theologen einen dreifachen fructus: den dreißigfältigen für die Eheleute, welche standesgemäße Keuschheit geübt haben; den sechzigfältigen für die Wittwen, welche in der Zeit der Wittwenschaft die geziemende Enthaltsamkeit gepflegt; den hundertfältigen für die vollkommenen Jungfrauen. Unter diesem fructus ist, sagen sie, eine besondere accidentelle Freude zu verstehen. Andere Theologen verstehen aber, und wohl richtiger, die Worte Christi einfach von den verschiedenen Graden der Heiligkeit und wesentlichen Seligkeit, welche das Wort Gottes in den Menschen erzeugt (vgl. S. theol. Suppl. q. 96, a. 3—4; Suarez, De ultimo fine disp. 11, sect. 3, n. 5).

V. Seligkeit und Sittlichkeit. Zum Schlusse sind noch einige Bemerkungen über die Be-

deutung der Glückseligkeitsidee für das freie und sittliche Handeln des Menschen beizufügen. 1. Jede freie Handlung geht interpretative auf die Seligkeit als ihr letztes Ziel; denn wenn der Wille sich in Bezug auf ein Object bethätigt, so ist durch die den höheren Acten eigene Reflexion diese Willensthätigkeit selbst gewollt, und der Wille findet Freude an seiner Thätigkeit und dem von ihr gesuchten Gegenstande als an seinem Gute. So geht der Wille, wenigstens nebenbei, stets auf etwas, wodurch wir unser Begehren theilweise zu sättigen hoffen. Diese theilweise Sättigung ist aber ihrem Wesen nach und gemäß der Absicht der Natur, mag der Handelnde daran denken oder nicht, ein Schritt zur vollen Sättigung, zur Seligkeit. Diese interpretative Bezweckung der Seligkeit findet sich indeß anders in den sittlich guten, anders in den verwerflichen Handlungen. Jene bringen in Wahrheit der Seligkeit näher, diese nur scheinbar; jene gehen auf die volle Befriedigung, insofern sie wirklich in Gott gefunden werden kann, diese auf die Seligkeit, insofern sie irrthümlich und verkehrterweise außer Gott gesucht wird; jene gehen auf den wahren Gott, diese auf ein Idol, das göttlich oder Seligkeit bringend erscheint. Denn der Sünder trennt in seinem verkehrten Begehren das, was objectiv unzertrennlich ist: Gott und Seligkeit. Die Seligkeit sucht er, gegen Gott lehnt er sich auf. Der Sünder sucht Gott nicht der Gesinnung nach, aber doch gewissermaßen der Sache nach, insofern er die Seligkeit sucht, die nur bei Gott ist. — 2. Zu einer sittlich guten Handlung ist nicht erforderlich, daß der Mensch klar an die Seligkeit und Gott denke und so ganz ausdrücklich seine Handlung auf das letzte Ziel beziehe. Es genügt, zu erkennen, die Handlung sei angemessen für die Seele, den Leib oder die äußeren Güter, sie sei auch nicht unerlaubt, d. h. dem Menschen als vernünftigem Wesen widersprechend. Indem die Handlung auf Grund dieser Erkenntniß vollzogen wird, ist sie virtuell, wenn auch noch so dunkel und implicite, auf Gott bezogen, durch dessen Willen und Auctorität die Regel der Vernunft ihre bindende Kraft hat. Die dunkle Gotteserkenntniß, welche nöthig ist, um mit wirklichem Pflichtgefühle zu handeln, erwirbt sich der Mensch schlußweise mit größter Leichtigkeit, sobald er zu den Jahren der Unterscheidung zwischen Gut und Bös gelangt ist (vgl. Hontheim l. c. n. 391 sqq.). — 3. Die Beziehung unserer Handlungen auf die Seligkeit thut der Reinheit der Tugend keinen Eintrag, wie manche stoische Systeme behaupten, mit denen man in besonders tugendleeren Zeiten und Kreisen zu paradiren pflegt. Denn es ist ein durchaus sittlich guter Act, aus uneigentlicher Liebe gegen Gott, d. h. wegen der Hoffnung auf Seligkeit, die Tugend zu üben, sofern man nur jede Anhänglichkeit an die Sünde ausschließt und (wenigstens implicite) bereit ist, die Tugend auch dann nicht zu verletzen, wenn sie die Aussicht auf Lohn verlöre. Die begehrliche Liebe kann sehr wohl mit der reinsten Liebe des Wohlwollens gegen Gott verbunden sein, wenn auch im einzelnen Falle der Mensch oft nicht zu diesem höchsten Motive fortschreitet. Wir brauchen eben nicht immer jede Tugend und gerade die vollkommenste zu üben, sondern wir üben bald diese bald jene, je nachdem die Umstände es verlangen und wir uns angeregt fühlen. Die uneigentliche Liebe ist ferner eine sehr gute Vorbereitung auf die vollkommene, weil sie das größte Hinderniß derselben, die Anhänglichkeit an die Sünde, wegräumt. Sie kann deßhalb auf die Dauer sich nicht halten, ohne daß die vollkommene Liebe dazu tritt; das geschieht um so nothwendiger, als die zu lange Vernachlässigung der vollkommenen Liebe sündhaft und somit auch den Forderungen der eigennützigen Liebe zuwider ist. Man unterscheide also wohl die verwerfliche Lohndienerei und die geordnete Selbstliebe: jene ist in sündhafter Weise bereit, das Böse zu thun, sobald es ohne Schaden geschehen könnte; diese treibt alle verkehrten Neigungen aus; jene macht das eigene Ich zum letzten Ziele und verläugnet positiv alle höheren Motive, diese handelt aus einem guten, wenn auch nicht aus dem höchsten Motive, und verschließt sich nicht gegen höhere Beweggründe, ja sie disponirt dafür in wirksamster Weise; jene mißfällt Gott und wird bestraft, so daß der Selbstsüchtige das Ziel, dem er Alles unterordnet, gerade deßhalb nicht erreicht; diese ist Gott angenehm und bereitet die Seligkeit vor. — Wie die begehrliche Liebe zum Wohlwollen forttreibt, so ist umgekehrt das Wohlwollen stets irgendwie von begehrlicher Liebe begleitet; das ist ja, wie oben gesagt wurde, bei jeder Willensregung der Fall. Jene beiden Arten bilden also keine Gegensätze; sie sind organisch mit einander verknüpft; es sind Schwestern, welche sich gegenseitig suchen. Die gegentheiligen Declamationen der alten und neuen Stoiker beruhen auf einer groben Verwechslung von Lohndienerei und geordneter Selbstliebe und auf einer völligen Verkennung der elementarsten Principien der menschlichen Willensbethätigung. Mit Recht hat deßhalb die Kirche die Behauptung eines irregeleiteten Mysticismus verworfen, welcher meinte, es gebe einen Grad der Vollkommenheit, durch welchen die uneigentliche Liebe Gottes und damit die Tugend der Hoffnung ausgeschlossen sei. Das ist selbst im Himmel nicht der Fall, wenn auch dort die uneigentliche Liebe nicht den Charakter der Hoffnung, sondern des Genusses hat. — Der Mensch soll in seinem Handeln Gott nachahmen. Gott hat aus Liebe zu sich, zu seiner Ehre die Welt geschaffen; dabei ließ er in Unterordnung unter dieses höchste Ziel die vielfältigsten anderen Rücksichten gelten. Demgemäß ist das höchste Motiv menschlichen Handelns die reine Liebe gegen Gott und das uneigennützige Suchen seiner Ehre. Daneben gibt es aber viele andere sittliche Motive, welche die Handlung leiten können. Diese gehen ihrer Natur nach, auch ohne Zuthun der menschlichen Intention, auf die Ehre Gottes;

auf dieses höhere Motiv nicht positiv ausdrücklich werden, wenngleich die menschliche Beschränktheit und Schwäche nicht verpflichtet ist, an den höchsten Beweggrund zu denken und sich zu erheben. Zuweilen allerdings, besonders zu Beginn des sittlichen Lebens, ist es nötig, ausdrücklich sich des höchsten Motivs zu erinnern und das ganze Leben in dessen Dienst stellen. — 4. Die Seligkeit des Menschen ist die eigentliche und nächste Norm des sittlich guten und Bösen, oder, was sachlich dasselbe bedeutet, die sittliche Gutheit und Schlechtheit besteht formell darin, daß eine Handlung die Seligkeit fördert oder hindert. Allerdings trägt jede sittlich gute That irgendwie zur Seligkeit bei und die böse führt von ihr ab. Aber das ist nur die Folge eines mit dem Acte verbundenen Verdienstes oder Mißverdienstes, welches seinerseits wiederum die sittliche Gutheit und Schlechtheit voraussetzt, nicht aber formell ausmacht. Ebenso wenig ist die formelle Ehre Gottes, welche mit der Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe reell identisch ist, als Norm der Sittlichkeit zu betrachten. Eher könnte man versucht sein, die objektive Ehre Gottes als solche Norm in Anspruch zu nehmen; denn jede gute Handlung verherrlicht das Ebenbild Gottes in uns, während jede sie verunstaltet. Damit wird aber die objektive Ehre Gottes, soweit es an der Freiheit des Menschen liegt, gefördert oder gehindert; denn die Ehre Gottes ist ja nichts Anderes als die Vollkommenheit der Geschöpfe, insofern sie ein Abbild der göttlichen Urvollkommenheit ist. Insofern gerade die im Menschen auszuprägende objektive Ehre Gottes die vernünftige Menschennatur, deren angemessene Vollkommenheit sie ist, mit ihrer Stellung im Weltganzen zur Norm; anders wird diese Ehre Gottes dargestellt im Menschen, anders im Erzengel, anders im Teufel. Damit ist aber eben diese Menschennatur, und mit ihr letztes Ziel, wie immer es gefaßt wird, als nächste und eigentliche Norm der menschlichen Sittlichkeit bestimmt (vgl. Cathrein, Moralphilosophie I, 216 ff.; Philosophisches Jahrbuch VI, 121 ff.). — 5. Die Seligkeit ist das Ziel, zu dessen Erreichung dem Menschen die Freiheit verliehen wurde; wir sollen uns durch Uebung der Tugend auf sie vorbereiten. Deßhalb besteht zwischen dem sittlichen Leben und der zukünftigen Seligkeit ein durch den Willen Gottes vermittelter Zusammenhang. Gott hat nämlich dem Tugendhaften als Lohn die Seligkeit versprochen, während der Sünder dieselbe verlieren wird, und zwar entweder den Grades des Verdienstes und Mißverdienstes oder Grades des Lohnes und der Strafe. Obwohl beide haben, da in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge unser Ziel die übernatürliche Seligkeit ist, nur übernatürlich gute Handlungen Bedeutung für unser Heil; dem Menschen steht die zur Uebung nothwendige Gnade hinreichend zur Verfügung. Damit diese Handlungen streng verdienstlich seien, ist überdieß der Stand der heiligmachenden Gnade erforderlich. — Aus dem Gesagten folgt keineswegs, wie wir schon erklärten, der Mensch solle stets im Hinblick auf den Lohn arbeiten, er kann, und bisweilen muß er, zuvörderst aus anderen und höheren Motiven handeln. (Vgl. außer der angeführten bezw. in den oben citirten Artt. genannten Literatur Augustinus, De beata vita; De trinit. l. 13; De civit. Dei l. 10; S. Thomas, Summ. theol. 1, 2, q. 1—5; Suppl. q. 93 sqq.; Bautz, Der Himmel, Mainz 1881; Oswald, Eschatologie, 5. Aufl., Paderborn 1893; Chr. Pesch, Prael. dogm. III, Friburg. 1895, 217 sqq.) [Jos. Hontheim S. J.]

Seligkeiten, die acht, s. Tugend.

Seligsprechung, s. Beatification.

Sella, im A. T. 1. (צֵלָא) Personenname für eine der beiden Frauen des Kainiten Lamech (Gen. 4, 19. 22). — 2. (סֶלַע) Ortsname für eine unbekannte Stelle in Jerusalem (4 Kön. 12, 21).

Sellum (שַׁלּוּם), im A. T. 1. der Mörder des letzten Königs aus Jehu's Geschlecht, der selbst für einen Monat als König in Samaria regierte (4 Kön. 15, 10). — 2. der sonst Joachaz (s. d. Art.) genannte König von Juda, welcher vermuthlich bei seiner Thronbesteigung den Namen änderte (Jer. 22, 11. 1 Par. 3, 15). — 3. fünfzehn weitere Personen, deren bloße Namen in den späteren Büchern des Alten Testamentes angeführt werden. [Kaulen.]

Selvaggio, Julius Lorenz, berühmter christlicher Alterthumsforscher, wurde am 10. August 1728 zu Neapel geboren. Durch einen Unfall erhielt er als elfjähriger Knabe eine Erhöhung auf der rechten Schulter, die das Athmen beengte und ihn in einen sehr leidenden Zustand brachte. Man erwartete wenig von seinen Talenten und versprach ihm kein langes Leben; aber unter der liebevollen Pflege seiner Mutter erstarkte der schwächliche Knabe nach und nach und lag nun mit glühendem Eifer dem Studium ob. Im J. 1744 entschloß er sich, in den geistlichen Stand zu treten, und fand Aufnahme in das Seminar des Erzbischofs von Neapel. Dort zeichnete er sich vor allen Clerikern durch seine Wißbegierde aus; er veranstaltete öfters Disputationen und gelehrte Uebungen mit seinen Studiengenossen. Als er im J. 1752 Priester geworden war, beschloß er, die gehörten Disciplinen von Neuem vorzunehmen und das Erlernte sich tiefer einzuprägen, was er für die Bedingung weitern Fortschritts erachtete. Er las, excerpirte und schrieb fast beständig, unterhielt sich gerne mit den gelehrtesten Männern Neapels und bereicherte seine historischen und philologischen Kenntnisse, besonders in den orientalischen Sprachen. Sein Hauptstudium waren aber die christlichen Alterthümer; der gelehrte Mazocchi hatte hierin auf ihn großen Einfluß geübt. Dabei las Selvaggio täglich einige Capitel der heiligen Schrift, lebte streng und sparsam und suchte nur seine Privatbibliothek zu mehren. An der 1759

wiederhergestellten Akademie der neapolitanischen Geistlichen nahm er den thätigsten Antheil und hielt hier mehrere gelehrte Vorträge. Auch verfaßte er griechische und lateinische Gedichte und verdiente so die ihm frühe zu Theil gewordene Ehre, daß er zum Mitgliede der Arcadia erhoben ward (in diesen Gedichten hat er besonders die unbefleckte Empfängniß der heiligen Jungfrau verherrlicht). Oefter auch predigte er dem Volke mit gesegnetem Erfolge; bei Benedicts XIV. Tode hielt er eine ausgezeichnete Trauerrede. Bald wurde Selvaggio zum erzbischöflichen Büchercensor und darnach zum Synodalexaminator ernannt. Als in Neapel durch Roselli eine italienische Uebersetzung der mit vielen Noten von A. Maclaine versehenen englischen Ausgabe von L. Mosheims (s. d. Art.) Kirchengeschichte erschien, erhielt Selvaggio den Auftrag, durch neue Bemerkungen die bedeutendsten Verstöße der protestantischen Historiker zu corrigiren; er bedauerte hierbei nur, daß ihm so wenig Zeit für diese Arbeit vergönnt war und seine Leistungen weit hinter seinen eigenen Anforderungen zurückblieben. Im J. 1764 ernannte Cardinal Sersale, Erzbischof von Neapel, Selvaggio zum Nachfolger des gelehrten Karl Blascus auf dem Lehrstuhle des canonischen Rechts. Für seine Schüler ließ er ein kurzes Lehrbuch drucken, Institutionum canonicarum libri III, Neapoli 1766, wovon 1770 die zweite verbesserte Auflage, 1771 ein Nachdruck in Padua erschien. Seit dem Jahre 1769 mußte Selvaggio den Clerikern auch Vorträge über Civilrecht halten. Immer wußte er unter der Jugend ein reges wissenschaftliches Streben anzuregen und erwarb sich die volle Liebe und Achtung seiner Zuhörer. Am meisten machte er sich aber um die christliche Archäologie verdient; er war der erste katholische Schriftsteller, der dieses reiche Gebiet in seiner Totalität umfaßte. Zuerst dachte er daran, das Werk des Anglicaners J. Bingham (s. d. Art.) neu und in katholischem Sinne zu bearbeiten; inzwischen kam ihm das angefangene (leider unvollendete) Werk des Dominicaners Mamachi (s. d. Art.) zu Gesicht; er zögerte nun mit der Herausgabe seines Versuchs; als aber Mamachi's Fortsetzung lange nicht erschien, beschloß er, ein eigenes, kürzeres Werk zu liefern. So gab er 1772 zu Neapel den ersten Theil seiner Institutiones antiquitatum christianarum heraus; vor Vollendung des ganzen Drucks aber ereilte ihn der Tod im November 1772 in einem Alter von erst 44 Jahren. Sein Freund, der Canonicus A. M. Kalephati, der auch einen den meisten Ausgaben vorgedruckten Commentarius de vita et scriptis J. Selvaggii verfaßte, hat sodann den Rest des Manuscriptes veröffentlicht (1774); das Werk umfaßt so vier Bücher in sechs Octavbänden (Nachdruck Mainz 1787). Außer diesem, wenn auch in mehreren Punkten von Pelliccia's (s. d. Art.) Leistungen übertroffenen, doch immer mit Recht geschätzten Werke und dem genannten Lehrbuche des Kirchenrechts hatte Selvaggio 1770 auch ein Compendium des C rechts drucken lassen, worin er die Elementa j civilis J. G. Heineccii zu Grund legte und neapolitanische Gesetzgebung näher erörterte; sonders werthvoll ist seine historische Einlei über die verschiedenen Perioden der Legisla des Königreichs beider Sicilien, in der ält Zeit, unter den Römern, Normannen, Franz Aragoniern und unter der österreichischen bourbonischen Dynastie. — Selvaggio war streitig einer der bedeutendsten Gelehrten Itali bei kräftigerer Gesundheit und längerer Leb dauer hätte er, nach seinen bekannt geword Arbeiten zu schließen, der kirchlichen Wissens die größten Dienste zu leisten vermocht. (Vgl. vorgenannten Commentar über Selvaggio's L und Schriften.) [J. Card. Hergenröther

Sem, in der heiligen Schrift der erstgebo Sohn Noe's, dem Vater erst nach 500 Leb jahren geschenkt (s. d. Art. Patriarchen IX, 16 Sem war 98 Jahre alt, verheiratet, aber kinderlos, als die Flut hereinbrach. Nach selben erhielt er mit seinem Vater und se Brüdern, wohl auch mit Mutter, Frau und Sch gerinnen den Segen Gottes und trat in den chischen Bund ein (Gen. 9, 1. 11). Zwei J später ward er Vater Arphachsads (Gen. 11, und damit Stammvater der Patriarchen und auserwählten Volkes. Aus welcher Ursache 10 Aelam und Assur vor diesem genannt wer bleibt unklar, weil das Princip der gesamm Anordnung in der Völkertafel nicht zu Tage Mit seinem Bruder Japhet übte Sem den der Pietät und Züchtigkeit gegen den Vater, dem Cham (und Canaan) sich ausschlossen (G 9, 21 ff.). In dem Segen, den Noe deßw über die beiden Brüder aussprach, erhielt Sem Zusage, daß in seiner Linie sich die positive O barung fortpflanzen und der Erlöser erschei werde. Sem starb im Alter von 600 Jah Nach den Angaben der heiligen Schrift l Methusalem, der in seinen ersten 243 Jahren mit Adam gleichzeitig war, noch fast 100 J nach Sems Geburt. Als dieser starb, war A ham 148 Jahre alt und Isaac seit 9 Jahren heiratet; die Juden behaupten, Sem sei der „Kö der Gerechtigkeit" Melchisedech gewesen, der A ham segnete (Gen. 14, 18). Als von Sem stammend oder als semitische Völker nennt die lige Schrift hauptsächlich die Elamiten, Assy Lydier, Aramäer und Araber. Der Länderst welchen die Semiten einnahmen, liegt mi zwischen den von den Chamiten und den Jap thiten eingenommenen Wohnsitzen und erstreckt in ununterbrochener Linie vom Mittelmeer bis indischen Ocean. (Vgl. 1 Par. 1, 4. 17 ff. G 49, 19. Luc. 3, 36.) [Kaulen.

Semei (שִׁמְעִי), im A. T. der Sohn Gera's, Verwandter Sauls, der den König D seiner Flucht vor Absalom mit Lästerre Steinwürfen begleitete und nach dem aus

Sünden Davids daran von dessen Anhängern nicht verhindert werden durfte (2 Sam. 16, 5 ff.). Nach Beendigung der Empörung erhielt er für eine demüthige Abbitte von David Verzeihung zugesichert (2 Sam. 19, 23). Auf dem Sterbebette rieth aber David, daß er in dieser Güte zu weit gegangen sei, und überließ es dem Ermessen Salomons, den Fehler wieder gut zu machen. Von Salomon ward Semei zu Jerusalem interniert und, als er das Gebot nicht achtete, zum Tode verurtheilt (3 Kön. 2, 36 ff.). Außer diesen werden noch 17 andere Personen mit dem Namen Semei in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments erwähnt, ohne näher bezeichnet zu werden. [Kaulen.]

Semeia, Semeias (שְׁמַעְיָה), im A. T. 1. ein Prophet, der auf Gottes Geheiß Salomons Sohn Roboam abmahnen mußte, mit Juda und Benjamin den Krieg gegen Jeroboam und die zehn anderen Stämme aufzunehmen (3 Kön. 12, 21 ff.). — 2. ein falscher Prophet zu Jeremias' Zeit, mit dem Beinamen: der Nehelamiter, der dessen Wort unwirksam zu machen suchte, indem er beim Hohenpriester Sophonias auf Bestrafung desselben antrug; ihm mußte Jeremias deßwegen Gottes Strafe ankündigen (Jer. 29, 24 ff.). — 3. noch 15 andere Personen, deren bloße Namen in den altestamentlichen Büchern erwähnt werden. [Kaulen.]

Semgallen, s. Kurland VII, 1260 ff.

Semiarianer (Ἡμιάρειοι) hießen im 4. Jahrhundert diejenigen Gegner des nicänischen Glaubensbekenntnisses, welche zwar den Ausdruck ὁμοούσιος und den hl. Athanasius, aber zugleich auch den schroffen Arianismus (Anomöismus) verwarfen. Als Partei treten sie erst nach 355 hervor, als die Arianer dank dem kaiserlichen Despotismus auf den Synoden zu Arles und Mailand gesiegt hatten und nun die Secte sich zu zerklüften begann. Die theologische Richtung, welche der Semiarianismus vertrat, hatte übrigens schon früher in der Partei der Eusebianer sich geltend gemacht. Ein Theil der Semiarianer dachte unbedenklich orthodox und bekämpfte das ὁμοούσιος nur deßhalb, weil es auch sabellianisch gedeutet werden könne; andere Semiarianer waren dagegen entschieden Häretiker, z. B. die Pneumatomachen (s. d. Art.). Während der Semiarianismus lehrte, der Sohn sei dem Vater dem Wesen nach ähnlich, gab der aus dem Anomöismus hervorgegangene Mittelpunkt, der Homöer nur eine Aehnlichkeit dem Willen nach an. Ueber die Geschichte der Semiarianer s. d. Art. Arianismus I, 1285 ff. [Fritz.]

Semiduplex, s. Feste IV, 1393 und Officium IX, 785.

Semijudaizanten, s. Davidis III, 1422.

Seminar (vom lat. seminarium, Pflanzschule) ist die gebräuchliche Bezeichnung für Anstalten, welche zur Heranbildung gewisser Berufsstände bestimmt sind. Das Eigenthümliche derselben besteht im großen Ganzen darin, daß ihre Zöglinge unter steter Aufsicht nach einer bestimmten Hausordnung gemeinsam leben und nach einem feststehenden Plane sich ihre zukünftig nöthige Bildung aneignen. In Deutschland tragen den Namen „Seminar" vorzüglich die Anstalten, welche die Candidaten des Volksschullehrer-Amtes ausbilden (s. hierüber d. Art. Schullehrerseminar), sowie die Institute zur Vorbereitung auf den Priesterstand, welch letztere jedoch nicht überall gleichmäßig bezeichnet werden. Officielle kirchliche Bezeichnung ist „Seminar" (seminarium clericorum) für die clericale Bildungsanstalt, welche den Vorschriften des Concils von Trient (Sess. XXIII, c. 18 De ref.) genau entspricht und deßhalb wohl zum Unterschied „Tridentinisches Seminar" genannt werden kann. Damit soll aber nicht behauptet werden, daß geistliche Seminare erst seit dem Tridentinum entstanden seien; denn die Grundzüge der Vorbildung, welche der Seelsorgspriester als Verkünder des göttlichen Wortes und als Hirte der ihm anvertrauten Seelen nöthig hat, waren schon frühe Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung. Nachdem sodann die christlich-lateinische Cultur die Völker des Abendlandes allmälig durchdrungen hatte, wurde es immer mehr möglich, der Priesterbildung auch in den einzelnen Zügen einen katholischen Charakter zu geben. Das Concil von Trient schließlich bestätigte das schon bestehende Gute, bezw. erneuerte das Zerfallene und ordnete das Vernachlässigte in Bezug auf die Heranbildung der Priesteramtscandidaten. Es empfiehlt sich demgemäß, vor der Behandlung des „Seminars" nach tridentinischer Vorschrift einen zusammenfassenden Ueberblick über die vortridentinischen Institute zur Bildung des Clerus zu geben.

I. In der vortridentinischen Zeit lassen sich drei Perioden der geistlichen Bildung unterscheiden, je nach den Instituten, in welchen sich dieselbe vorherrschend vollzog. — 1. Der Boden, in welchen Gott das Samenkorn des Christenthums gesenkt, war durch die griechisch-römische Cultur gesättigt; die doppelte Aufgabe, diese Cultur der christlichen zu assimiliren und die Glaubenswahrheiten wissenschaftlich zu erfassen, fiel dem Clerus zu. Freilich trat dieses Ziel erst ganz hervor, nachdem die Kirche den äußern Frieden dem Staate gegenüber erlangt hatte und mehr und mehr daran denken mußte, auch von den „Barbaren" ein Volk nach dem andern in ihren Schoß aufzunehmen. Damit wuchs, wie das Bedürfniß nach einer größern Zahl von Klerikern, so auch die Nothwendigkeit tieferer wissenschaftlicher Bildung. Die Kirche der Apostel konnte den nöthigen geistlichen Nachwuchs leicht aus der Zahl der Neubekehrten decken, und wenn auch hohe sittliche Anforderungen an die zu Ordinirenden gestellt wurden (vgl. 1 Tim. 3. Tit. 1, 7 ff.), so ersetzte ihr der Geist des Pfingstfestes durch die Charismen und besonders die Gabe der Prophetie die vielleicht mangelnde Vorbildung. Für die erste nachapostolische Zeit stand dem Bischof eine größere Anzahl befähigter, zum Theil in den Heidenschulen gebildeter Jünglinge zur Verfügung,

consuetudo bald eine bestimmte Form (vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, 716, Anm. 174). Eine Trennung zwischen inneren und äußeren Schulen, wie sie die Aachener Synode 817 anstrebte, scheint nur an wenigen Orten zur Ausführung gekommen zu sein. Neben den Klosterschulen blieb jedoch auch das Patriarchium bezw. Episcopium bestehen; freilich konnten die Bischöfe, zumal in größeren Diöcesen, sich persönlich demselben nicht mehr so widmen wie in früherer Zeit. Deßhalb kam das Amt des später sogen. Domscholaster (s. d. Art.) auf, der unter Oberaufsicht des Bischofs die Schule zu leiten hatte. Seit Chrodegang (s. d. Art.) traten die Domschulen neben die Klosterschulen als eigene Bildungsstätten für den Clerus. Nebenher bestand vielfach, namentlich in Gallien, noch eine Vorschule für Cleriker in den Pfarrhäusern, indem nämlich nach dem Concil von Vaison 529 jeder Pfarrer die Pflicht hatte, junge Leute in seinem Hause im Psalmengesang, in den kirchlichen Lesungen und im Gesetze des Herrn zu unterrichten. Karl der Große erneuerte diese Vorschrift und suchte die ganze Einrichtung zu erweitern. Von besonderer Bedeutung für die Bildung der Cleriker sind die Verordnungen, welche durch die genannte Aachener Synode (s. d. Art. Aachen I, 4 f.) zu Stande kamen bezw. gesammelt und zugänglich gemacht wurden. Auf die weitere Entwicklung der vorgenannten Bildungsstätten braucht hier nicht näher eingegangen zu werden (vgl. d. Art. Dom- und Klosterschulen, Mittelschulen, Quadrivium). Was die theologische Bildung selbst betrifft, so ist für diese Zeit die Durchschnittsbildung, wie sie für den Seelsorgeclerus nöthig war, und die theologische Gelehrsamkeit, die nur in den Klöstern und größeren Schulen eine Stätte finden konnte, auseinanderzuhalten. Denn während sich an den Schulen die Scholastik (s. d. Art.) als Wissenschaft mit Hilfe der zu Gebote stehenden Fortbildungsmittel ausbildete, fehlten letztere dem Seelsorgeclerus völlig. Die Kenntnisse, die von diesem verlangt wurden, beschränkten sich vorab auf das praktisch Nöthige: Erklärung des Vaterunsers, Credo's und der liturgischen Formulare, einige Kenntniß der Canones, des Pönitentiale, der kirchlichen Zeitrechnung (Computus), des liturgischen Gesanges, die Fähigkeit, Urkunden und Briefe zu schreiben u. dgl. Der bezeichnete Bildungsgrad des „Leutpriesters" ist jedoch innerhalb der damaligen Gesellschaft durchaus nicht niedrig einzuschätzen, zumal da darauf gesehen wurde, daß die Geistlichen im Stande seien, dem Volke die wichtigsten Theile der heiligen Schrift, vor Allem den Psalter zu erklären; daß diese Verordnung auch durchgeführt wurde, beweisen die erhaltenen altdeutschen Glossen (s. d. Art. V, 714). Eine Sammlung kirchlicher Vorschriften für das theologische Studium findet sich im Gratianischen Decret Dist. 36 sqq. — Besonderes Gewicht legte auf die geistliche Erziehung

in dieser Periode der heilige Stuhl; Eugen II. (826) und Leo IV. (853) forderten eifrige Pflege der geistlichen Schulen (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 50. 185). Auf dem dritten Lateranconcil 1179 suchte Alexander III. den bereits eingerissenen Uebelständen abzuhelfen; er verordnete, daß an den Metropolen wieder ein Magister für die Cleriker und arme Schüler bepfründet werden solle, was Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil 1215 auf andere hinlänglich reiche Kirchen ausdehnte; daneben sollte aber jede Metropolitankirche noch einen Theologen für den Unterricht in der heiligen Schrift und der Seelsorge haben (Hefele V, 715. 885). Trotz aller Sorgfalt verfielen jedoch mit der zunehmenden Verweltlichung des Clerus und der Stifte seit dem 11. und 12. Jahrhundert die bischöflichen wie die Klosterschulen; es fehlten die Lehrer und bald auch die Schüler, indem Alles an die aufblühenden Universitäten strömte. Zugleich trat mehr und mehr der Gegensatz zwischen Ordens- und Weltclerus hervor, und die neu entstandenen Orden errichteten keine „äußere" Schule mehr für die Weltgeistlichen, sondern suchten auch an den Universitäten Fuß zu fassen. Die Benedictinerschulen hatten, trotzdem sich einige neue (zu Bec, St. Victor, Oxford, Fulda u. s. w.) zu großem Ruhme erhoben und trotz erneuerter Disciplin seit dem 13. Jahrhundert, die alte Bedeutung für den Weltclerus nicht wiedererlangen; die norddeutschen Franciscanerschulen wie die Schulen der Brüder vom gemeinsamen Leben (s. d. Art. Fraterherren) waren in dieser Beziehung ebenfalls nicht so einflußreich wie die früheren Klosterschulen.

3. Mit dem Aufblühen der Universitäten (s. d. Art.) beginnt eine neue Periode für die theologische Bildung und die Zeit des definitiven Verfalls für die alten Cathedralschulen. Es wäre übrigens irrig, anzunehmen, die Universitäten hätten sich aus den Kloster- und Domschulen entwickelt; thatsächlich läßt sich nur bei einigen (z. B. Paris; s. d. Art.) ein solcher Zusammenhang nachweisen. Noch unrichtiger ist die Ansicht, die Theologie sei einfach von den Cathedralschulen an die Universitäten übertragen worden, und deren Vortrag diese als Schlußstein oder Kern der mittelalterlichen Universität bezeichnet werden; denn factisch war es mehr als der Hälfte der 46 bis 1400 gegründeten Hochschulen der Unterricht in der Theologie noch ausgeschlossen und kein Bedürfniß dazu vorhanden (Denifle I, 708). So große Vorrechte auch den theologischen Facultäten (zumal zu Paris) von den Päpsten zu Theil wurden, so bekämpften letztere doch andererseits auf Erhaltung der theologischen Cathedralschulen, denen Gregor IX. und Honorius IV. dieselben Privilegien wie den Universitäten verliehen; Provinzialconcilien (zu Valence 1248; Avignon 1337 u. a.) drangen auf Erhaltung der Seminare, das Concil zu Basel beschäftigte sich (Sess. XXXI, decr. 2) mit deren Wiederherstellung, und noch das fünfte Lateranconcil (Sess. IX De ref. curiae) faßte einen Beschluß bezüglich der Reform der geistlichen Bildung. Trotz der kirchlichen Vorschriften war aber der schon mit dem Aufblühen der Pariser Universität beginnende Verfall nicht aufzuhalten; die Anziehungskraft des theologischen Studium generale war eben zu übermächtig, und auch die Domcapitel gaben der Zeitrichtung nach, indem z. B. das Capitel zu Brügge jährlich sieben Pfund aussetzte für Studirende zu Paris (s. Schrevel, Hist. du sémin. de Bruges I, Bruges 1883, 128), während andere geradezu die Seminarfonds für Stipendien und Präbenden verwandten. Indem so die theologische Bildung mehr und mehr an die Universitäten überging, entglitt sie jedoch keineswegs den Händen der Kirche, mit der ja die mittelalterlichen Hochschulen in engster Verbindung standen. Sachlich war auch der Unterricht an den neuen Facultäten in manchen Beziehungen sicher besser als an den Domschulen. Was aber unter der neuen Ordnung litt, das war das ernste und zurückgezogene Leben und die praktische Ausbildung für die Seelsorge; auch krankte der Studienplan der Hochschulen an dem Mangel eines regelrechten Ganges und eines fest bestimmten Abschlusses. Den Schäden des Universitätswesens suchten nun die Besten der Zeit abzuhelfen. Nach dem Muster der Orden, die ihre Angehörigen an den Universitäten in Collegien vereinigten, wurden zumal für ärmere Scholaren sogen. Bursen (s. d. Art. Bursa) gegründet, in denen ein gemeinsames Leben nach einer bestimmten Hausordnung geführt wurde. Dieselben umfaßten meist Studirende aller Facultäten, doch gab es auch einzelne nur für Cleriker (z. B. in Deutschland das Georgianum; vgl. Schmid, Geschichte des Georgianums, Regensburg 1894, 72). Wissenschaftlich stand in dieser Zeit der aufblühenden Universitäten die Theologie auf ihrer Höhe; es war die Blütezeit der Scholastik (s. d. Art. X, 1185 ff.). Aber mit deren Niedergange zeigten sich dann auch um so mehr die Schäden, welche der Ausbildung des Clerus in dieser Weise anhafteten. Wenn auch im 14. und 15. Jahrhundert an gelehrten Priestern und Aebten kein Mangel war, so stand doch die Bildung des Clerus im Ganzen nicht höher als vorher, und auch die sittliche Haltung dieses ungenügend vorgebildeten Clerus ließ allenthalben viel zu wünschen übrig. Von den Seelsorgsgeistlichen waren schließlich doch nur wenige an den Universitäten gewesen oder sie hatten dieselben bald verlassen, um daheim eine Pfründe zu erlangen. Die allernothwendigsten theologischen Kenntnisse erwarben manche privatim oder an den noch fortvegetirenden Cathedralschulen. Tüchtige Lehrer wurden auch an den Universitäten immer seltener; als dann im 15. Jahrhundert die von Italien ausgehende humanistische Richtung (s. d. Art. Humanisten) die Universitäten eroberte und in heftige Opposition gegen die bisher befolgte Methode der theologischen Bildung trat, kam zu den vorhandenen Schäden noch die Freigeisterei

bis in die Reihen des Clerus. So ward der kirchlichen Revolution der Boden bereitet. Vergeblich hatten die gleichzeitigen Synoden wie einzelne Männer über die mangelhafte Bildung und die Verweltlichung des Clerus geklagt und Mittel dagegen vorgeschlagen. Das Uebel dauerte fort, weil seine Wurzel nicht entfernt wurde; letztere lag in dem Verlassen des altkirchlichen Grundsatzes, daß der heranwachsende Clerus nur unter dem Auge des Bischofs gedeiht. Hier hat erst das Tridentinum Wandel geschaffen. (Vgl. zur Literatur für die vortridentinische geistliche Bildung die in d. Artt. Dom- und Klosterschulen, Mittelschulen, Quadrivium und Universitäten angeführten Werke.)

II. In dem tridentinischen Seminardecret hat man das in's Praktische umgesetzte Resultat der schon länger dauernden Reaction gegen die mangelhafte Ausbildung der Geistlichen zu erblicken. Hatten sich schon früher mannigfach Stimmen erhoben, welche nur in der Reformation der Geistlichkeit eine Hoffnung für die Zukunft erblickten, so mußte in dieser Hinsicht die kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts auch den weitesten Kreisen die Augen öffnen. Die Folge der Mißachtung des geistlichen Standes war ein allgemeiner Rückgang, ja ein förmlicher Untergang des theologischen Studiums an den meisten deutschen Universitäten; Wien hatte z. B. 1549 keinen Professor der Theologie mehr, Ingolstadt 1548 nur noch einen. Dem entspricht es, daß sich z. B. aus Wien in den Jahren 1534—1554 nur zwei neugeweihte Priester nachweisen lassen, und bald herrschte in Deutschland wie in England der drückendste Priestermangel. Das zu erstrebende Ziel, die Heranbildung eines neuen, den Gefahren und Schwierigkeiten gewachsenen Clerus, stand allen Einsichtigen vor Augen; vom Wollen zum Werden war freilich, besonders in den von der Häresie angesteckten Ländern, ein schwieriger Weg. Gewissermaßen als Vorläufer des tridentinischen Decretes sind zu nennen die Beschlüsse der 1534 von Paul III. (s. d. Art.) ernannten Reformcongregation; die Vorschläge, welche Karl V. auf der Regensburger Conferenz 1541 zur Wiederherstellung der Cathedral-, Collegiat- und Domschulen machte, und die zu Augsburg 1548 vorgeschlagenen Maßnahmen zur Reform des Universitätsstudiums im katholischen Sinne; die von anderen weltlichen Fürsten, namentlich den Herzogen von Bayern und Kaiser Ferdinand ausgehenden Bestrebungen zur Reform der geistlichen Bildung, betreffs deren hier beispielsweise auf die von Aug. Baumgartner, dem Vertreter Albrechts V. von Bayern, zu Trient am 27. Juni 1562 gehaltene weisheitsvolle Rede verwiesen sei (s. dieselbe bei Le Plat, Mon. ad hist. Conc. Trid. etc. V, Lovan. 1785, 335 sqq.). Mehr als diese Beschlüsse und Bestrebungen geistlicher und weltlicher Behörden erreichten gleichzeitig erleuchtete Männer aus dem Episcopat und dem Clerus, welche auf dem Wege der That vorgingen. So gründete Bischof Otto von Augsburg 1549 in Dilingen das Collegium Hieronymianum, welches sich allerdings an die bisherigen Anstalten anschloß, dessen Statuten jedoch (Institutio et Statuta Colleg. Hieron., Diling. 1557) ganz tridentinischen Geist athmen. Das Vorbild für das Seminar nach tridentinischer Intention bildete aber das Collegium Germanicum in Rom (s. d. Art. Collegien III, 625 ff. und Steinhuber, Gesch. des Collegium Germanicum Hung. in Rom, Freiburg 1895, 2 Bde.), welches 1552 mit 19 Zöglingen eröffnet wurde. Die Gönner dieser Anstalt, darunter die Cardinäle Morone, Cervini (später Papst Marcellus II.), Pio, Alvarez, Pole, Otto Truchseß u. A., waren auch zu Trient unter den eifrigsten Befürwortern der neuen Seminarordnung.

1. Dem Zustandekommen des tridentinischen Beschlusses gingen reifliche Berathungen der versammelten Väter voraus, bis schließlich am 15. Juli 1563 in der XXIII. Sitzung das betreffende Decret erlassen wurde, nemine fere discrepante. Zeitweilig hatte man, namentlich auf Empfehlung der italienischen Bischöfe hin, an eine Erneuerung der alten Cathedralschulen gedacht; allein dagegen machte eine Anzahl von Bischöfen auf die großen Unzukömmlichkeiten aufmerksam, welche aus der Verbindung einer allgemeinen Clerikerbildungsanstalt mit der Cathedrale sich ergäben (s. Analecta jur. Pontif. I [1885], 671). In der That kam man bald von dieser Verbindung ab, obschon noch Reginald Pole sie in dem elften Reformdecret für England im J. 1556 vorgesehen und gerade darin den Namen seminarium angewendet und in Aufnahme gebracht hatte. Das Tridentinum glaubte dem Seminar eine unabhängigere Stellung (nur in Unterordnung unter den Bischof) und einen weitern Wirkungskreis geben zu müssen. Es bestimmte demnach (Sess. XXIII, c. 18 De ref.), ut singulae cathedrales, metropolitanae atque his majores ecclesiae, pro modo facultatum et dioecesis amplitudine, certum puerorum ipsius civitatis et dioecesis, vel ejus provinciae, si ibi non reperiantur, numerum in collegio ad hoc prope ipsas ecclesias vel in alio loco convenienti, ab episcopo eligendo, alere, ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur. Damit stellte also das Concil für die Bischöfe die Verpflichtung zur Gründung von Seminarien auf, und um diese desto mehr zu urgiren, gab es den Erzbischöfen bezw. den Provinzialsynoden den Auftrag, die Säumigen „heftig zu tadeln" und zur Ausführung des Concilbeschlusses zu zwingen. Ein Zweifel an der Verbindlichkeit des Decretes an und für sich kann nicht bestehen; dieß wird auch von denen anerkannt, die der Seminarbildung nach tridentinischem Muster nicht in Allem das Wort reden zu können glauben. Freilich handelt es sich um ein disciplinäres, also nicht unter

...den Umständen unveränderliches Gesetz, und ferner ...er, was hervorgehoben zu werden verdient, das Tridentinum wohl die Bischöfe zur Errichtung ...er Seminarien verpflichtet, dagegen weder die Ertheilung der heiligen Weihen noch die Uebertragung eines Kirchenamtes von der Erziehung in einem Seminar abhängig gemacht; denn bei den ...zehenden Vorschriften für die Ordinirenden ist ...von keine Rede. Was also in dieser Hinsicht in den einzelnen Diöcesen Rechtens ist (Vorschrift einer bestimmten Aufenthaltszeit im Diöcesanseminar u. dgl.), beruht nicht auf tridentinischer Vorschrift, sondern auf particulären Anordnungen.

2. Auch die Rechtsverhältnisse der neuen Seminare fanden durch das Concil ihre eingehende Regelung; einzelne Punkte sind später durch Erklärungen der Congreg. Conc. näher erläutert worden. Als Ort für das Seminar wird der Bischofssitz bestimmt; das Seminar soll bei der Cathedralkirche sein, und wenn der Bischof es für gut findet, mehrere Seminare in der Diöcese zu errichten, so müssen alle von dem bei der Cathedrale befindlichen abhängig bleiben und mit ihm rechtlich eine Einheit bilden. Unter dieser Voraussetzung steht eine Theilung der Anstalt in das „kleine" (Knaben-) und das „große" (Priester-) Seminar keine Schwierigkeit. Im Falle absoluter Unmöglichkeit, ein größeres Seminar mit theologischem Unterricht zu unterhalten, hat die Congr. Conc. (s. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Seminarium, n. 104) die Errichtung wenigstens des Knabenseminars betont und auch für diesen Fall das Recht auf die Seminartaxe als bestehend erklärt. Dem Bischof bleibt es unbenommen, neben dem Diöcesanseminar andere Collegien (Convicte) für Cleriker und weltliche Studenten zu errichten. Ueber die Aufbringung der Mittel zum Unterhalt des Seminars gibt das tridentinische Decret eingehende Vorschriften, namentlich betreffs des sogen. Seminaristicum (s. d. Art. Abgaben I, 79); eine neuere Instruction über diesen Punkt, die allerdings nur für Italien rechtsverbindlich, aber doch allgemein beachtenswerth ist, gab Benedict XIII. auf Grund der Declarationen der Congr. Conc. (Istruzione sopra la tassa ... per l'istituz. e mantenim. dei sem., bei Ferraris l. c. 181). Wo Staatsmittel, Privatwohlthätigkeit, vorhandene Stiftungen den Bedarf decken, cessirt die Seminartaxe. Stellenweise besteht auf Grund alter Synodalbeschlüsse die Pflicht, daß ausgetretene oder entlassene Seminaristen für die aufgewendeten Kosten ersatzpflichtig sind. Im Allgemeinen ist eine solche Pflicht nicht vorhanden, im Einzelnen sind die betreffenden Statuten oder die Errichtungsurkunden maßgebend. Arme sind von der Aufnahme nicht ausgeschlossen, sollen aber auf eigene Kosten verpflegt werden; für die pauperes, die zunächst Aufnahme finden sollen, sind Arme nach canonischem Begriffe verstanden, eigentliche mendicantes wurden nach dem Vorgange des hl. Karl Borromäus durchweg abgewiesen. Aufnahme in das Seminar und Entlassung daraus, Anstellung der Lehrer, die innere Ordnung u. s. w. fallen dem Bischof zu, dem als Beiräthe zwei Canoniker nach seiner eigenen Wahl zur Seite stehen. Die Seminarien erfreuen sich im Allgemeinen der Privilegien der Kirchen und heiligen Orte (s. d. Art.). Exemtion vom Pfarrverband hat gemeinrechtlich nicht statt, kann aber vom Bischof verfügt werden. Die Leitung der Seminarien kann nur mit päpstlicher Bewilligung Ordensleuten übertragen werden, selbst wenn ein Orden allgemein für diesen Zweck approbirt ist. Immer müssen aber dabei die Rechte des Bischofs und seiner Räthe gewahrt bleiben.

3. Was die innere Einrichtung des tridentinischen Seminars betrifft, so hat das Concil einen gerade nach der praktischen Seite mit aller wünschenswerthen Sorgfalt, Genauigkeit und Klarheit ausgearbeiteten Plan für die neue Anstalt aufgestellt, nicht bloß eine theoretische, allgemein gehaltene Anweisung gegeben. Der leitende Gedanke ist und bleibt der, daß der angehende Cleriker schon frühe, nicht erst im ordinationsfähigen Alter, dem Bischof zur Bildung, Beaufsichtigung und Prüfung anvertraut sein und bleiben soll. Die Zahl der aufzunehmenden zwölfjährigen, legitimer Ehe entsprossenen Zöglinge richtet sich nach dem Bedürfniß der Diöcese. Wesentliche Bedingung sind Anlage und Beruf zum priesterlichen Stande; Elementarbildung wird vorausgesetzt. Das Seminar bietet neben der religiösen Erziehung den niedern grammatischen und den höhern theologischen Unterricht. Die Anstellung der Lehrer und die Bestimmung des Lehrstoffes ist, wie bemerkt, Sache des Bischofs nach Anhörung seiner Räthe. Nach der Zahl, dem Alter und den Fortschritten der Zöglinge wird sich eine Eintheilung derselben in Klassen von selbst ergeben. Als äußere Zeichen des ernsten Willens, in den geistlichen Stand zu treten, tragen die Alumnen die Tonsur und geistliche Kleidung; zur praktischen Vorübung für später betheiligen sie sich, namentlich an Festtagen, am Kirchendienste. Täglicher Besuch der heiligen Messe und monatliche Beichte dienen dazu, den Geist der Frömmigkeit lebendig zu erhalten. Dieß sind die hauptsächlichsten Anordnungen des Tridentinums, deren Specificirung bezüglich des Seminarlebens und des Studienbetriebs den Diöcesanbischöfen überlassen blieb. Im Ganzen vollzog sich diese innere Ausgestaltung ziemlich gleichmäßig, was hauptsächlich dem Einflusse einzelner berühmten Seminarordnungen (vom hl. Karl Borromäus u. s. w.) und besonders in ascetischer Beziehung der Nachahmung der Jesuitencollegien zuzuschreiben ist. Grundgesetz für die Erziehung bildete die schon vom hl. Chrysostomus (Adv. oppugn. vitae monast. 3, 17, bei Migne, PP. gr. XLVII, 378 sq.) als die beste empfohlene Präventivmethode: Bewahrung vor dem Bösen durch Abschneiden der Gelegenheit dazu und durch Uebung im Guten,

damit auch der Wunsch nach Unerlaubtem unterdrückt werde; Gewöhnung an Mäßigkeit, Arbeit und Ordnung, an ein gesammeltes Leben, an Selbstthätigkeit in Unterordnung unter vorgeschriebene Aufgaben, an bereitwilligen Gehorsam, an strenge Selbstzucht u. s. w. Den gegenseitigen Verkehr soll der Geist der Liebe beherrschen und der Ton der guten Gesellschaft regeln. Strenge, aber väterliche Ueberwachung schließt die möglichen Gefahren des Internates aus; auch während der Ferien, die, wenn möglich, gemeinsam verbracht werden sollen, steht der etwa in die Heimat entlassene Seminarist unter besonderer Controle des Ortspfarrers, durch dessen Zeugniß er sich bei der Rückkehr auszuweisen hat. — In Bezug auf den Studienbetrieb beabsichtigte das Tridentinum keine Aenderung an der bestehenden Bildungsweise der Universitäten; die knappen, vom Concil in dieser Hinsicht erlassenen Vorschriften bedurften und fanden daher in der Folge ihre praktische Ausgestaltung. Thatsache ist, daß die Seminarstudienpläne überall höhere Anforderungen stellen (s. Hinschius, Kirchenrecht IV [1888], 505, Anm. 3), und daß das Niveau der theologischen Bildung sich seitdem, allerdings unter Mithilfe günstiger Umstände (z. B. Verbilligung der Lehrmittel durch die Buchdruckerkunst), stetig hob. Methodisch blieb zwar der theologische Schulunterricht noch lange in den alten Geleisen, allein die fortschreitende theologische Wissenschaft, welche sich gegenüber dem Humanismus, der „Reformation", dem Kriticismus u. s. w. vor immer neue Aufgaben gestellt sah, drängte an den Seminaren wie an den Universitäten von selbst auf eine Erweiterung und Umgestaltung des Lehrplanes. Daß dieser den Zeitverhältnissen und bestehenden Bedürfnissen Rechnung trägt, ist ganz dem Geiste des Tridentinums entsprechend, und das starre Festhalten am Alten in dieser Beziehung könnte nur zum Schaden der theologischen Bildungsanstalt ausschlagen. Von durchschlagender Bedeutung für die deutsche theologische Bildung, aber auch von Einfluß für Frankreich und Italien wurde der auf vier Jahre berechnete Studienplan, welcher am 3. October 1774 zunächst für Oesterreich als „Verfassung der theologischen Facultät" promulgirt und 1788 etwas modificirt (auf dreijähriges Studium eingerichtet) wurde. Verfasser desselben war Fr. St. Rautenstrauch (s. d. Art.). Die wesentlichen Neuerungen darin sind die Einführung der kirchlichen Literaturgeschichte, der Kirchengeschichte und der biblischen Hilfswissenschaften, Trennung der Pastoral von der Moral und dem Kirchenrecht, systematische Vorlesungen über Dogmatik und Moral, dann außerordentliche Vorlesungen über semitische Dialekte, Archäologie, Dogmengeschichte u. s. w. Der Plan Rautenstrauchs zeugt von großem Scharfsinne, enthält jedoch auch viele schiefe Auffassungen und fand mehrfach energischen Widerspruch, namentlich von Seiten des Cardinals Migazzi (s. d. Art.). Während aber die Seminare für Weltgeistliche sich diesem Studienplane accommodirten, hielten die Orden, namentlich die Jesuiten, für ihre Hausstudien am Herkommen fest und fügten nur in bescheidenem Umfange in neuerer Zeit historische und biblische Disciplinen hinzu.

4. Die Geschichte der Ausführung des tridentinischen Decretes zeigt, wie großen Anklang dasselbe gefunden hat. Schon am 23. Juli 1563 erließen die Väter zu Trient ein Schreiben an Papst Pius IV., worin die Nothwendigkeit der baldigen Verwirklichung des beschlossenen Seminars betont wurde. Der Papst ging mit gutem Beispiele voran, indem er 1565 das römische Seminar eröffnete. Allenthalben nahmen sich nun auch, kaum daß das Decret ergangen war, die Synoden mit großem Eifer der Sache an; die ersten, welche es verwirklichten, waren wohl der Cardinal Amulio von Rieti und Bischof Martin von Schaumburg in Eichstätt, die bereits 1564 Seminare eröffneten. Von den vielen Kirchenfürsten, die sich seitdem um die Förderung der Seminarsache verdient machten, mögen hier neben fast allen nachtridentinischen Päpsten die Cardinäle Pole, Truchseß, Bartholomäus von den Martyrern, Karl Borromäus, Hosius und Guise von Lothringen; von weltlichen Fürsten Ferdinand I., Maximilian II., die Herzöge Albrecht und Wilhelm V. von Bayern, König Ludwig XIV. genannt werden. Weiterhin sind anzuführen zahlreiche Bischöfe, wie Andreas und Leopold von Spaur in Brixen, die Ungarn Losy, Lippay, Spelepcsényi und Pazmany; im Zeitalter des Josephinismus waren eifrige Vertheidiger der kirchlichen Erziehung des Clerus die Cardinäle Migazzi und Frankenberg, in unserem Jahrhundert Cardinal von Geissel und im „Culturkampf" der gesammte deutsche Episcopat. Aber auch einfache Geistliche und selbst Laien haben vielfach durch Stiftungen die tridentinischen Seminare zu fördern gesucht; so schenkte im J. 1641 der Senator Paul Pilkowicki dem Bischof von Culm einen Palast für das Seminar, ja jüngst (1895) sogar ein Protestant dem Erzbischof von St. Paul in Minnesota einen prächtigen Bau zum selben Zwecke. Als Förderer der Seminarerziehung verdient endlich noch eine besondere Erwähnung eine Reihe von Männern, die durch die Stiftung von Genossenschaften die clericale Erziehung zu fördern suchten, theils unter Uebernahme der Leitung von Diöcesanseminaren, theils durch Errichtung selbständiger Anstalten nach tridentinischem Vorbilde. Hier seien von französischen genannt die Congregation des Adrian Bourdoise (1584 bis 1655) mit Seminarien zu Paris, Beauvais und Chartres (vgl. Darche, Le saint abbé Bourdoise, n. éd., Paris 1884, 2 vols.); das Oratorium des Cardinals von Berulle (s. d. Art.); die Seminare, welche nach den vom hl. Vincentius von Paul (s. d. Art.) aufgestellten Regeln geleitet werden, deren bis zur französischen Revolution

54 größere und 9 kleinere entstanden, und deren jetzt etwa 20 größere und 12 kleinere in Frankreich unter den Lazaristen bestehen; die Seminare der Eudisten (s. d. Art.); die Knabenseminare des Chanciergues, deren beim Tode des Stifters (1691) schon 38 vorhanden waren; vor Allem aber die Seminare der Sulpicianer (s. d. Artt. Olier u. St. Sulpice), welche kaum 50 Jahre nach ihrer Stiftung die meisten Diöcesanseminare in Frankreich in Händen hatten und noch jetzt mehr als 20 große Seminare leiten. Eine ähnliche Rolle auf deutschem Boden spielte die Congregation von Weltpriestern, welche Barth. Holzhauser (s. d. Art.) gründete. In Italien übte die vom hl. Karl Borromäus gestiftete Congregation der Oblaten (s. d. Artt. Ambrosianer I, 690 ff. und Oblaten-Congregationen IX, 615) einen segensreichen Einfluß auch auf die Seminare. Ebenso übernahmen die zunächst für andere Zwecke gestifteten Congregationen der Piaristen, Maristen, Theatiner, Barnabiten, Somasker, Basilianer (s. d. betreff. Artt.) und selbst die älteren Orden mit päpstlicher Erlaubniß vielfach die Leitung von Seminaren. — Als eine besondere Art von Seminaren müssen ferner die sog. päpstlichen, die englischen, die irischen und schottischen sowie die anderen für Missionszwecke überhaupt bestimmten genannt werden (vgl. d. Art. Mission VIII, 1594 ff.). Wenn auch diese, zum Theil unter schwierigen Verhältnissen entstandenen Anstalten den reinen Typus des tridentinischen Seminars nicht an sich tragen, so ist doch auch in ihnen der tridentinische Gedanke nach Möglichkeit verwirklicht, und sie ersetzen oder ergänzen das bischöfliche Seminar. Ueber die päpstlichen Seminare in Rom s. d. Art. Collegien III, 624 ff. Die seminaria pontificia außerhalb Roms sind nur zum Theil selbständige Convicte, meist sind es Freistellen-Stiftungen in Jesuitencollegien oder bischöflichen Seminaren. Unter den für sich bestehenden päpstlichen Anstalten der Art sind viele speciell errichtet für Länder des Missionsgebietes, so die von Gregor XIII. in Rom gegründeten sechs orientalischen Seminare, das schottische Seminar in Rom und Paris, die englischen in Sevilla, Valladolid u. s. w., das irische in Lissabon u. s. w., das illyrische in Loreto, das türkische in Varzino, mehrere für die Maroniten u. s. w. Unter den (nichtpäpstlichen) englischen Seminaren auf dem Festlande ist vor Allem das 1568 von Cardinal Allen (s. d. Art.) zu Douai gegründete zu nennen, von dem später andere auch in England selbst ausgingen oder doch ihre ersten Lehrer bezogen (vgl. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen, Mainz 1885, 33 ff.). Um die Stiftung irischer Seminare auf dem Festlande haben sich besonders die spanischen Könige verdient gemacht. Das bedeutendste von allen wurde das Real Colegio de Nobles Irlandeses zu Salamanca (gegründet um 1600), welches bis 1767 von Jesuiten geleitet und dann durch irische Weltgeistliche fortgeführt wurde. Andere irische Collegien waren zu Sevilla (gegründet 1612) und zu Madrid (gegründet 1629, später ein Hospiz für heimkehrende Iren). In den Niederlanden erwarben sich die irischen Bettelorden große Verdienste um die Erhaltung eines nationalen Clerus; drei irische Collegien bestanden allein in Löwen. Weiterhin gab es solche in Frankreich, wo u. A. Anna von Oesterreich, die Mutter Ludwigs XIV., ein solches zu Bordeaux (1654) gründete, dessen Gebäude erst 1886 definitiv veräußert wurden (vgl. Bertrand, Hist. des sém. de Bordeaux et de Bazas I, Bordeaux 1894, 321 ss.). Tüchtige Missionare für Irland lieferten das Franciscanercolleg und das Dominicanercolleg in Rom, jenes durch Lucas Wadding (1625), dieses durch den Ordensgeneral Anton von Monroy (1667) gegründet. In Irland selbst wurde 1795 das Colleg zu Maynooth eröffnet, welches bis heute mehr als 6000 Priestern Erziehung und Unterricht gegeben hat (vgl. Healy, Maynooth College, its centenary history, Dublin 1895). — Um die Errichtung schottischer Collegien auf dem Festlande machte sich besonders Ninian Winzet (gest. 1592 als Abt in Regensburg) verdient; die handschriftlich erhaltenen Statuten des Seminarium Scotorum ad S. Jacob. zu Regensburg (vgl. d. Art. Schottenklöster X, 1906) tragen übrigens erst die Bestätigung von der Hand des Abtes Bernard aus dem Jahre 1723 (vgl. Edgar, Hist. of early Scottish Education, Edinburgh 1893, 219 ff.).

Bei all' diesen Bestrebungen aber, welche die Idee des tridentinischen Seminars theils verwirklichten, theils förderten, fehlte es andererseits nicht an entgegengesetzten Strömungen. Die Ausführung des Concilsbeschlusses stellte Anforderungen an die Energie der Bischöfe und den Opfersinn der Pfründeinhaber, welche nicht überall freudigen Widerhall fanden. Dazu kamen in den einzelnen Ländern noch locale Schwierigkeiten. So war dem Geiste des Gallicanismus und später des Jansenismus in Frankreich das Seminar weniger als bischöfliches Institut, wohl aber als Forderung Roms verhaßt. Diese widrigen Umstände wurden zwar im Laufe der Zeit großentheils überwunden, allein vollständige Seminare, welche auch den ganzen Unterricht haben, blieben allenthalben noch lange selten; die meisten Seminare aus früherer Zeit und viele noch in der Gegenwart schließen sich für den Unterricht einer theologischen Facultät oder einer Ordensschule an. Bedenklicher für den Bestand der Seminare wurde aber der Ansturm, welcher unter Beihilfe der Staatsgewalt als eine Folge der rationalistischen Aufklärerei im 18. Jahrhundert losbrach. Ihren Ausdruck fand diese Richtung auch auf der Synode von Pistoja (s. d. Art.) in dem Beschluß von der „Reform" des clericalen Erziehungswesens. Freilich waren in den romanischen Ländern Kirche und Staat noch zu eng und vielfach verbunden, als daß eine Auflösung dieses Verhältnisses durch einen gewalt-

als deren natürliche Bildungsstätte für den kirchlichen Dienst das Haus des Bischofs (das Episcopium) erschien. Mit dem Auftreten der Ordines minores (vgl. d. Art. Ordo IX, 1032 und Fr. Wieland, Die genetische Entwicklung der sogen. Ordines minores in den drei ersten Jahrh., Rom 1897 [7. Supplementheft zur Röm. Quartalschr.]), die eine längere und stufenweise Vorbereitung auf den Presbyterat anzeigen, nahm die Ausbildung der Cleriker einen mehr geregelten Gang an; es erscheinen auch förmliche Prüfungen beim Aufsteigen zur höhern Weihe (vgl. Cypr. Ep. 29 ed. Hartel). Neben dem Episcopium, dem Urbild des Clericalseminars, waren aber auch die ältesten christlichen Schulen zu Alexandrien, Cäsarea, Edessa, Nisibis, Jerusalem u. s. w. im Morgenland und zu Mailand, Nola, Aquileja und Rom im Abendland im Wesentlichen Priesterbildungsstätten, deren Einfluß, was Stoff und Methode der theologischen Wissenschaft betrifft, sich überall geltend machte. Namentlich das lateranensische Patriarchium erfreute sich schon frühe eines besondern Rufes (vgl. Liber Pontif., ed. Duchesne I, 396). Freilich waren dieser Schulen mit wesentlich christlich-humanistischem Charakter zu wenige, als daß sie dem Clerus der ganzen Kirche direct hätten zu gute kommen können, und bis in's 5. Jahrhundert mag man sich die grammatisch-rhetorische Bildung durchgehends in Schulen mit heidnischer Tradition und wohl vielfach mit heidnischem Charakter erholt haben. Einen entscheidenden Schritt für das praktisch-geistliche Schulwesen that der hl. Augustinus mit der Einführung des gemeinsamen Lebens (s. d. Art. Canonica sive communis vita), wodurch er das Ideal ascetischen Lebens, wie es in den aufblühenden Klöstern seinen Platz hatte, mit dem praktischen Bedürfniß zahlreichen Nachwuchses an Clerikern vereinigte. Bei dem hohen Ansehen des Heiligen fand seine Anstalt nah und fern Nachahmung, zunächst in Afrika, dann, als dieses von den Vandalen überschwemmt wurde, durch die verschlagenen Cleriker der nordafrikanischen Kirche in Italien und Gallien. In dem augustinischen monasterium clericorum war für die Kirche das fruchtbare Vorbild des spätern Clericalseminars gegeben, bei Augustinus auch (Sermo 355 sq., bei Migne, PP. lat. XXXIX, 1568 sqq.) Weg und Ziel der geistlichen Bildung vorgezeichnet.

2. Mit dem beginnenden Mittelalter ward die Klosterschule als die centrale Bildungsanstalt auch die Schule des Weltclerus. Im Orient war dieß für die ganze Folgezeit sozusagen ausschließlich der Fall, im Abendlande traten die Klosterschulen wenigstens für lange Zeit in den Vordergrund. So saßen Jahrhunderte lang Klosterschüler und Säculargeistliche auf derselben Schulbank, was um so weniger anstößig erscheinen konnte, je mehr, abweichend von der frühern Regel, die Mönche zu den höheren Weihen zugelassen wurden. Das Schulwesen bildete zwar nirgends Gegenstand der klösterlichen Gesetzgebung, erhielt aber doch als consuetudo bald eine bestimmte Form (vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, 716, Anm. 174). Eine Trennung zwischen inneren und äußeren Schulen, wie sie die Aachener Synode 817 anstrebte, scheint nur an wenigen Orten zur Ausführung gekommen zu sein. Neben den Klosterschulen blieb jedoch auch das Patriarchium bezw. Episcopium bestehen; freilich konnten die Bischöfe, zumal in größeren Diöcesen, sich persönlich demselben nicht mehr so widmen wie in früherer Zeit. Deßhalb kam das Amt des später sogen. Domscholaster (s. d. Art.) auf, der unter Oberaufsicht des Bischofs die Schule zu leiten hatte. Seit Chrodegang (s. d. Art.) traten die Domschulen neben die Klosterschulen als eigene Bildungsstätten für den Clerus. Nebenher bestand vielfach, namentlich in Gallien, noch eine Vorschule für Cleriker in den Pfarrhäusern, indem nämlich nach dem Concil von Vaison 529 jeder Pfarrer die Pflicht hatte, junge Leute in seinem Hause im Psalmengesang, in den kirchlichen Lesungen und im Gesetze des Herrn zu unterrichten. Karl der Große erneuerte diese Vorschrift und suchte die ganze Einrichtung zu erweitern. Von besonderer Bedeutung für die Bildung der Cleriker sind die Verordnungen, welche durch die genannte Aachener Synode (s. d. Art. Aachen I, 4 f.) zu Stande kamen bezw. gesammelt und zugänglich gemacht wurden. Auf die weitere Entwicklung der vorgenannten Bildungsstätten braucht hier nicht näher eingegangen zu werden (vgl. d. Art. Dom- und Klosterschulen, Mittelschulen, Quadrivium). Was die theologische Bildung selbst betrifft, so ist für diese Zeit die Durchschnittsbildung, wie sie für den Seelsorgeclerus nöthig war, und die theologische Gelehrsamkeit, die nur in den Klöstern und größeren Schulen eine Stätte finden konnte, auseinanderzuhalten. Denn während sich an den Schulen die Scholastik (s. d. Art.) als Wissenschaft mit Hilfe der zu Gebote stehenden Fortbildungsmittel ausbildete, fehlten letztere dem Seelsorgeclerus völlig. Die Kenntnisse, die von diesem verlangt wurden, beschränkten sich vorab auf das praktisch Nöthige: Erklärung des Vaterunsers, Credo's und der liturgischen Formulare, einige Kenntniß der Canones, des Pönitentiale, der kirchlichen Zeitrechnung (Computus), des liturgischen Gesanges, die Fähigkeit, Urkunden und Briefe zu schreiben u. dgl. Der bezeichnete Bildungsgrad des „Leutpriesters" ist jedoch innerhalb der damaligen Gesellschaft durchaus nicht niedrig einzuschätzen, zumal da darauf gesehen wurde, daß die Geistlichen im Stande seien, dem Volke die wichtigsten Theile der heiligen Schrift, vor Allem den Psalter zu erklären; daß diese Verordnung auch durchgeführt wurde, beweisen die erhaltenen altdeutschen Glossen (s. d. Art. V, 714). Eine Sammlung kirchlicher Vorschriften für das theologische Studium findet sich im Gratianischen Decret Dist. 36 sqq. — Besonderes Gewicht legte auf die geistliche Erziehung

hätten nicht nur die Mittel und guter Wille bei den Capiteln, sondern auch geeignete Priester zur Leitung der Anstalten. So konnten trotz der Beschlüsse der Synoden von Augsburg 1566, Konstanz 1567, Salzburg 1569. 1573. 1576, Breslau 1592, Prag 1605 sich Seminare nur erst in unbefriedigender Form halten, so das Eichstätter (gegr. 1564), das Würzburger (gegr. 1570), das Passauer (gegr. 1571) u. s. w. Andere entstanden langsam im 17. und 18. Jahrhundert, die meisten erst, als die Aufhebung des Jesuitenordens die bisherigen Schulen vernichtete. Kleine Seminare erscheinen seit 1718 zu Freising, dann in Miesbach, Straubing und Dorfen unter der Leitung des Ortspfarrers. Die Seminare zu Münster 1610, Köln 1615, Prag 1631, Straßburg 1682, Regensburg 1687, Wien 1759, Konstanz 1760, Paderborn 1777 sind fast durchgehends nur Anfänge. Die ältesten Seminare im Oesterreichischen sind die zu Trient 1580, Salzburg 1582, Gurk 1588, Graz 1591 (vgl. Zschokke, Die theol. Studien und Anstalten der kath. Kirche in Oesterreich, Wien 1894). Trotz aller Bemühungen des apostolischen Stuhles gelang es, wie oben bemerkt, auch in unserem Jahrhundert nicht, in den deutschen Ländern das rein tridentinische Seminar durchzuführen, und die bestehenden Anstalten standen auch wie vor unter bald milderer bald strengerer staatlicher Aufsicht. In der oberrheinischen Kirchenprovinz blieben die Anstalten zu Mainz (jedoch mit Unterbrechung; s. d. Art. VIII, 523) und Fulda bestehen; das Freiburger Seminar wurde nach St. Peter im Schwarzwalde verlegt (1841), Rottenburg erhielt ein Seminar, Rottenburg dagegen behielt neben den Knabenconvicten in Ehingen und Rottweil das mit der Universität Tübingen verbundene staatliche Wilhelmsstift und werden ein Priesterseminar zu Rottenburg mit dreijährigem Cursus (vgl. Brück, Geschichte der kirchlichen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert II. Mainz 1889, 419 ff.). In Bayern zählt das Religionsedict von 1818 die Bestimmungen über die geistlichen Bildungsanstalten zu den Gegenständen „gemischter Natur", trotz des Concordates von 1817, welches tridentinische Seminare vorsieht. Die Regierung dotirte nur Seminare mit dreijährigem Cursus; Knabenseminare an den staatlichen Gymnasien und Convicte an den staatlichen theologischen Lyceen müssen die Bischöfe selbst erhalten. Aehnlich lag bis zum Culturkampfe die Sache in Preußen, wo die Bischöfe ebenfalls aus eigenen Mitteln und dazu gewidmeten Privatgeldern Convicte neben den Priesterseminarien stifteten. An diesen Verhältnissen haben die Denkschriften der deutschen Bischöfe von 1848, der preußischen von 1849, der bayrischen von 1850, der oberrheinischen von 1851 nichts Wesentliches zu ändern vermocht, und noch 1864 verhinderte die bayrische Regierung mit Gewalt die Errichtung eines bischöflichen Seminars in Speier (Brück III, 369 ff.). Seit Aufhebung der Culturkampfgesetze ist die Erziehung und wissenschaftliche Bildung der zukünftigen Cleriker in Preußen im Ganzen auf den frühern Stand zurückgekehrt, indem der Unterricht in den Gymnasialfächern mit abschließendem Examen an den öffentlichen Gymnasien stattfindet, während der Fachunterricht theils an staatlichen Anstalten (Universitäten zu Bonn und Breslau, Akademie zu Münster, Lyceum Hosianum in Braunsberg), theils an bischöflichen Facultäten bezw. Seminaren ertheilt wird, sofern diese vom Minister als dazu geeignet anerkannt sind. Wo nicht der ganze theologische Unterricht bis zur Priesterweihe im Seminar abgemacht wird, tritt ein Cursus im sogen. Priesterseminar nach mindestens sechssemestrigem Theologiestudium hinzu. Die Gründung von Knabenconvicten wie von Convicten (Collegien) für die Studirenden an den Universitäten ist Sache des Bischofs. Alle kirchlichen Anstalten, welche der Vorbildung der Geistlichen dienen, stehen unter Aufsicht des Staates, die aber nur die allgemeine sein soll, wie sie der Staat über alle Erziehungsanstalten beansprucht. Statuten und Hausordnung, Namen der Leiter und Lehrer an den Seminaren sind dem Cultusminister mitzutheilen. Aehnlich lauten die Bestimmungen in Baden, wo als Ersatz für das früher verlangte „Staatsexamen" ein Testat über den Besuch von philosophischen Vorlesungen gefordert wird, und im Großherzogthum Hessen. Sachsen verlangt Absolvirung des Gymnasiums und dreijährigen Besuch einer deutschen Staatsuniversität, an dessen Stelle aber „bis auf weitere Bestimmungen" das Studium im wendischen Seminar in Prag treten darf. In Bayern und Würtemberg ist der oben gezeichnete Zustand geblieben. — In den Reichslanden Elsaß-Lothringen ist den Bischöfen volle Freiheit für die höhere Ausbildung des Clerus in den Seminaren zu Metz und Straßburg nach der Annexion belassen worden; der gymnasiale Unterricht steht aber auch hier unter Staatsaufsicht, und die Errichtung von Knabenseminaren ward zeitweilig unmöglich gemacht. — In Oesterreich bestehen zwar an den Universitäten durchweg katholisch-theologische Facultäten, und seit 1870 zeigte sich mehrfach das Bestreben, die bischöflichen theologischen Lehranstalten aufzuheben; indessen sind die 1874 in Aussicht gestellten besonderen Bestimmungen über die Heranbildung des Clerus nicht ergangen. Bei der Gelegenheit erklärten übrigens die Bischöfe sich bereit, nur diejenigen in ihre höheren theologischen Anstalten aufzunehmen, welche das Gymnasium absolvirt hätten. Eine Zusammenstellung des für die Heranbildung der Geistlichen in Deutschland, Oesterreich und Frankreich geltenden Staatsrechtes s. bei Hinschius, Kirchenrecht IV, 554 ff. — Werke über einzelne deutsche geistliche Seminare existiren für Bamberg (v. Schmitt 1857, und Metzner, 1885), Braunsberg (Bender, Gesch. der phil. und theol. Studien in Ermeland, Braunsb. 1868), Dilingen (v. Hausmann, 1883), Eichstätt (v. Suttner,

1859), Freiburg (König, Zur Geschichte der theol. Facultät, Freib. 1884), München (Schmid 1894), Paderborn (Chronik, 1877), Passau (von Rotermundt, 1834), Trier (Endres, Bantusseminar, Trier 1890; dazu „Prüfung" ꝛc. von Scheuffgen-Lager, ebd. 1889; „Ein Wort" u. s. w. [anonym], ebd. 1890, und „Rechtsgesch. u. s. w." von Sauerland, ebd. 1892; Reuß, Das bischöfliche Priesterseminar in Trier, ebd. s. a. [1890]), Wien (im Wiener Diöcesanblatt 1869—1870); eine Geschichte des Priesterseminars in Köln (von Unkel) ist in Vorbereitung. Von anderen hierher gehörigen Schriften seien genannt (Wittmann,) Nachrichten vom geistlichen Seminarium in Regensburg, Nürnberg 1803; Frint, Darstellung der höhern Bildungsanstalt für Weltpriester ... in Wien, Wien 1818; Weber, Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg I, Bamberg 1880; Braun, Geschichte der Heranbildung des Clerus in der Diöcese Würzburg, Würzburg 1889. — Ueber die Seminarverhältnisse in Nordamerika gibt für die ältere Zeit Buß, Die nothwendige Reform u. s. w., Schaffhausen 1852, 206 Auskunft; viel beschäftigt haben sich mit der Seminarfrage die jüngsten Provinzialsynoden. Nach Hoffmanns Directory für 1896 zählt man in den Vereinigten Staaten 106 Seminare und 9 Universitäten mit 3681 Theologie-Studirenden (vgl. dazu Zimmermann, Die Universitäten in den Vereinigten Staaten [Ergänzungsheft 68 der Stimmen aus Maria-Laach], Freiburg 1896, 63 ff.). — Betreffs der für die Missionsländer bestimmten Seminarien ist bereits oben auf d. Art. Mission VIII, 1594 verwiesen worden.

5. In der Beurtheilung des Werthes der Seminarbildung, namentlich im Verhältniß zur Universitätsbildung, gehen die Meinungen auch unter den kirchlich gesinnten Theologen auseinander. Trotzdem daß die Erörterung der Controverse für Deutschland praktisch wenig Erfolg verspricht, wird sie seit Jahren doch von Zeit zu Zeit stets wieder von Neuem aufgenommen und darf daher hier wenigstens in ihren Grundzügen nicht übergangen werden. Selbstverständlich bleiben die Stimmen aller derjenigen außer Betracht, welche principiell Gegner der kirchlichen Erziehung der Theologen sind und in den Seminaren nur „Verdummungsanstalten" erblicken. Von der verpflichtenden Kraft des tridentinischen Seminardecretes ist oben das Nöthige gesagt; daß es Gründe geben kann, welche von der stricten Befolgung desselben entbinden, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Mit der Errichtung der Seminare wollte die Kirche aber ihre Stellung zu den Universitäten nicht ändern, insbesondere war es nicht die Absicht des Tridentinums, die theologischen Facultäten aufzuheben oder lahm zu legen. Im Gegentheil verlangt das kirchliche Recht nach wie vor für gewisse Beneficien akademische Grade, und Päpste wie Bischöfe haben nie aufgehört, die Universitäten zu fördern, selbst neue zu gründen oder Collegien daran zu errichten. Das Concil nennt ferner als für die Seminare zunächst in Betracht kommende Zöglinge die pauperes, um damit gerade den breiteren und gesunderen Volksschichten den Zugang zum Priesterthum zu eröffnen; die Reichen sollten jedoch damit nicht ausgeschlossen sein, da sie entweder ebenfalls in den Seminaren Aufnahme finden konnten oder ihnen andere Bildungswege zu Gebote standen, welche (wie bereits ob. 109 bemerkt) den angehenden Theologen durchaus nicht grundsätzlich verspert werden sollten. Neben dem idealen Gesichtspunkt einer guten Erziehung tritt eben bei der Noth der damaligen Zeit der praktische Vortheil der neuen Seminareinrichtung bei den Concilsvätern stark hervor. Nach dem Vorhergesagten ist daher die Frage, ob Seminare oder theologische Facultäten vorzuziehen seien, im Sinne des Tridentinums eigentlich völlig überflüssig. Sie gewinnt erst Bedeutung mit Rücksicht auf die moderne Staatsuniversität und das staatliche Unterrichtsmonopol. Die Gefahren, welche die jetzigen Universitäten für ihre Studenten überhaupt bieten, müssen mit Nothwendigkeit dazu drängen, die Theologie-Studirenden dagegen zu schützen. Dieß soll aber jedenfalls nicht dadurch geschehen, daß man die theologischen Facultäten ganz trennt von den Universitäten, die doch die Brennpunkte wissenschaftlicher Bethätigung bleiben, an denen aber eben deßhalb die Theologie als Wissenschaft der Wissenschaften nicht fehlen darf; sonst würden die anderen akademisch Gebildeten nur zu leicht die Theologie verachten lernen. Zudem bedarf die Theologie selbst der Fühlung mit der Wissenschaft der Zeit, da große Gebiete derselben die profane Forschung nicht außer Acht lassen können. Auf das Leben der Hochschule und die directe Fühlung mit der akademischen Jugend verzichten, hieße einen für das Wirken der Kirche sehr wichtigen Einfluß preisgeben. Dabei ist natürlich vorausgesetzt, daß die theologische Facultät wirklich die katholische Glaubenswissenschaft repräsentirt, also als kirchliche Institution erscheint. Wo dem Diöcesanbischof bei Bestellung der Professoren, Aufstellung des Lehrplans, Ueberwachung der Lehrer kein oder nur ein minimaler Einfluß gestattet ist, entbehrt die theologische Facultät des kirchlichen Charakters und kann daher das Vertrauen weder der kirchlichen Behörden noch des katholischen Volkes besitzen. Unter solchen Verhältnissen drängt die Lage dazu, den theologischen Unterricht völlig an die Seminare zu verlegen oder freie katholische Universitäten zu gründen. Was speciell die heftigen Vorwürfe betrifft, welche öfter, namentlich in den Culturkampfdebatten, gegen die Seminare erhoben wurden, als ob dieselben nur eine einseitige und mangelhafte Bildung ermöglichten, so beruhen dieselben im Grunde auf dem falschen Princip, daß die menschliche Entwicklung sich besser in der Freiheit als unter steter Zucht vollziehe. Für den Unterricht aber kommt nicht soviel auf den Namen der Anstalt, ob Seminar oder Universität, als vielmehr

auf die wirkenden Lehrkräfte und den zu Grunde gelegten Lehrplan an; in dieser Beziehung haben gute Seminare bessere Erfolge aufzuweisen als mittelmäßige theologische Facultäten. Wenn ferner an den Universitäten durch die zugehörigen Bibliotheken, die Auswahl der Lehrer aus größeren Gebieten, das Zusammenströmen strebsamer Zuhörer der wissenschaftliche Betrieb ein regerer ist, so ist dafür in den Seminaren besser gesorgt für eine allgemeine und nachhaltige Wirksamkeit des Unterrichts. Für den weitern Verfolg der Controverse sei auf die betreffende Literatur verwiesen, aus der hier zu nennen sind: Dieringer, Die Theologie der Vor- und Jetztzeit, 2. Aufl., Bonn 1869, S. IX; Hergenröther, im Chilianeum. Neue Folge I (1869), 488 ff.; Reusch, Theol. Facultäten oder Seminare? Bonn 1873 (Rectoratsrede); Irenäus Themistor (Pseudonym), Die Bildung und Erziehung der Geistlichen u. s. w., Köln 1884, mit der Gegenschrift von Justinus Friedmann (Pseudonym), Aachen 1884, und der ziemlich gereizten Antwort Themistors, Trier 1884; Oettinger, in den Hist.-pol. Blättern C (1887), 573 ff.; Ders., Timotheus, 2. Aufl., Freiburg 1897, 147 ff.; Krus, Das Studium der Theologie sonst und jetzt, 2. Aufl., Freiburg 1890 (Rectoratsrede); Schell, Der Katholicismus als Princip des Fortschrittes, 3. Aufl., Würzburg 1897, 20 ff. — Für österreichische Verhältnisse kommen speciell in Betracht (Ginzel,) Die theol. Studien in Oesterreich und ihre Reform, Wien 1873, und die Gegenschriften von Michl, Würdigung der bischöfl. Clericalseminarien ꝛc., Wien 1873; (Stanonik,) Zur Reform der theol. Studien in Oesterreich, Graz 1873; Stára, Zur Reform der kath.-theol. Lehranstalten in Oesterreich, Graz 1873. — Für England s. auch Manning, The Office of the Church in higher catholic Education, London 1885. — Zum ganzen Art. vgl. noch „Archiv f. kath. Kirchenrecht LXVI (1891), 158 ff. und in den Registerbänden s. v. Seminar, ferner Mihályfi, A papnevelés története a elmélete (Gesch. und Theorie der Priesterbildung), Budapest 1896. Ueber die Knabenseminarien handeln: Smeddinck, Die Knabenseminarien, Düsseldorf 1846; Die Einführung der Knabenseminare vom kirchlich-theologischen Standpunkte, Schaffhausen 1848; Die kirchlichen Knabenseminarien, 2. Aufl., Landshut 1862. [Siebengartner.]

Seminaristicum, s. Abgaben I, 79.

Semipelagianismus ist die spätere Bezeichnung für eine zwischen pelagianischer und augustinischer Gnadenlehre versuchte Mittelstellung (vgl. Prosp. Aquit., C. Coll. c. 3, bei Migne, PP. lat. LI, 221), welche Prosper von Aquitanien sogar als „Ueberreste des Pelagianismus" (s. Ang. Ep. 225, 7, bei Migne, PP. lat. XXXIII, 1006). Gegen die augustinische Lehre von der unbedingten Vorherbestimmung zum Heile und der ihr entsprechenden Gnadenwirkung und Gnadenwirksamkeit erhob sich zuerst in Afrika, dann aber ganz besonders in Südgallien ein nicht unerheblicher Widerspruch. Einige Mönche des Klosters zu Adrumet meinten, dadurch würde die menschliche Freiheit und Gottes gerechtes Gericht in Frage gestellt. Daraufhin verfaßte der hl. Augustinus um 426 oder 427 das Buch De gratia et libero arbitrio, das er nebst einem Begleitschreiben an den Abt Valentin und dessen Mönche sandte (Migne, PP. lat. XLIV, 878). In letzterem warnt er vor dem Mißbrauch, den man leicht aus seiner Lehre ziehen könne und im Kloster zu Adrumet wirklich gezogen habe. Wie Abt Valentin an Augustinus berichtet (Migne ib. 911), beruhigten sich nun die Mönche größtentheils; nur einige fleischlich Gesinnte zogen falsche Schlüsse aus der Schrift. Angesichts der alles bewirkenden Gnade, meinten sie, sei die Zurechtweisung von Seiten der Vorgesetzten nutzlos und überflüssig; sie könnten höchstens noch die Ungehorsamen ermahnen und für sie beten. Augustinus verfaßte nun an dieselbe Adresse eine neue Schrift De correptione et gratia (Migne ib. 915 sqq.), worin er seine Ansicht von der Prädestination noch weiter entwickelte und gegen Mißverständnisse vertheidigte. — Aus derselben Zeit stammt wahrscheinlich auch der Brief des Heiligen an Vitalis von Carthago (Ep. 217, bei Migne, PP. lat. XXXIII, 978). Dieser lehrte, der Anfang des Glaubens und des guten Werkes gehe vom Menschen aus. Wies man ihn auf die Bibelstelle hin, wonach Gott in uns das Wollen und das Vollbringen wirke, so meinte er, der Mensch stimme eben der ihm durch die Verkündigung der Lehre Christi zuvorkommenden Gnade mit seiner Freiheit zu und erlange auf Grund dieser gläubigen Zustimmung die Rechtfertigung von Gott. Der hl. Augustinus erhob sich mit allem Nachdruck gegen diese Irrlehre und bemerkte u. A., es sei alsdann, wie es doch die Kirche nach herkömmlicher Sitte thue, auch nicht nöthig, den Ungläubigen die Gnade der Bekehrung zu erflehen. — Nachhaltiger war um dieselbe Zeit der Widerspruch gegen einzelne Sätze der augustinischen Gnadenlehre im südlichen Gallien. Hiervon wurde Augustinus durch zwei seiner dortigen Verehrer, Prosper und Hilarius, in je einem besondern Briefe in Kenntniß gesetzt (s. Aug. Epp. 225. 226, bei Migne l. c. XXXIII, 1002 sqq.). Ihrem Berichte zufolge waren es besonders Mönche in und um Massilia (daher auch der Name Massilier), welche diese später „semipelagianisch" genannte Richtung einschlugen und unter Festhaltung der gegen Pelagius erlassenen kirchlichen Bestimmungen manches Schroffe an der Lehre Augustins verbessern wollten. Die von letzterem betonte Vorherbestimmung zum ewigen Leben ohne Rücksichtnahme auf die Verdienste schien ihnen namentlich aus praktischen Gründen gefährlich; sie meinten, das ewige Leben werde nur von denjenigen erlangt, welche freiwillig an Gott geglaubt und durch ihre Bereitwilligkeit zu glauben

(merito credulitatis) auch den Beistand der Gnade empfangen hätten. Insbesondere gehöre der Glaubensanfang dem Menschen allein an. Während sie so die Gnadenauswahl auf die Präscienz der menschlichen Verdienste zurückführten, riefen sie bei den Kindern und bei den zahlreichen Völkern, die vom Christenthum noch nichts gehört haben, die Voraussicht des Bedingt-Zukünftigen zu Hilfe. Außerdem war nach ihnen auch das Beharren in der Gnade bis zum Ende nicht eine besondere Gnade, sondern Sache des freien Willens. Der hl. Augustinus antwortete 429 in den zwei an Prosper und Hilarius gerichteten Schriften De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae (Migne, PP. lat. XLIV, 959 sqq., und XLV, 993 sqq.). In letzterem Werke gibt er als Lehre der Massilier kurz an: Initium fidei et usque in finem perseverantiam sic in nostra constituunt potestate, ut Dei dona esse non putent (ib. 1019). Seine Hoffnung, daß die Massilier ihren Widerspruch aufgeben würden (De praedest. n. 2), erfüllte sich nicht. Während Prosper und Hilarius nur nach mündlichen Aussagen berichtet hatten, erhob man nun auch schriftlich gegen die augustinische Theorie Einsprache. Johannes Cassianus (s. d. Art.) hielt im Gegensatze zu Augustinus an dem Universalismus der Gnade und der Berufung fest (Coll. 13, 7, bei Migne, PP. lat. XLIX, 908 [ed. Petschenig 369]), an letzterer nur infolge der göttlichen Voraussicht des Freiheitsgebrauchs (ib. 17, 26; ed. Petschenig 17, 25 [494]). Bezüglich der Frage über das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit blieb sich Cassian nicht consequent. An einigen Stellen spricht er von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zu allem, was gut ist, und der Nichtigkeit alles menschlichen Bestrebens ohne sie (ib. 4, 5). Er nennt es albern und gotteslästerisch, irgend etwas von den guten Werken unserer Bemühung statt der Gnade und Hilfe Gottes beizumessen (ib. 3, 16). Nicht allein der Anfang der Werke, sondern auch der guten Gedanken komme aus Gott; er flöße uns die Anfänge des heiligen Willens ein (ib. 13, 3), und die Berufung zum Himmelreiche geschehe von Gott ohne jegliches vorausgegangene Verdienst von Seiten des Menschen (ib. 1, 15). Auch auf die Nothwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit wird klar genug hingewiesen (ib. 23, 3). Andererseits ist doch auch sicher, daß Cassian die Anfänge des Heils (initium fidei) wenigstens in einzelnen Fällen der Willensfreiheit zuschreibt. Auf die Frage, „ob Gott sich unser erbarme, weil wir ihm den Anfang des guten Willens geboten, oder wir den Anfang des guten Willens erlangen, weil Gott sich unser erbarmte", gibt er eine Antwort, welche jedenfalls die Bejahung des ersten Theiles der Frage nicht ausschließt. So konnte, sagt er, der Anfang des Guten bisweilen als von Gott, wie bei Matthäus und Paulus, bisweilen als vom Menschen selbst ausgehend, wie bei Zachäus und dem Schächer am Kreuze, gedacht werden (ib. 13, 11). Anderswo sagt er geradezu, daß bisweilen der Mensch per naturae bonum quod beneficio Creatoris indultum est, in sich den Anfang des Guten erzeugen könne (ib. 13, 9). Will er auch in dieser und anderen Stellen sich hauptsächlich „gegen die Annahme einer völligen sittlichen Unfähigkeit" wenden (vgl. Hoch, Lehre des Joh. Cassianus, Freiburg 1895, 57, Anm. 2), so bleibt doch immer wahr, daß er ein rein menschliches Verdienst lehrte, das die höhere Gnade zu erwerben im Stande sei. Daß nach dem Apostel Gott selber „Wollen und Vollbringen wirkt", wird hierdurch ebenso in Frage gestellt wie die völlige Gratuität der Gnade, mag sich hiergegen Cassian auch noch so sehr verwahren (Coll. 13, 13). — Der hl. Augustinus war nicht mehr am Leben, als Cassian seine Collationes herausgab und damit in engeren und weiteren Kreisen nicht geringes Aufsehen erregte. Prosper von Aquitanien übernahm deßhalb den Kampf und führte ihn auf der Grundlage der Schriften Augustins mit ebensoviel Einsicht als Geschick. Nachdem er in dem Schreiben an einen sonst unbekannten Rufinus über den Gegenstand und die Tragweite des Streites berichtet hatte (Migne, PP. lat. LI, 77), begab er sich mit seinem Freunde Hilarius nach Rom zu Papst Cölestinus, um seinen Beistand zur Unterdrückung der neuen Irrthümer anzurufen. Der Papst erließ ein Mahnschreiben an die Bischöfe Galliens (s. Migne, PP. lat. L, 528), welches den Eifer der Beiden in hohem Grade anerkennt, das Andenken des hl. Augustinus mit warmen Worten vertheidigt und den Verleumdern desselben Stillschweigen befiehlt. Unter den Adressaten wird der Bischof von Marseille zuerst genannt, wohl ein Wink, daß er vor Allem in seiner nächsten Umgebung Wandel schaffen sollte. In der Folge trat Prosper als der vom apostolischen Stuhle beauftragte Vertheidiger des Glaubens auf (Resp. ad object. Vincent. praef., bei Migne l. c. LI, 178) und verfaßte gegen die Massilier zahlreiche Schriften (s. darüber d. Art. Prosper X, 477). Anerkennenswerth ist die weise Mäßigung, mit welcher er verfuhr, indem er manches Harte an den Erörterungen seines Meisters milderte und dadurch eine Versöhnung der Gemüther erleichterte. So räumte er ein, daß derjenige durius rede, welcher sage, Gott wolle nicht, daß alle Menschen, sondern nur eine Anzahl Prädestinirter selig werden (Resp. ad object. Gall. 2, 8, bei Migne ib. LI, 172). Dementsprechend macht er auch die Prädestination abhängig von der Voraussicht des Freiheitsgebrauchs (ib. 2, 7) und erklärt ausdrücklich, daß auch die Verdammten prädestinirt worden wären, hätte Gott ihre Beharrlichkeit im Guten vorausgesehen (ib. 1, 12; Resp. ad object. Vincent. 12). Eine versöhnende Stellung nahm auch die Schrift eines Ungenannten De vocatione omnium gentium (Migne, PP. lat. LI, 647 sqq.) ein, indem sie die Harmonie zwi-

über Freiheit und Gnade klarlegte, die einzelnen Momente der Frage genau unterschied und schließlich die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse mit Ernst und Würde betonte. Nichtsdestoweniger dauerte der Streit noch fast ein ganzes Jahrhundert hindurch fort. — Nach Cassian war Faustus von Reji (s. d. Art.) der bedeutendste unter den Vertretern des Semipelagianismus. Seine gegen den Prädestinatianismus des gallischen Priesters Lucidus (s. d. Art.) gerichtete Schrift De gratia et libero arbitrio libri duo (Migne, PP. lat. LVIII, 783 sqq.) bekämpft einerseits den Pelagianismus (1, 1) sowie den Prädestinatianismus (1, 4), bekennt sich aber andererseits im Wesentlichen zu dem von Cassian vertretenen Semipelagianismus (1, 11. 12). Wohl redet er in dem vor der fraglichen Schrift verfaßten Briefe an Lucidus (Migne, PP. lat. LIII, 683) von einer gratia praecedens, versteht aber unter diesem Ausdruck lediglich die äußere Gnade (De gratia 1, 17) und vergleicht den Willen mit einem „blinden Griff" (per quamdam voluntatis anclam), durch den die Gnade angezogen wird. Auch bestreitet er durchaus die Annahme einer gratia personalis im Sinne der augustinischen Prädestination (ib. 10) und tritt überhaupt unter dem Scheine, den Prädestinatianismus zu bekämpfen, fortwährend gegen den hl. Augustinus in die Schranken. Die Schrift des Faustus erregte zuerst Widerspruch in Gallien. Avitus von Vienne (s. d. Art.) polemisirt gegen ihn in einem Briefe an König Gundobald (Ep. 4, bei Migne, PP. lat. LIX, 222), und Ado von Vienne (s. d. Art.) behauptet, derselbe habe gegen Faustus geschrieben (Chron. ad a. 492, bei Migne, PP. lat. CXXIII, 107; vgl. indeß A. Koch [s. u.] 56 f.). Gennadius dagegen lobt das Buch des Faustus (De scriptt. eccl. 85, bei Migne l. c. LVIII, 1079); allein die Urtheile dieses Schriftstellers über Augustinus (l. c. 38) und Prosper (ib. 84) einerseits und über Johannes Cassian (ib. 61) andererseits lassen auch an ihm eine semipelagianische Denkweise erkennen. — Noch heftigere Gegner fand die Schrift des Faustus in Constantinopel an den sog. scythischen Mönchen, deren Anführer ein gewisser Johannes mit dem Beinamen Maxentius war (s. das Nähere im Art. Maxentius). Der weitere Verlauf der sich daran knüpfenden Streitigkeiten gab Anlaß, daß Fulgentius von Ruspe (s. d. Art.) sieben Bücher gegen Faustus schrieb (Vita S. Fulg. c. 28, 54, bei Migne, PP. lat. LXV, 145); das Werk ist aber nicht auf uns gekommen. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil schrieb Fulgentius 523 in Afrika drei Bücher De veritate praedestinationis et gratiae Dei ad Joannem et Venerium (Migne ib. 613 sqq.), und in dasselbe Jahr fällt auch die von Fulgentius verfaßte und ebenfalls an Johannes und Venerius gerichtete Epistola synodica der afrikanischen Bischöfe über die Gnade und den freien Willen (Migne ib. 435 sqq.). Ueber die Frage, ob der unter den Adressaten der zwei zuletzt erwähnten Schriften genannte Johannes mit Johannes Maxentius identisch sei, vgl. d. Art. Maxentius). Wie es scheint, hat der Widerspruch, den der angesehene Lehrer gegen Faustus erhob, Anlaß gegeben zu einer Verurtheilung des Semipelagianismus auf der zweiten Synode zu Orange (s. d. Art. IX, 958). (Vgl. A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez, Stuttg. 1895, 39 ff.) [Peters.]

Semler, Johannes Salomo, der Hauptbegründer des Rationalismus (s. d. Art.) in Deutschland, wurde 1725 zu Saalfeld in Thüringen geboren. Zu Halle, wo er seit 1744 studirte, blieb er zuerst in der pietistischen Richtung seines Elternhauses, schloß sich aber bald an Siegmund Jacob Baumgarten (s. d. Art.) an, durch dessen Befürwortung er nach kürzerem Aufenthalt zu Koburg und Altdorf im J. 1752 eine theologische Professur zu Halle erhielt. Zuerst erstreckte sich seine gelehrte Thätigkeit nach dem Rathe Baumgartens auf das Gebiet der historischen Theologie, und dieß wurde insofern wichtig für seine weiteren Studien, als ihm später auch bei der Exegese und Dogmatik die historische Betrachtung das erste war. So wurde er für Deutschland Begründer einer „historisch-kritischen" Richtung nach dem Vorbilde des Oratorianers Richard Simon (s. d. Art.), nur daß er diesen wie seine anderen Vorgänger an willkürlichen Aufstellungen, namentlich bezüglich des Canons, weit übertraf. Die Zeit, wo Semler das größte Ansehen genoß und in destructiver Richtung bahnbrechend wirkte (vgl. d. Art. Accommodation I, 154), waren die Jahre zwischen 1760 und 1780; zuletzt blieb aber auch ihm die Erfahrung nicht erspart, daß er von seinen anfänglichen Nachbetern als „überholt" betrachtet wurde, namentlich nachdem er sich 1780 als Vertheidiger des Christenthums gegen die Wolfenbüttler Fragmente (s. d. Art.) aufgespielt hatte. Er starb im J. 1791. Von seinen mehr als 170 gedruckten Schriften waren die meisten schon bei seinen Lebzeiten vergessen; eine zweite Auflage haben nach Tholuck (in Herzogs Real-Encyklopädie für protest. Theol. u. Kirche, 2. Aufl., XIV, 118) überhaupt nur zwei derselben erlebt. Hier genügt es, beispielsweise die „Abhandlung von der freien Untersuchung des Canons", Halle 1771—1774, 4 Bde., und die beiden Apparatus ad liberalem Nov. bezw. Vet. Test. interpretationem, Halae 1767 bezw. 1773, zu nennen (sämmtliche Schriften verzeichnet Eichhorns Allgem. Biblioth. V, Leipzig 1793, 184 ff.). (Vgl. noch Allgem. deutsche Biogr. XXXIII, 698 ff. [mit Literaturangaben].) [Schreiber.]

Sempingham, s. Gilbert n. 8.

Sendgerichte (Synodalgerichte), ein Institut der kirchlichen Rechtspflege im Mittelalter, nahmen ihren Ursprung aus den Diöcesan-Visitationen, die schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche von dem Bischofe, Anfangs in eigener Person, später unter Beihilfe eigener Visitatoren (s. d. Art.

Circuitores) besonders für die Landgemeinden, abgehalten wurden. Ihre eigentliche Ausbildung erhielten die Sendgerichte im Abendlande im Laufe des 9. Jahrhunderts, wie aus den Visitationsordnungen des Abtes Regino von Prüm (De synodalibus causis et disciplinis eccl. 2, 2 sqq.) und des Erzbischofs Hincmar von Reims (Capitula, quibus de rebus magistri et decani per singulas ecclesias inquirere et episcopo renuntiare debeant, bei Migne, PP. lat. CXXV, 777 sqq.) zu entnehmen ist. Namentlich wurden in jeder Gemeinde sieben oder mehrere unbescholtene, glaubwürdige Männer als sogen. Synodalzeugen oder Sendschöffen (testes synodales) ausgewählt und beeidigt, welche auf die Bedürfnisse und Mängel der Kirchen, Schulen ꝛc. zu achten, das sittliche und religiöse Leben der Gemeinde zu überwachen und auf der jährlich abzuhaltenden Sende dem Bischofe darüber zu referiren hatten. Vor dem Bischofe her reiste gewöhnlich der Archidiacon oder der Archipresbyter (s. d. Artt.), der die nahe Ankunft des Bischofs meldete, die Parochianen der einzelnen Pfarreien zur Sende vorlud und geringfügigere Angelegenheiten bereits im Voraus Namens des Bischofs erledigte. Hierauf versammelte sich die Gemeinde zur festgesetzten Zeit, und die Sendzeugen mußten nun auf Befragen des Bischofs ihre Anliegen vortragen und die ihnen bekannt gewordenen Verbrechen und Laster der einzelnen Gemeindeglieder behufs der canonischen Bestrafung derselben zur Anzeige bringen. Indeß war es nicht immer der Bischof selbst, der diese Untersuchungen vornahm, sondern er beauftragte damit bisweilen auch den Archidiacon (Regino 1, 9); und später, als man die Diöcesen größern Umfangs in mehrere Archidiaconalbanne getheilt und die Amtsgewalt der Archidiaconen sich so sehr erweitert hatte, daß sie eigene Gerichtsinstanz bildeten, wurde die Visitation der Diöcese und die Abhaltung der vorgeschriebenen Senden ein ordentliches Amtsrecht der letzteren, welches sie alljährlich, jeder in seinem Sprengel, übten (A. Schmitt, De synodis Archidiac. etc., in dessen Thesaur. dissertt. jur. eccl. III, Heidelb. 1774, 314 sqq.). Es gab aber die Verschiedenheit der Stände bald Veranlassung, daß sich die höheren Stände von diesen Archidiaconalsenden eximirten und auf einer eigenen Sende unmittelbar unter dem Bischofe zusammenkamen; sowie hinwieder die Archidiaconen selbst das Aufsichts- und Visitationsrecht über kleinere Districte ihres Bezirkes oder über einzelne Christianitäten (d. i. Landdecanate) den Archipresbytern in der Eigenschaft von Commissaren übertrugen und ihnen manchmal auch das volle Sendrecht bald über bestimmte Ortschaften auf dem Lande, bald über bestimmte niedere Classen von Gemeindegliedern einräumten. So gab es denn (wenigstens in manchen Diöcesen Deutschlands) eine dreifache Art von Senden, bischöfliche, archidiaconale und Erzpriester-Senden (vgl. Sachsenspiegel 1, 2 [Ausgabe von Weiske, 7. Aufl., Leipzig 1895, 14]). Wie die Streitigkeiten der Geistlichen in geistlichen Rechtssachen und die Untersuchung der Amtsführung und des sittlichen Lebens und priesterlichen Wandels der Cleriker auf der Diöcesansynode ihre Erledigung fanden, so wurden die vor das geistliche Forum gehörenden Streitigkeiten der Laien sowie die kirchlichen Vergehen derselben regelmäßig auf der Sende gerichtet (Caroli M. Capit. a. 794, c. 6; Capit. a. 813, c. 1 [Mon. Germ. hist. Leg. I, 72. 188]), wo die Sendzeugen sofort ihrem Eide gemäß auf die ihnen vorgelegten Fragen dem Bischofe Bericht erstatteten. Eine solche Eidesformel der Sendschöffen steht in Gratians Decret c. 7, C. XXXV, q. 6, desgleichen bei Regino 2, 3, wo auch c. 5 ein Verzeichniß der ihnen vorgelegten Fragen entworfen ist. Gestand nun der Angeschuldigte, so wurde er mit der betreffenden Strafe belegt; läugnete er, so konnte er, wenn er ein Freier und nicht schon früher eines Verbrechens halber diffamirt oder verurtheilt war, durch einen Eid mit Eideshelfern (s. d. Art.) die Anklage beseitigen; im entgegengesetzten Falle mußte er sich durch ein Ordale (s. d. Art. Gottesurtheile) reinigen. Diese Verhältnisse erhielten sich zum Theil noch geraume Zeit, nachdem schon das öffentliche Verfahren mehr und mehr dem Inquisitionsprozesse gewichen war; und die Archidiaconalsenden dauerten hie und da noch fort, ungeachtet der Bestrebungen der Bischöfe, die Amtsgewalt der immer anmaßender gewordenen Archidiaconen zu beschränken; denn nicht überall vermochten sie deren Einfluß zu brechen. Erst durch das tridentinische Concil, welches die Visitation der Archidiaconen und anderer niederen Prälaten von der bischöflichen Erlaubniß abhängig machte (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 3 De ref.), wurde das ordentliche Verhältniß wieder allgemein hergestellt, demgemäß nur der Bischof entweder in eigener Person oder durch einen von ihm speciell Bevollmächtigten das bischöfliche Aufsichts- und Sendrecht üben sollte. Der Form nach dauerten diese bischöflichen Sendgerichte bis in's 18. Jahrhundert herab, obwohl ihre praktische Bedeutsamkeit seit dem allmäligen Aufhören der öffentlichen Bußen und besonders durch die Einführung der ständigen Aemter der Generalvicare und Officiale sich immer mehr verlor. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht VII, 144 ff. 177 ff.; Zeitschrift für Kirchenrecht IV [1864], 1 ff. 157 ff.; V, 1 ff.; Dornbusch, in den Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein XXX [1876], 97 ff.; Hinschius, Kirchenrecht V, Berlin 1895, 425 ff.) [Permaneder.]

Sendomir (Sandomir), ehemals polnische, jetzt russische Stadt an der obern Weichsel, nahe der galizischen Grenze, ist in der neuern Kirchengeschichte bekannt durch die dort 1570 zwischen den Lutheranern, Reformirten und Böhmischen Brüdern der polnischen Provinzen getroffene Uebereinkunft (Consensus Sendomiriensis). Zweck derselben

nur, die weitere Ausbreitung des Protestantismus zu fördern und seine Macht der katholischen Kirche gegenüber zu stärken. Nach vorbereitenden Conferenzen traten im April 1570 zu Sendomir Deputirte der drei Confessionen zu einer Synode zusammen, und in den Verhandlungen, die vom 9. bis zum 14. April dauerten, gelang es, Beschlüsse zu Stande zu bringen, welche die Lehrunterschiede zwischen den Lutheranern und Reformirten, namentlich in Bezug auf die Allgegenwart Christi und das Abendmahl, verdeckten. Diese Beschlüsse (abgedruckt u. A. bei v. Friese [s. u.] II, S. 456—462) sprachen aus, daß die drei Confessionen in der Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, der Rechtfertigung und in anderen Hauptpunkten Eines Glaubens seien. Bezüglich der Abendmahlslehre einigte man sich zur Annahme der betreffenden Stelle in der von Melanchthon (s. d. Art. VIII, 1210) verfaßten Repetitio Confessionis Augustanae, wonach „in der Communion Christus wahrhaft und wesentlich (vere et substantialiter) zugegen ist" (Henke, Die Bekenntnißschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Kassel 1855, 449). Die Deputirten machten sich anheischig, ihre Glaubensgenossen zu dieser Vereinigung zu überreden und sie zu deren Beförderung „besonders durch Anhörung des göttlichen Wortes und den Gebrauch der heiligen Sacramente, sowohl bei der ihren als bei jeder andern Gemeinde, doch mit Beibehaltung der Kirchenzucht und der Gebräuche jeder Kirche" einzuladen; „denn diese Gebräuche und Cerimonien (so heißt es weiter) lassen wir bei dieser Vereinigung einer jeden Kirche frei". Die entschiedenen Lutheraner waren mit den geschraubten Formeln dieses Consensus, die jeder Theil nach seinem Belieben deuten konnte, wenig zufrieden; sie erklärten ihre Confession für überlistet und betrieben die Beseitigung der Beschlüsse; nur mit Mühe gelang es auf der Synode zu Thorn 1595, die Erneuerung des Consenses durchzusetzen. Der entschiedenste Widersacher desselben, der Posener Prediger Paul Gerike, wurde seines Amtes entsetzt und excommunicirt; obwohl die ganze Gemeinde zu ihm hielt, fand er es später gerathen, Posen zu verlassen und in Breslau eine Predigerstelle anzunehmen. Trotz mancher Reibereien hatte doch erst das „liebreiche Religionsgespräch" (Colloquium caritativum) zu Thorn 1645 (s. d. Art. Disputation III, 1853 ff.), wo der Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformirten äußerst scharf hervortrat, zur Folge, daß die Lutheraner sich von dem Consensus lossagten. (Vgl. Strimesius, Consens. Sendomir., Francof. ad Viadr. 1704; v. Friese, Beyträge zu der Reformationsgeschichte in Polen II, 1, Breslau 1786, 426 ff. II, 2, 193 ff.; Oehler-Delitzsch, Lehrbuch der Symbolik, Tübingen 1876, 170 f.; [Briegers] Zeitschr. für Kirchengesch. XV [1895], 345 ff.) [Zeck.]

Sendung (missio canonica), s. Lehramt.

Sennaar (Σεναάρ, Sennaar) oder **Sinear** (שִׁנְעָר), im A. T. die Ebene zu beiden Seiten des Euphrat, das spätere Babylonien oder Chaldäa, daher Zach. 5, 11 von den LXX γῆ Βαβυλῶνος übersetzt. Der Name שִׁנְעָר scheint aus der nordbabylonischen Dialektform Sunger für Sumer zu stammen und von den Israeliten verallgemeinert für das ganze babylonische Land gebraucht worden zu sein. Der „König von Sennaar" Gen. 14, 1 bedeutet neben dem König des in Babylonien gelegenen Elassar (Ponti) vermuthlich den Suzerain, von dem eine Anzahl anderer Könige abhängig war; dieß wäre durch die babylonischen Geschichtsdenkmale bestätigt, wenn wir uns unter dem biblischen Amraphel einen Nachfolger des Gründers der babylonischen Monarchie, Hammurabi's, zu denken hätten. (Vgl. Schrader, Keilschriften und Altes Testament 118 ff.) [Kaulen.]

Sennacherib (סַנְחֵרִיב, Σενναχηρίμ), im A. T. ein assyrischer König, der Sohn des Usurpators Sargon. Nach der Ermordung seines Vaters (705 v. Chr.) hatte er zuerst an den verschiedenen Stellen des Reiches die ausgebrochenen Empörungen niederzuwerfen. Im J. 704 war in Aegypten ein kraftvoller Pharao mit Namen Tharaka zur Regierung gekommen; mit diesem hatte sich der babylonische König Merodach-Baladan und auf dessen Betreiben auch Ezechias von Juda nebst einer Reihe syrischer Fürsten verbündet, um das assyrische Joch abzuschütteln. Nur Padi von Accaron blieb den Assyrern treu, wurde deßwegen von seinen Großen gefangen und an König Ezechias abgeliefert. Ehe jedoch die Coalition gerüstet hatte, erschien schon Sennacherib in Phönicien, ward aber fünf Jahre mit der Belagerung von Tyrus hingehalten. Von dort wandte er sich nach Juda und nahm die festen Plätze des Landes ein, um ungehindert gegen Jerusalem ziehen zu können. Im ersten Schrecken verstand sich Ezechias dazu, Padi freizulassen, Abbitte zu leisten und dem Assyrer Tribut entgegenzuschicken; allein Sennacherib sandte seinen Oberfeldherrn mit einem starken Heere nach Jerusalem und ließ dessen Uebergabe fordern. Diese verweigerte Ezechias im Vertrauen auf Gott und seinen ägyptischen Verbündeten; denn dieser rückte mit seinem Heere heran. Nochmals zur Uebergabe aufgefordert, weigerte Ezechias, von Isaias ermuthigt, sich nochmals, so sehr er auch von den großsprecherischen Officieren der Assyrer in die Enge getrieben wurde. In der Nacht aber erschlug der Engel des Herrn, sei es durch eine Seuche oder wie immer, 185 000 Mann im assyrischen Heere, und so mußte Sennacherib die Belagerung aufheben und in sein Land zurückkehren. Für eine Reihe von Jahren war er nun mit Unternehmungen gegen Babylonien, dessen Hauptstadt er vollständig zerstörte, und anderen abgefallenen Vasallenreichen beschäftigt, hielt sich aber, wie auch die heilige Schrift sagt, ruhig in Ninive auf; dort ward er im J. 681 von zweien seiner Söhne bei einem

feierlichen Opfer erschlagen, und an seine Stelle trat der jüngere Bruder Asarhaddon. (Vgl. 4 Kön. 18, 13 bis 19, 36. 2 Par. 32, 1 ff. Is. 36, 1 bis 37, 38; Schrader, Keilinschr. u. A. T. 285 ff.; Meyer, Gesch. des Alterth. I, Stuttgart 1884, 464 ff.; Winckler, Gesch. Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, 128 ff. 249 ff.) [Kaulen.]

Sennen, der hl., s. Abdon und Sennen.

Sens, Kirchenprovinz in Frankreich, umfaßt das Erzbisthum gleichen Namens und die Suffraganate Troyes, Nevers und Moulins.

I. **Stadt und Erzbisthum Sens.** Die alte, vielgethürmte Arrondissements-Hauptstadt Sens an der Yonne, einst als Agendicum Stadt der Senones in Gallia Lugdunensis, zählt heute 14 000 Einwohner. Unter den 14 Kirchen ragt die Cathedrale St. Stephan hervor, welche, im gotisch-normannischen Stile erbaut und mit trefflichen Glasmalereien geschmückt, zu den schönsten in Frankreich zählt. Die Gründung des Bischofssitzes wird dem hl. Savinian zugeschrieben, auch Sabinianus und Sabinus genannt (Martyr. Rom. 31. Dec.), welcher einer der 72 Jünger Jesu gewesen sein soll. Dieß ist indessen eine in nichts begründete Annahme. Da nach Sidonius Apollinaris (Ep. 7, 5) im J. 475 Agroecius als 13. Bischof von Sens genannt wird, glaubt Duchesne (Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, Par. 1894, 11) den ersten Bischof der Stadt etwa dem Anfang des 4. Jahrhunderts zuweisen zu müssen. Wann Sens Metropole geworden, ist nicht auszumachen; nach Wiltsch (Kirchl. Geogr. u. Statistik I, Berlin 1846, 109) wäre dieß wenigstens seit der Mitte des 5. Jahrhunderts der Fall gewesen. Zunächst standen unter dieser Metropole die Bisthümer Parisii, Aurelianum, Antisiodorum, Tricasses (Trecae), Carnotum, Nivernum, Meldae und Dunum oder Castrodunum; letzteres, im 8. Jahrhundert errichtet, hatte nur Einen Bischof. Dieselben Suffraganate zählt auch die unter Papst Johannes XXII. gefertigte Notitia auf, wozu dann noch Bethlehem-Clamecy kam. Nachdem im J. 1622 Paris (s. d. Art.) zur Metropole erhoben und dieser Chartres, Meaux und Orleans als erste Suffraganate mitgegeben worden waren, blieben bei Sens nur noch Troyes, Auxerre, Nevers und Bethlehem-Clamecy. Das Concordat vom Jahre 1801 unterdrückte die Metropole Sens sowie die Bisthümer Nevers, Auxerre und Bethlehem-Clamecy; von der ganzen Kirchenprovinz blieb nur das Bisthum Troyes bestehen, kam aber unter die Metropole Paris. Erst das Concordat vom Jahre 1817 (1822) stellte Sens wieder als Metropole her mit den oben genannten Suffraganaten; Auxerre wurde zwar auch wiederhergestellt, aber sofort mit der Metropole unirt, so daß der Erzbischof von Sens zugleich auch den Titel eines Bischofs von Auxerre trägt. Weiter führt er noch den stolzen Titel eines „Primas von ganz Frankreich und Deutschland". Im 9. Jahrhundert wurden nämlich die Erzbischöfe von Sens dadurch ausgezeichnet, daß Papst Johannes VIII. (872—882) dem Erzbischof Ansegisus seine Stellvertretung und den Primat über Gallien und Germanien zuerkannte. Als im 11. Jahrhundert der Erzbischof von Lyon Primas auch über Sens geworden, klagten die Erzbischöfe von Sens vergebens bei Papst Urban II. (1088—1099) dagegen; sie ruhten aber nicht, bis sie sich wieder frei gemacht hatten, was nach Wiltsch II, 45 schon vor der Mitte des 12. Jahrhunderts geschah. Seitdem, wenigstens seit dem 15. Jahrhundert, führen die Erzbischöfe von Sens den oben genannten Titel wieder als Ueberrest einer ehemaligen Größe. — Von den Erzbischöfen sind zu nennen: der hl. Ursicinus, mit dem hl. Hilarius durch das Conciliabulum Biterrense 356—360 verbannt, der um 386 ein Kloster der hll. Gervasius und Protasius gründete. An den hl. Agroecius (455—487) schrieb Sidonius Apollinaris (s. d. Art.) den schon oben erwähnten Brief. Der hl. Heraclius (496 bis nach 515) war, von seinem Freunde, dem hl. Remigius (s. d. Art.), eingeladen, bei der Taufe Chlodwigs anwesend. Er war ein thatkräftiger Bischof, voll heiligen Eifers für Ausbreitung und Erhöhung der Kirche; von ihm wurde auch die Kirche und das Kloster St. Johann in Sens (AA. SS. Boll. Jun. II, 69 sq.) erbaut. Sein Bruder und Nachfolger, der hl. Paulus (gest. um 525), sorgte in gleicher Weise für das Wachsthum und die Blüte seiner Kirche. Der hl. Leo (gest. um 541) wohnte dem zweiten Concil von Orleans (533) durch seinen Stellvertreter Orbatus und dem dritten (538) persönlich an. Auch seine Nachfolger Constitutus (541—578) und der hl. Anthemius (579—609) waren bei mehreren Concilien zugegen; der Letztgenannte wurde von König Guntram als Gesandter an Chlotar geschickt, sich wegen der ungerechten Ermordung des heiligen Bischofs Prätextatus zu beschweren. Der hl. Lupus oder Leu (609—623), einer der berühmtesten Erzbischöfe von Sens, wurde unter Chlotar II. vertrieben und war 614 bei dem Concil zu Paris anwesend (AA. SS. Boll. Sept. I, 248). Der hl. Wulfram (s. d. Art.), seit 692, resignirte schon 695. Der hl. Ebbo oder Abbo regierte nach seinem Oheim, dem hl. Gericus oder Gosricus (696—710), bis etwa 733. Durch sein Gebet erlangte er den Sieg über die Saracenen, als diese Sens belagerten (AA. SS. Boll. Aug. VI, 94). Auf den hl. Honobertus (gest. 738) folgte dessen Vater, der hl. Honulfus oder Merulfus, der 743 resignirte (AA. SS. Boll. Jan. I, 288). Arthobertus wurde 743 von dem hl. Bonifatius von Mainz geweiht. Der hl. Gumbertus oder Gondebertus (gest. 786 oder 787) zog sich bald als Einsiedler in die Vogesen zurück, wo er ein Kloster gründete. Wilibald (787—792) wurde von Papst Hadrian I., und Ragimbert (798—800) von Papst Leo III. geweiht. Magnus (801—818) stand bei Karl d. Gr. in hohem Ansehen; von

ihn besitzt man auch zwei kleine Schriften (Migne, PP. lat. CII, 979 sqq.). Jeremias (818—827) bittet in einem Briefe an Bischof Frothar von Toul um Uebersendung von Salz (Migne l. c. CV, 734; vgl. auch d. Art. Jonas von Orleans). Der hl. Aldricus oder Audri (828—836), vorher Abt von Ferrières, war 835 auf der Synode von Thionville in Sachen des Ebbo von Reims (vgl. auch Migne l. c. CV, 795—814). Wenilo oder Gaunilo (840—865), früher Kaplan Karls des Kahlen, trat später auf die Seite Ludwigs des Deutschen (s. den Lib. proclam. adv. Wenil., in den Mon. Germ. hist. Leg. I, 462 sqq.; vgl. auch d. Art. Prudentius von Troyes X, 581 f.). Im Todesjahre des Erzbischofs Evrandus (884—887) suchten die Normannen Sens heim. Sein Nachfolger Gualterius (887—923) salbte 922 den Robert zum König von Frankreich, der in der Schlacht von Soissons (923) fiel. Der hl. Anastasius (968—977) legte den Grundstein zur Cathedrale, welche sein Nachfolger Serinus (978—999) weihte. Gelduinus, der auf Leuthericus (999—1032) gefolgt war, wurde 1049 auf dem Concil zu Reims abgesetzt. Unter Hugo de Toucy (1142—1168), der auf mehreren Concilien (1162, 1163 und 1164) zugegen war, consecrirte Papst Alexander III., der aus Italien geflüchtet war und sich 1163—1165 zu Sens aufhielt, die Basilica St. Columban. Seit Wilhelm von Champagne (1168—1176), der vorher Bischof von Chartres und später Erzbischof von Reims war, tritt Sens immer mehr hinter Reims, Paris und Lyon zurück. Auf Petrus de Corbeil (1200—1222), vorher Bischof von Cambrai, folgten nach einander drei Erzbischöfe mit dem Beinamen Cornuti: Gualterus (1222—1241), Aegidius (1244—1254) und Heinrich (1255 bis 1257); dann 20 Jahre später abermals ein Aegidius (Gilo II.) Cornuti (1274—1292). Stephan Béguart de Penoul (1292—1309) feierte zu Melun ein Provinzialconcil. Philipp Peportier de Marigny, 1309 von Cambrai transferirt und 1316 in Paris gestorben, hielt in letzterer Stadt 1310 und 1314 Synoden; auch sein Nachfolger Wilhelm de Melun (1317 bis 1329) hielt wie zu Paris (1317) so zu Sens (1320) und zu Melun (1324) Synoden. Johannes de Montaigu, 1407 von Chartres transferirt, präsidirte 1408 dem Generalconcil zu Paris und fiel 1415 in der Schlacht bei Azincourt gegen die Engländer. Auf Stephan de Poncher (1519 bis 1525), vorher Bischof von Paris und gestorben zu Lyon, folgten mehrere Cardinäle. Anton du Prat (1525—1535), Negotiator des 1516 abgeschlossenen Concordates (s. d. Art. Concordate III, 828), wurde 1527 mit dem Purpur bekleidet; er hielt auch ein Provinzialconcil zu Paris (1528). Ludwig Bourbon-Vendôme (1535—1557), schon seit 1517 Cardinal, feierte auch mehrere Concilien. Cardinal Johannes Bertrandi, seit 1557 Erzbischof, residirte nicht zu Sens und starb zu Venedig (1560). Nicolaus de Pellevé, vorher Bischof von Amiens, bestieg 1562 den Erzstuhl, wurde 1570 Cardinal und 1592 nach Reims transferirt. Nach Reginald de Beaune (1594—1606) bestieg Jacob Davy du Perron de Loménie, vorher Bischof von Evreux und seit 1604 Cardinal, 1608 den Erzstuhl; er hielt 1612 ein Generalconcil zu Paris. Unter Octav. de Saint-Lary Bellegarde O. S. B. (1621—1646) erhielt die Metropole einen harten Schlag durch Erhebung von Paris zum Erzbisthum. Johann Jos. Languet de Gergy (1731 bis 1753) errichtete das kleine Seminar. Seine beiden Nachfolger, Paul Albert de Luynes (1753 bis 1788) und Stephan Karl de Loménie de Brienne (1788—1794), wurden wieder mit dem Purpur geschmückt. Der Letztgenannte leistete als einer der Ersten mit seinem gleichnamigen Neffen und Coadjutor den Eid auf die Civilconstitution (vgl. d. Art. Revolution, französische IX, 1135 f.) und starb 1794 als Apostat. Nach seinem Tode blieb der Erzstuhl unbesetzt, wurde 1801 unterdrückt und erst durch das Concordat 1817 wieder hergestellt. Erster Erzbischof wurde dann Anna Ludwig Heinrich de la Fare (1817—1829), der 1823 Cardinal und später Almosenier der Herzogin von Angoulême sowie Staatsminister und Mitglied des geheimen Rathes wurde. Er hat auch die Seminarien wieder restituirt. Sein Nachfolger, Raimund de la Lande, vorher Bischof von Rodez, starb schon nach drei Monaten. Jos. Maria Victor de Cosnac, Bischof von Meaux, wurde 1830 promovirt und starb 1843. Mellon Jolly, als Bischof von Séez 1844 auf den Erzstuhl erhoben, hielt 1850 wieder ein Provinzialconcil, resignirte 1867 und starb 1872. Victor Felix Bernardon, 1862 Bischof von Gap, 1867 promovirt, wurde 1886 mit dem Purpur geschmückt und starb am 15. November 1891. Der gegenwärtige Erzbischof ist Petrus Maria Ardin, geboren 1840, Bischof von Oran 1880, nach La Rochelle transferirt 1884 und promovirt 1892. Sein Sprengel umfaßt das Departement Yonne, in welchem für 344 688 Seelen 49 Pfarreien, 440 Succursalen und 4 vom Staate anerkannte Vicariate bestehen. Dem Erzbischof stehen zur Seite 6 Generalvicare, von denen 3 von der Regierung anerkannt sind, ein Secretariat und ein Metropolitan-Officialat mit je 4, sowie ein Diöcesan-Officialat mit 12 Mitgliedern. Das Metropolitancapitel zum hl. Stephan, mit römischem Ritus seit dem Dreifaltigkeitsfeste 1852, zählt 10 Titularcanoniker, darunter Decan, Archipresbyter und Theologe, überdieß 3 präbendirte Canoniker. Das Diöcesanseminar leiten Lazaristen, das kleine Seminar Weltpriester. An Congregationen finden sich in der Erzdiöcese: Missionare von Pontigny, christliche Schulbrüder, Brüder der heiligen Familie, Maristen, Brüder der Assumtion; dann viele weibliche Congregationen, von denen die Schwestern von der Vorsehung (an 81 Orten) am verbreitetsten sind. Die Schwestern von der

heiligen Familie haben ein Mutterhaus zu St-Colombe bezw. Sens. (Vgl. Gallia christ. XII [1770], 1 sqq., Instrum. 1—98, 359 ad 370; Moroni, Dizion. LXIV, 69 sgg.; Fisquet, Metrop. de Sens, Paris 1866, 1 ss.; Gams, Ser. Epp. 628 sqq.; Tarbé, Recherches hist. sur la ville de Sens, 2e éd., Sens 1888.)

II. Synoden in der Stadt Sens. 1. Eine Synode im J. 601 suchte verschiedene Mißbräuche in Frankreich, darunter auch die Simonie, zu beseitigen (Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 63). 2. Die Synode vom Jahre 658 bestätigte dem Kloster S. Petri Vivi seine Freiheiten (Hefele III, 104). 3. Im J. 839 fand eine minder wichtige Diöcesansynode statt (Hefele IV, 99). 4. Die Synode vom Jahre 845 bestätigte ein Privileg für das Kloster St. Remigius. 5. Im J. 862 wurde Bischof Herimann von Nevers wegen verschiedener Vergehen und wegen Geistesstörung abgesetzt (Hefele IV, 260). 6. Von der zwischen 912 und 915 abgehaltenen Provinzialsynode ist keine nennenswerthe Thätigkeit bekannt geworden (Hefele IV, 578). 7. Auf der Synode im J. 1071 bestätigte König Philipp die Schenkung, welche Bischof Hugo von Troyes an das Kloster S. Petri Cellensis gemacht hatte (Hefele IV, 889). 8. Ueber die Synode vom Jahre 1080 fehlen nähere Nachrichten (Hefele-Knöpfler V, 156). 9. Die Synode 1140 handelte über Abälard (Hefele-Knöpfler V, 451 ff.). 10. Im J. 1164 fand in Sens ein großer Gelehrten-Convent wegen verschiedener Irrlehren statt (Hefele-Knöpfler V, 618); deßgleichen 11. im J. 1198 eine Synode wegen der haeresis Populicana (Hefele-Knöpfler V, 792 f.). 12. Ein Provinzialconcil um 1225 censurirte das Werk des Scotus Erigena (s. d. Art.) De divisione naturae (Hefele-Knöpfler V, 933). 13. Unter dem päpstlichen Legaten Cardinal Romanus wurde 1228 über die Friedenspunctation mit den Albigensern verhandelt (Hefele-Knöpfler V, 977). 14. Auf der Provinzialsynode 1239 wurden größtentheils die Statuten von Rouen (1231) wiederholt (Hefele-Knöpfler V, 1084). 15. Die Synode 1269 stellte 6 Disciplinarcapitel auf (Hefele-Knöpfler VI, 114). 16. Auf der Synode 1280 leistete der neu ernannte Bischof Simon von Chartres seinem Metropoliten die Anfangs verweigerte Unterwürfigkeitserklärung und verzichtete auf den erhobenen Anspruch, nur unter Rom zu stehen (Hefele-Knöpfler VI, 206). 17. Die Synode im Herbst 1280 ermahnte Joh. von Ambasia ernstlich, von seinen klosterräuberischen Anschlägen abzulassen (Hefele-Knöpfler VI, 206). 18. Von der Synode 1315 weiß man Näheres nicht (Hefele-Knöpfler VI, 571). 19. Unter Erzbischof Wilhelm de Melun fand eine Synode in Disciplinarsachen statt; sie schärfte besonders ein: das Fasten vor dem Frohnleichnamsfest, ferner ß Geistliche nur schwarze Schuhe tragen und die ⁻ nicht pflegen sollen (Hefele-Knöpfler VI, 606). 20. Die Synode unter Ludwig de Melu 1461 handelte von der Reform des Gottesdienste des Clerus, der Regularen und Laien (Hefel Hergenröther VIII, 155 f.). 21. Die unter Er bischof Tristan de Salazar 1485 bestätigte da letzte Concil (Hefele-Hergenröther VIII, 291 22. Cardinal-Erzbischof Ludwig Bourbon de Ver dôme hielt Synoden in den Jahren 1534, 153 1542, 1548 und 1554. Ebenso 23. Erzbisch Ludwig Heinrich de Pardaillon de Gondrin in de Jahren 1650 und 1658. 24. Erzbischof Joh. Montpézat de Carbon hielt 1678 ein Provinzia concil. 25. Ein solches fand auch 1699 unt Erzbischof Hardouin Fortin de la Hoguette sta nachdem schon 1692 eine Diöcesansynode gehalte worden war. 26. Das letzte Provinzialconc wurde 1850 unter Erzbischof Mellon Jolly gefeie (Collect. Lac. IV, 871 sqq.). [Neher.]

Sensualismus bezeichnet I. in der Erkenn nißlehre diejenige erkenntniß-theoretische Leh meinung, welche den Inhalt des gesammten mensch lichen Wissens aus der Sinneswahrnehmung a einziger Quelle ableitet, ohne daneben auch d Vernunft als eine subjectiv (ihrer Natur nach) un zugleich objectiv (dem Gegenstande nach) wesentli verschiedene Erkenntnißfähigkeit zuzugeben. nachdem dabei das ganze menschliche Erkennen n als körperliche Vorgänge erklärt oder wenigste ein höheres Princip des Erkennens angenomme wird, theilt sich das sensualistische System in dr Hauptformen. Der rein materialistische Sensua lismus lehrt, daß die Vernunfterkenntniß (Bildun von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen) nur ei höhere, vollkommenere Sinnesthätigkeit, diese wi derum nur materielle Veränderung des Stoff ist. Nach dem Sensualismus im engern Sin (im Gegensatze zum Intellectualismus und reine Materialismus) ist das vernünftige Erkennen n gesteigerte Sinneswahrnehmung, diese aber vo rein körperlicher Thätigkeit wesentlich verschiede und setzt deßhalb ein höheres, wenngleich an d Materie gebundenes Lebensprincip voraus. D Mensch ist somit nur dem Grade nach vom Thie verschieden. Dieser Sensualismus ist entwed reiner Empirismus, wenn das menschliche Er kennen auf den sinnlichen Erfahrungsstoff einfac hin beschränkt und von der Erforschung all weiteren Objecte abgesehen wird, oder Positivismu (s. d. Art.), wenn zudem die absolute Unmöglich keit behauptet wird, über die Welt der äußere und inneren Sinneserscheinungen zur gewisse Erkenntniß übersinnlicher Objecte vorzudringe In seiner dritten und gemäßigtsten Form b hauptet der Sensualismus, daß die Vernun subjectiv eine geistige, von den Sinnen wesentli verschiedene Erkenntnißkraft, aber nicht im volle Sinne eine selbständige Wissensquelle sei, inde sie entweder einzig auf die sinnlichen Erfahrungs objecte angewiesen bleibe, oder doch nur in sel beschränktem Maße über dieselbe hinauszugeh vermöge.

1. Als Hauptvertreter des Sensualismus erscheinen im Alterthum die älteren, jonischen Naturphilosophen (im 6. Jahrhundert v. Chr.), welche lehren, daß Alles, auch die menschliche Seele mit ihrem Empfinden und Denken, nur Umwandlung eines gleichen Urelementes sei. Darnach wäre sowohl das sinnliche als das vernünftige Erkennen nur eine körperliche Thätigkeit. Derselben Ansicht neigten durchschnittlich die jüngeren Naturphilosophen des 5. Jahrhunderts. Empedokles (geb. 490 v. Chr.) erklärte alle Erscheinungen, auch das ganze menschliche Erkennen durch Mischung und Entmischung der vier Elemente. Die sinnliche Empfindung entsteht durch Eintritt von „Ausflüssen" aus den Körpern in die Poren des sinnlichen Organs, die weiter vordringend auch das Denken veranlassen. Letzteres ist rein physische Veränderung; sein Träger ist das Blut, in dem die vier Elemente harmonisch gemischt sind. Nach der mechanischen Naturauffassung Demokrits (geb. etwa 460 v. Chr.) und Leukipps ist die menschliche Seele ein Complex von feinen, leicht beweglichen Atomen. Das sinnliche und vernünftige Erkennen besteht einzig in Bewegungsveränderungen. Der Verstand als höheres Vermögen weiß das durch die Sinne Erfaßte zu deuten, das heißt, die Götter zu erschließen, Blicke in die Zukunft zu thun. Aehnlich lehrte später Epikur (geb. 341 v. Chr.), welcher die Seele einen aus feinen Atomen bestehenden feuerartigen Körper sein ließ. Er machte auch zuerst den Versuch, in seiner „Canonik" das Kennzeichen wahrer Erkenntniß aufzudecken. Kriterium aller Wahrheit seien die sinnlichen Wahrnehmungen; sie seien unwiderruflich, da der Vernunft, die ganz auf sie angewiesen sei, höhere Gewißheit nicht zukomme. Wahr seien daher alle Annahmen, die durch die sinnliche Erfahrung bestätigt würden; wahr aber auch die Annahmen, die zwar über den Bereich des sinnlich Erkannten hinausgingen, aber zu dessen Erklärung nothwendig seien (z. B. über die Götter, das Leere). Am klarsten lehrt im Alterthum das sensualistische Princip Protagoras von Abdera (geb. etwa 480 v. Chr.) aussprechen, der von neueren Sensualisten, besonders von E. Laas, geradezu als „Vater des Sensualismus" gefeiert wird. Nach Plato und Aristoteles ist seine Lehre folgende: Einzig und allein die sinnliche Empfindung und die durch sie zu Stande kommende Meinung ist Wissen. Jedem ist wahr, was und wie es ihm durch seine Sinneswerkzeuge erscheint. „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind." Der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung gegenüber gibt es kein wesentlich verschiedenes selbständiges Denken. — Ob Protagoras dabei nicht, wie man gewöhnlich annimmt, den einzelnen Menschen, sondern vielmehr die in allen Annahmen übereinkommende Gesammtheit zum Maß der Dinge gemacht, ob er Uebereinstimmung der sinnlichen Erkenntniß mit den Dingen an sich behauptet, ob er, wie Aristoteles ihm vorwirft, sogar das Widerspruchsprincip geläugnet u. dgl., das sind zum Theil noch strittige, besonders von E. Laas angeregte Fragen, die indeß sein sensualistisches Grundprincip nicht berühren. — Erst seit Sokrates ward die griechische Philosophie in ihren Untersuchungen sich der Geistigkeit des Verstandes klar bewußt. Aber auch nach Aristoteles kehrten die Stoiker (Zeno, Kleanthes, Chrysippus u. s. w.) nochmals zu materialistisch-sensualistischen Ansichten zurück, wenngleich sie manchmal, ihren Principien untreu, das Object des Verstandes erweiterten. Nach ihnen ist alles Wirkliche Körper. Die Seele ist das Pneuma, ein feuriger Hauch, der aus dem Blute aufdampft. Alles Wissen geht aus sinnlicher Wahrnehmung hervor. Das Denkvermögen, das nur der menschlichen Seele eigen ist, bildet aus den sinnlichen Einzeleindrücken und der Erfahrung die allgemeinen Begriffe (ἔννοιαι), durch Zustimmung zu den Vorstellungen und Begriffen entstehen Urtheile, aus ihnen Schlüsse, die erst das wahre Wissen begründen. In den Schlüssen kann der Verstand über das von den Sinnen Erkannte hinausgehen und das Weltganze ergründen. „Die Stoiker machen so den Anlauf zu einem consequenten Sensualismus, sind aber in der Ausführung ihrer Erkenntnißlehre gezwungen, vielfach rationalistische Elemente hineinzuziehen" (Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie I, 7. Aufl., Berlin 1886, 251).

Die christlichen Philosophen des Mittelalters hielten zwar insgesammt die Geistigkeit der menschlichen Seele und deßhalb den wesentlichen Unterschied des Verstandes von den Sinnesfähigkeiten fest, beschränkten aber zuweilen den Inhalt des geistigen Erkennens mehr oder weniger auf das Gebiet des auch von den Sinnen Erkennbaren. Namentlich die sogen. Nominalisten und Conceptualisten räumten den Universalien keine Realität außer dem Geiste ein, sondern betrachteten sie nur als Wort oder höchstes subjectives Gebilde des Verstandes. Infolge dessen läugneten sie den objectiven Werth der meisten Begriffe, welche der menschliche Verstand besitzt. In Bezug auf die Urtheile ließen sie zwar die ersten Principien zu, wenngleich inconsequent und außer Stande, ihre absolute Gültigkeit inductiv aus der Erfahrung zu beweisen, schränkten aber vielfach die Tragweite derselben ein (s. für das Weitere d. Art. Universalien). Auf Grund ihrer Lehre kamen manche Nominalisten entweder direct mit dem Dogma in Streit (z. B. Roscellin [s. d. Art.]), oder behaupteten, um den Widerspruch zu verdecken, daß theologisch etwas wahr sein könne, was philosophisch falsch sei. Die Nominalisten haben ohne Zweifel mannigfach den Kreis der durch die bloße Vernunft erweisbaren Wahrheiten verengt und vorzugsweise auf die den Sinnen zugänglichen, körperlichen Einzelwesen beschränkt, und nicht mit Unrecht konnte der hl. Anselm (De fid. trin. 2) Roscellin und seinen Anhängern vorwerfen: „In ihren Seelen ist das

Denken so von körperlichen Vorstellungen umspannt, daß es sich aus ihnen gar nicht herauszuwinden vermag."

In der Neuzeit tritt der Sensualismus entweder unter der allgemeinen Form irgend eines mehr oder weniger einseitigen Empirismus, oder wiederum in rein materialistischem Gewande, oder als sogen. Positivismus auf. a. Der empiristischen Gestaltung des Sensualismus bahnte Bacon von Verulam (s. d. Art.) die Wege. Nur auf rein empirischem Wege, lehrt er, durch vollständige Induction, die, von den sinnlichen Einzeldingen ausgehend, keine Mittelglieder überspringt, können mit Sicherheit die allgemeinen Principien erkannt werden. Erst dann kann die Metaphysik die erkannten allgemeinen Wahrheiten als sichere Prämissen zu Deductionen verwerthen und zur Erforschung des Wesens der Dinge, der Geistigkeit der Seele, Gottes vordringen. Bacon selbst ist nicht reiner Empiriker, wohl aber der „Vater" des modernen Empirismus, indem er im schroffen Gegensatze zur alten Philosophie alle Axiome nur empirisch bewahrheitet wissen wollte, die teleologische Betrachtung der Natur verwarf, das natürliche Erkenntnißgebiet des menschlichen Geistes in Bezug auf Gott, die menschliche Seele u. s. w. bedeutend einschränkte. Gassendi (s. d. Art.) ging bald weiter, indem er den Sensualismus Epikurs, jedoch mit Ausschluß des Materialismus, erneuerte. Die Sinne sind ihm die Quelle aller Erkenntniß; Sinnesempfindung besteht nach ihm in rein mechanischen Vorgängen. Dabei hält Gassendi aber die subjective Verschiedenheit der Verstandeskraft von den Sinnen fest; er stellt zwar das rein sensualistische Princip auf, daß die Sinne alles Erkennen vermitteln, geht aber inconsequent weit darüber hinaus. Systematisch ausgebildet wurde der sensualistische Empirismus durch John Locke (s. d. Art. und Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892). Denken ist ihm nichts Anderes als active Umbildung der Sinnesempfindungen. Aeußere und innere Sinnesempfindung führen als alleinige Quelle alles menschlichen Wissens der Seele zunächst einfache Ideen zu, bei deren Aufnahme sie sich nur leidend verhält. Der Verstand ist nur die Kraft, einzig und allein die von der sinnlichen Erfahrung gebotenen Elemente mannigfaltig zu trennen, zu verbinden, zu verarbeiten und so aus ihnen vor Allem zusammengesetzte Ideen zu bilden. Dem Princip nach ist Locke reiner Sensualist, inconsequent greift auch er über sein Princip hinaus. Ob der Verstand, subjectiv betrachtet, nur ein höherer Sinn oder ein geistiges Vermögen ist, hat er nicht mit voller Klarheit ausgesprochen. David Hume (s. d. Art.) betrachtet mit Locke äußere und innere Sinnesempfindung als einzige Erkenntnißquelle, bildet aber Locke's Sensualismus zum vollständigen Skepticismus (s. d. Art.) in Bezug auf die Dinge an sich aus. Sicher erkennen wir nach ihm einzig die Thatsache der äußern und innern Sinneswahrnehmung, nicht aber die Existenz einer von unserer Vorstellung unabhängigen Außenwelt. Etienne de Condillac (s. d. Art.) vereinfachte Locke's Sensualismus, indem er wenigstens in der letzten Fassung seines Systems alles Erkennen in passive Umbildung der äußern Sinneswahrnehmung aufgehen ließ. Auch die sogen. geistigen Erkenntnißthätigkeiten seien nur Umgestaltung der äußern Sinnesempfindung, bei der die Seele sich leidend verhalte. Uebrigens wagte Condillac es nicht, seine Lehre in vollen Scepticismus auslaufen zu lassen. Die Sensationen müßten von Ursachen und Kräften in der Außenwelt herrühren, die auf einen ersten Urheber und Ordner der Welt schließen lassen. An Condillac schlossen sich Melchior Gioja (gest. 1829) ziemlich vollständig, Dom. Romagnosi (gest. 1835) und P. Laromiguière (gest. 1837) theilweise (mit Umänderung von dessen Transformationslehre) an. — Auch in Deutschland vollzog sich in den Kantschen Schulen durch die Macht der Zeitströmung ein allmäliger Uebergang zum Empirismus. Dem Einflusse Kants (s. d. Art.) ist es zuzuschreiben, daß dort das erkenntnißtheoretische Element in der Gestaltung der Ansichten hervortritt. Es genügt, einige Vertreter hervorzuheben. Eduard Beneke (gest. 1854) betrachtet die sinnliche Erfahrung als Quelle und Abschluß alles Wissens. Die ganze Erkenntniß gehe in vier Grundprozessen vor sich. In den Sinneswahrnehmungen würden Reize durch Urvermögen aufgenommen; weitere Urvermögen bildeten sich; die so entstandenen psychischen Gebilde glichen sich mannigfaltig aus, gleichartige zögen sich an und verschmölzen sich, und so entständen Begriffe, Urtheile, Schlüsse. Die menschliche Seele sei das Ineinandergreifen aller dieser Vermögen und Acte; sie sei von sinnlich-geistiger Natur im Gegensatze zur Thierseele. Das Sein der innern Wahrnehmung sei sicher. Nach der Analogie des eigenen Seins schlössen wir auf eine Körperwelt außer uns, aus dem allmäligen Erstarken des innern Seelenlebens auf die Unsterblichkeit unserer Seele, aus dem Unbefriedigtsein der Seele bei der Erkenntniß des Endlichen auf Gott, den Unendlichen, aber alles dieses immer nur mit hoher Wahrscheinlichkeit, nicht mit absoluter Sicherheit. Heinrich Czolbe (gest. 1873), Anfangs Materialist, widerrief später die Ansicht, daß sich „aus der Materie Empfindungen und Gefühle ableiten lassen", und unternahm es, nachzuweisen, „daß unsere sinnlichen Wahrnehmungen und das daraus entstehende Denken einer objectiven Welt allerdings nur subjective Erscheinungen, aber in einer diese Körperwelt durchdringenden und mit ihr mechanisch zusammenhängenden, unendlichen, aus Empfindung und Gefühlen bestehenden Weltseele sind" (s. Czolbe, Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß, Jena-Leipzig 1865, S. III. VI). Alle psychischen Vorgänge will Czolbe im Sinne Condillacs aus der äußern Sensation ableiten.

Das Gesetz der Erhaltung der Kraft gelte auch für die Erkenntniß. Spannkräfte seien vorhanden in jener „Weltseele“; sie würden durch bestimmte Gehirnbewegungen frei gemacht, und so entstehe das Erkennen.

b. Wiedererweckter des materialistischen Sensualismus ist Thom. Hobbes (s. d. Art.). Alles Wissen kommt nach ihm von den Sinnen, die Universalbegriffe seien nur die Summe von vielen Einzelvorstellungen. Urtheilen sei Addiren oder Subtrahiren von Vorstellungen. Sinnesempfindungen seien nur Bewegungen von körperlichen Organen, ebenso die sogen. geistigen Thätigkeiten. Diese Bewegungen unserer Körper setzten bewegende Ursachen und letztlich eine erste Ursache voraus, die wieder auch nur Körper sei. Verstand sei Einbildungskraft, verbunden mit dem Verständniß der Worte. An Hobbes schlossen sich in England Dav. Hartley, Jos. Priestley; in Frankreich de la Mettrie, Diderot, Helvetius, Holbach, Cabanis; in Italien Thommasi, Barilli; in Deutschland Feuerbach, Vogt, Moleschott, Büchner, Wiener, Haeckel u. A. an. (Vgl. d. Art. Materialismus.)

c. Der positivistische Sensualismus trat als eigene Doctrin zuerst durch Aug. Comte hervor. Einzig alles Wissens ist ihm nur die äußere Sinneserfahrung; nicht einmal Reflexion über die eigene Thätigkeit sei möglich. Erkennbar seien einzig sinnliche Thatsachen und Thatsachencomplexe, ausgeschieden seien alle Untersuchungen über das Wesen der Dinge, ihre Ursachen, über Gott, Seele u. s. w. Die Philosophie, welche nunmehr in ihr Mannesalter eingetreten sei, dürfe sich nur noch mit Thatsachen beschäftigen, die von den sichern Sinnen beobachtet werden könnten. Für das Weitere und über die Philosophen, welche sich an Comte anschlossen, ist der Art. Positivismus zu vergleichen.

2. Der Sensualismus in allen vorgenannten Formen ist zur Erklärung der thatsächlichen menschlichen Erkenntniß durchaus unzureichend. Was den rein materialistischen Sensualismus angeht, so besteht zwischen bloß stofflichen Veränderungen und dem sinnlichen und noch mehr dem vernünftigen Erkennen eine unübersteigliche Kluft. Mechanische, physische, chemische Veränderungen begleiten Empfinden und Denken, können aber als solche nie und nimmer der Erkenntnißact selbst sein. Kein physikalischer Prozeß kann zur Empfindung, zum Gedanken „potenzirt“ werden. Erkennen ist eben eine ganz und gar andere, himmelweit verschiedene, höhere Thätigkeit (s. d. Art. Materialismus VIII, 1001 ff.). Ebensowenig befriedigt der organische Sensualismus, der zwar die Sinnesthätigkeit aus einem höhern Princip herleitet, aber zwischen Empfinden und Denken keinen wesentlichen Unterschied macht. Die sinnliche Empfindung kann nur körperliche Einzelwesen darstellen; denn die sinnliche Fähigkeit ist eine organische Fähigkeit, ihre Acte sind somit selbst organisch und ausgedehnt und können als solche nur ausgedehnte Einzeldinge in sich ausprägen. Nun ist es aber eine unläugbare Thatsache, die von keinem Sensualisten in Abrede gestellt werden kann, daß unsere Verstandesthätigkeit über ausgedehnte Einzelwesen mannigfaltig und wesentlich hinauszugehen vermag. Der Verstand ergreift die Wesenheit der Dinge, die allgemein und unabhängig von der Verwirklichung im existirenden Einzeldinge sind; er erkennt Einfaches, Unkörperliches, Uebersinnliches; er erkennt Principien, die den Charakter des Allgemeinen, Nothwendigen haben, schließt auf unbekannte Ursachen, beherrscht und controlirt die Sinne, die manchmal täuschen und in Irrthum führen. Mögen manche Sensualisten die Gültigkeit dieser Erkenntnisse läugnen: daß sie zum Besitzstande des menschlichen Erkennens gehören, kann vernünftigerweise nicht in Zweifel gezogen werden. Die Fähigkeit aber, die sich so über den Bereich der Sinne hoch erhebt zu wesentlich verschiedenen Objecten, muß selbst auch von den Sinneskräften wesentlich verschieden, mithin nicht organisch, sondern immateriell und geistig sein. Der Verstand ist also kein potenzirter Sinn, Denken ist auch nicht bloße active Verarbeitung des Inhalts der Empfindung durch Trennung und Verknüpfung ihrer Elemente im Sinne Locke's, was auch einer organischen Erkenntnißkraft möglich wäre; noch weniger ist es bloß passive Umbildung der Sinnesempfindung, wie Condillac wollte. Denken ist eine wesentlich höhere Erkenntniß als jede sinnliche Wahrnehmung. Ist aber die Geistigkeit des Verstandes erwiesen, geht sein Erkenntnißobject über das den Sinnen zukommende Gebiet hinaus, so ist es unstatthaft, seinen Gegenstand ohne Grund zu beschränken, und somit fällt auch die letzte und mildeste Fassung des Sensualismus. Mit Unrecht läugnen Nominalisten und Conceptualisten die Existenz oder den objectiven Werth der Universalbegriffe, da doch alle Menschen, sie selbst nicht ausgenommen, beständig mit diesen Begriffen operiren, sie beständig in Urtheilen, die von aller Welt als wahr anerkannt werden, den Dingen selbst zuertheilen, überzeugt, daß sie irgendwie in den Dingen verwirklicht sind. Die ersten Principien des Widerspruchs, des hinreichenden Grundes, der Causalität u. s. w. können nicht bloß Erfahrungswerth haben, sie müssen immer und absolut nothwendig wahr sein. Dieß in Zweifel ziehen, heißt der Vernunft den Todesstoß versetzen. Diese Principien führen den Verstand über die Sinneswelt hinaus, hinein in's Innere der Dinge, hinauf zum ersten Urheber der endlichen Wesen. Nicht nur das Dasein, auch manche Vollkommenheiten des Urgrundes der Dinge erkennt der Verstand mit hinreichender Klarheit und Sicherheit. Es drängt den menschlichen Geist mit Gewalt, die letzten Gründe der Dinge zu erforschen; es ist gegen seine Natur, mit den Positivisten von diesen Fragen absehen zu wollen. Somit ist der Sensualismus in allen seinen Positionen unhaltbar und verfehlt. (Vgl. besonders Alois Schmid, Er-

kenntnißlehre I, Freiburg 1890, 243 ff. [mit reicher Literaturangabe]).

II. Sensualismus als ethisches System ist diejenige Ansicht über die Norm der Sittlichkeit, nach der die größtmögliche Summe von Lust von Seiten des handelnden Individuums der oberste Maßstab des sittlich Guten ist (Hedonismus, Privat-Utilitarismus, Privat-Eudämonismus). In einer schroffern und mildern Form tritt diese Ansicht auf, je nachdem die sinnliche Lust, und zwar die des Augenblickes, oder aber das gesammte irdische Wohlergehen des Einzelnen als Norm des sittlichen Handelns hingestellt wird. Die erstere Richtung ist zunächst vertreten von Aristipp aus Cyrene und den nach ihm benannten Cyrenaikern. Nach Aristipp ist die augenblickliche, sinnliche Lust das höchste Gut des Menschen. Die Lust ist sittlich gut, durch was für Handlungen sie auch erreicht werden mag (s. Ueberweg-Heinze I, 127). Auch manche spätere Materialisten gefielen sich in einer solchen Sittenlehre, so Helvetius, de la Mettrie, der Verfasser des Système de la nature. Die andere Lehre, daß das gesammte irdische Lebensglück des Menschen höchstes Gut und der oberste Maßstab des sittlich Guten sei, findet sich zunächst bei Demokrit. Der „lachende Philosoph von Abdera" setzt die Glückseligkeit in die frohe Zufriedenheit des Herzens, in die stets heitere Gemüthsstimmung. Epikur hingegen betrachtet die größtmögliche Lebenslust als das höchste Gut des einzelnen Menschen. Die Klugheit regelt die Auswahl der Genüsse; Tugend ist Mittel zur Freude. Nach ihm wird diese Ansicht Epikureismus genannt. Spinoza, Thomasius, J. Bentham, Feuerbach pflichteten Epikur bei; auch Spencer lehrt vom Standpunkte der Entwicklungslehre aus, daß wenigstens auf einer höhern, bisher noch nicht erreichten Entwicklungsstufe der Menschheit die Lust der Handelnden den Ausschlag über die Sittlichkeit der Handlungen geben werde. — Es ist unschwer, einzusehen, wie verwerflich dieses Moralsystem in beiden Fassungen ist. Beruht ja dieser praktische Sensualismus auf dem theoretischen, welcher den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Thier verkennt, der keine Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele zugibt, der an kein Jenseits glaubt. Nicht zu verwundern ist es daher, daß eine solche Moral gegen das sittliche Gefühl aller Menschen verstößt, die nicht sinnliche Freuden als solche, wohl aber treue, opferwillige Pflichterfüllung als sittlich gute Handlungen betrachten. Zudem würde jene Lehre, praktisch angewandt, die menschliche Gesellschaft auflösen, die ohne feste, für Alle gleiche sittliche Norm nicht bestehen kann und viele Opfer von Einzelnen, ja zuweilen selbst den Verzicht auf alles irdische Wohlergehen verlangt. (Vgl. d. Art. Epikureismus und V. Cathrein, Moralphilosophie I, 2. Aufl. 1895, 146.) [Heinr. Schaaf S. J.]

Sententia decisiva, definitiva, interlocutoria, s. Decret, n. 3; sententia erronea, temeraria etc., s. Censuren, kirchliche.

Separation der Eheleute, s. Ehescheidung.

Separatisten heißen auf dem Boden des Protestantismus diejenigen, welche sich von der herrschenden Kirchengemeinschaft absondern und in Privatgottesdiensten (Conventikeln) ihrem religiösen Bedürfniß zu genügen suchen. Ein solcher Separatismus ist eine den protestantischen Confessionen eigenthümliche Erscheinung und seine Möglichkeit mit den dogmatischen Ansichten der Reformation bezüglich der Kirche gegeben. Die katholische Kirche hingegen kennt in ihrem Schoße keine „separirten" Glieder; denn auch die nur äußerliche Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft hat von selbst die Folge, daß der Widerstrebende aufhört, ein Glied der Kirche zu sein, und gewöhnlich auch als abgeschnittenes Glied vom Kirchenleibe erklärt wird (vgl. d. Art. Schisma). So gibt es eine Trennung (Separation) von der katholischen Kirche, dagegen einen Separatismus im Protestantismus. Ueber die wichtigern „Separatisten" sind die betreffenden Einzelartikel, im Allgemeinen die Artt. Lutheraner, separirte, Pietismus, Schwärmerei, Secte nachzusehen. [Dür.]

Sepharvaim (סְפַרְוַיִם, Σεπφαρουαΐμ), im Alten Testament Name einer von den Assyrern eroberten Stadt, aus welcher Einwohner nach Samaria deportirt wurden (4 Kön. 17, 24; 18, 34; 19, 13. Is. 36, 19; 37, 13). Gewöhnlich wird darunter die babylonische Stadt Sippara verstanden, welche in zwei Hälften zu beiden Seiten des Euphrats lag und von Rassam an der Stelle des heutigen Abu Habba wiedergefunden worden ist. Da die beiden Hälften gesonderte Benennung hatten (Sippar ša šamaš und Sippar ša Anunituv, das Sonnen-Sippara und das Anunit-Sippara), so erklärt sich daraus die Dualform „Doppel-Sippara". (Vgl. Schrader, Keilinschriften u. A. T. 279 f.) [Kaulen.]

Sephora, im Alten Testament 1. (צִפֹּרָה) eine der ägyptischen Wehmütter, denen vom Pharao die Tödtung der hebräischen Knaben befohlen ward (Ex. 1, 15). — 2. (צִפֹּרָה) die Tochter des madianitischen Priesters Raguel, welche Moses zur Frau nahm (Ex. 2, 21), die Mutter Gersams und Eliezers. Aus mütterlicher Weichheit hatte sie des letztern Beschneidung verhindert oder aufgeschoben. Als Moses wegen dieser Uebertretung auf der Reise nach Aegypten von Gott mit dem Tode bedroht war, holte sie selbst, um ihres Mannes Leben zu retten, das Versäumte schleunig nach, nannte aber ihren Gemahl in der Heftigkeit ihres mütterlichen Gefühls einen Blutbräutigam, d. h. einen durch das Blut ihres Kindes neu erkauften Gatten (Ex. 4, 24 ff.). Wegen dieser Leidenschaftlichkeit hielt Moses nicht für gerathen, sie Zeugin der aufregenden Verhandlungen werden zu lassen, welche in Aegypten bevorstanden; er sandte sie mit den Kindern zu ihrem Vater zurück, und erst nachdem Moses sicher am Sinai angekommen

...m. wurde sie von Raguel wieder zu ihrem Manne ...führt (Ex. 18, 2 ff.). Von ihren späteren ...schicken theilt die heilige Schrift nichts mit; ...daß die Num. 12, 1 erwähnte „Aethiopierin" ...Sephora sei, ist irrig, da sie von Abraham ab... und der hebräische Text hinzusetzt: „Denn ...hatte ein cuschitisches Weib genommen" (wohl ...Sephora's Tode). [Kaulen.]

Septiformis litania, s. Bittage II, 895 ...Litanei VII, 2103.

Septimius Severus, römischer Kaiser (193 ...211), stammte aus einer in Afrika ansässigen ...familie und war 146 zu Groß-Leptis ge... Um das Jahr 172 kam er zur Vollendung ...er Studien (namentlich in der Jurisprudenz) ...Rom und erhielt von Marc Aurel senatori... Rang. Bei Ausbruch der Thronwirren nach ...rmordung des Kaisers Pertinax (28. März 193) ...r er Legat in Oberpannonien" und wurde dort ...Carnuntum) von seinen Legionen zum Kaiser ...ausgerufen. Er hatte indeß seine Krone gegen drei ...Rivalen zu vertheidigen. Am leichtesten entledigte ...sich des zu Rom von den Prätorianern erho... Didius Julianus; in kurzer Zeit stellte er ...in der Hauptstadt die Ordnung wieder her und ...ging dann zur Besiegung seines gefährlichsten Ne...buhlers, des Pescennius Niger, nach dem ...Morgenlande. Derselbe wurde in Kleinasien und ...Syrien besiegt und kam auf der Flucht um (Ende ...194); doch vertheidigten sich noch Anhänger des ...Pescennius bis zum Juli 196 in dem festen By... Septimius' letzter Rivale, Clodius Albinus, ...der Anfangs durch Verleihung des Cäsartitels ...gewonnen hatte, unterlag in der Schlacht bei Lyon ...(Februar 197). In demselben Jahre 197 brach ...in Carthago eine Christenverfolgung aus, die aber ...wohl nicht durch den Kaiser, sondern durch die ...Erbitterung des heidnischen Volkes veranlaßt war. ...Dem Anscheine nach erlitt damals eine Anzahl ...Christen den Martyrertod. Vielleicht war die Er...bitterung des Volkes durch das Verhalten rigoristisch ...gesinnter Christen hervorgerufen, welche sich wei...gerten, zu Ehren des siegreichen Kaisers ihre Häu...er und Thüren zu bekränzen und zu beleuchten, ...weil sie solche Veranstaltungen für heidnisch hielten ...(vgl. Tertullians spätere Schrift De idol. 15). ...Noch um dieselbe Zeit hatte zu Rom Septimius ...Severus die Loyalität christlicher Männer und ...Frauen aus dem Senatorenstande anerkannt und ...die vom wüthenden Volke Bedrohten in Schutz ...genommen (Tertull. Ad Scapul. 4). Auch gab ...es an seinem Hofe Christen, z. B. Prosenes und ...Marcia, welcher letztere einst den Kaiser durch ...Oel geheilt hatte (ib.). Sehr zu statten kam den ...Christen ein (natürlich nicht ihretwegen erlassenes) ...Rescript, worin Septimius die den collegia te...norum (funeraticia, Begräbnißgenossenschaften ...unserer Leute; s. d. Art. Katakomben VII, 215 f. ...und J. P. Kirsch, Die christl. Cultusgebäude in ...der vorconstantinischen Zeit, in der Festschrift ...zum 1100jährigen Jubiläum des Campo Santo, ...herausgeg. von St. Ehses, Freib. i. B. 1897, 6 ff.) bereits früher durch Senatsbeschluß gewährten Vergünstigungen bestätigte (vor September 198). Infolge dessen constituirte sich die römische Christengemeinde unter Papst Zephyrinus als Begräbnißbruderschaft und wurde nun Eigenthümerin eines großen Cömeteriums, dessen erster Vorsteher Callistus (s. d. Art. Calixtus I.) war. Die Verfügung des Kaisers galt übrigens nicht bloß für Rom, sondern auch für Italien und die Provinzen. Im J. 202 jedoch entfesselte ein kaiserliches Rescript eine heftige Verfolgung. Der Kaiser verbot nämlich, als er anläßlich des Partherkrieges wieder im Orient weilte, bei schwerer Strafe den Uebertritt zum Judenthum (vielleicht bloß die Beschneidung der Nichtjuden) und zum Christenthum (Hist. Aug. Sev. c. 17). Soweit letzteres in Betracht kam, war die Verfügung wohl veranlaßt durch die gewaltige Ausbreitung des Christenthums, die im Morgenlande besonders deutlich vor die Augen trat. Das neue Rescript traf zunächst die Katechumenen, aber nicht ausschließlich, da der Christenhaß dazu führte, daß auch die Verordnungen Trajans und Marc Aurels wieder scharf angewendet wurden. Die Verfolgung wüthete besonders heftig zu Alexandrien (Clem. Alex. Strom. 2, 20 [Migne, PP. gr. VIII, 1070]; Euseb. H. E. 6, 1 sqq.), wo u. A. Leonides, der Vater des Origenes, und die Jungfrau Potamiäna zum Martyrium gelangten, und zu Carthago, wo Perpetua, Felicitas (s. d. Art.) und ihre Genossen zum Thierkampfe verurtheilt wurden und viele andere Christen den Tod durch's Feuer oder durch's Schwert erlitten (über die Frage, ob der lateinische oder der griechische Text der Passio Perpetuae das Original ist, vgl. die neue Ausgabe beider Texte durch Franchi de' Cavalieri im 5. Ergänzungsheft der Römisch. Quartalschrift [1896], 9 ff.). Die Verfolgung erstreckte sich auch auf Syrien und Kleinasien, sowie auf Rom und Gallien; wahrscheinlich erlitt damals zu Lyon der Bischof Irenäus (s. d. Art.) den Martyrertod (vgl. Hieron. Comment. in Is. 17, 64 [Migne, PP. lat. XXIV, 623]). In den letzten Jahren des Septimius Severus war die Verfolgung erloschen; der Kaiser starb auf einem Feldzug in Britannien am 4. Februar 211. Irrthümlich hat man früher auch die Hinrichtung der scilitanischen Martyrer (s. d. Art. VIII, 952 f.), sowie die Verfolgung des Scapula, Proconsuls von Afrika, in die Regierungszeit des Septimius Severus verlegt; indeß erfolgte erstere schon im J. 180 und letztere (seit Mai 211) fällt in die Zeit Caracalla's. (Vgl. de Ceuleneer, Essai sur la vie et le règne de Sept. Sev., Brux. 1880; B. Aubé, Les chrétiens dans l'empire Romain [180—249], Paris 1881, 53 ss.; P. Allard, Hist. des persée. pendant la prem. moitié du trois. siècle, Paris 1886, 1 ss.; K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgemeine Kirche I, Leipzig 1890, 95 ff.; Mommsen, in d. Hist. Zeitschrift LXIV [1890], 389 ff.) [Zeck.]

Septimus liber, s. Liber septimus.

Septuagesima (nach dem Introitus auch Dominica Circumdederunt) nennt man den dritten Sonntag vor der vorösterlichen Fastenzeit. Das gelasianische und gregorianische Sacramentarium geben ihm schon diesen Namen. Mit ihm beginnt die Vorfeier des Osterfestes. Da diese Vorfeier eine Vorbereitungszeit ist, während welcher sich die Gläubigen des Gebetes und der bußfertigen Einkehr in sich selber mit doppeltem Eifer befleißigen sollen, um würdige Ostern zu feiern, so beginnt mit Septuagesima eine Bußzeit, obwohl noch nicht in der Strenge, in der sie vom Aschermittwoch an gefordert wird. Daher kommt es, daß von Septuagesima an alle Alleluja sowohl in der Messe als auch im canonischen Stundengebete bis Ostern unterlassen (s. d. Art. Alleluja-Gesang) und alle Temporalmessen (abgesehen von dem Triduum vor Ostern) in violetter Farbe gelesen werden. Die am Sonntag Septuagesima angeordneten Leseabschnitte in der Messe, nämlich die Lection von den Wettläufern um den Siegespreis (1 Cor. 9, 24 ff.) und das Evangelium vom Gleichnisse des Herrn, der Arbeiter in seinen Weinberg suchte, sind gleichfalls in der Art gewählt, daß sie jedem Gläubigen zu verstehen geben, es sei jetzt die Zeit angebrochen, in der man es sich besonders zu Gemüthe nehmen soll, den Pfad des Heiles aufzusuchen. Woher der Name „Septuagesima" kommt, ist nicht ganz klar; die wahrscheinlichste Erklärung s. im Art. Kirchenjahr VII, 591. Nach Einigen, z. B. Alcuin (Ep. 80, bei Migne, PP. lat. C, 261), deutet der Name an, daß von diesem Sonntage zehn Wochen bis zum Schluß der Osterwoche sind. Ueber die Namen, welche der Sonntag Septuagesima in mittelalterlichen Urkunden führt, s. Leist, Urkundenlehre, 2. Aufl., Leipzig 1893, 244. [F. X. Schmid.]

Septuaginta (LXX), Bezeichnung für den ältesten (alexandrinischen) griechischen Text des Alten Testamentes, paßt seinem Ursprunge nach nur auf die Uebersetzung des Pentateuchs, wurde aber seit früher Zeit auf sämmtliche in vorchristlicher Zeit aus dem Hebräischen bezw. Chaldäischen in's Griechische übersetzten und sogar auf die ursprünglich in griechischer Sprache geschriebenen, alttestamentlichen Bücher ausgedehnt. — 1. Die Entstehung einer Uebersetzung des Alten Testamentes in das Griechische, und zwar zu Alexandrien, war durch die Existenz von zahlreichen Judengemeinden in Aegypten begründet. Dorthin wanderten schon während des babylonischen Exils viele Juden aus, denen sich Jeremias und Baruch wider Willen anschließen mußten (Jer. 43, 1 ff.). Als Alexander der Große die nach ihm benannte Stadt in Aegypten anlegte, siedelte er dort viele Juden an; auch Ptolemäus Lagi verpflanzte viele Juden nach verschiedenen Orten Aegyptens (Jos. Antt. 12, 1, 1), wo dieselben fast ununterbrochen religiöse Freiheit genossen und manche politische Vorrechte besaßen (ib. 14, 7, 2). Hauptsitz der ägyptischen Juden war die Hauptstadt Aegyptens unter den Ptolemäern, Alexandrien, und ihre Zahl war dort eine nicht unerhebliche. Da die Stadt der Sammelplatz der griechischen Gelehrten war und vollständig unter dem Einfluß griechischer Bildung stand, so konnten auch die Juden sich dieser Geistesrichtung nicht entziehen und nahmen die griechische Sprache in der Form der κοινὴ διάλεκτος an, obschon das Hebräische noch immer vielen Juden bekannt blieb. Zur vollständigen Befolgung des alttestamentlichen „Gesetzes" gehörte vor Allem das Verstehen und das Lesen desselben, und so war die Nothwendigkeit einer Uebersetzung für die ägyptischen Juden bald gegeben. Daher muß die Uebertragung des Pentateuchs in das alexandrinische Griechisch in eine ziemlich frühe Zeit nach dem Aufschwunge Alexandriens fallen. Die älteste positive Nachricht hierüber reicht ziemlich hoch hinauf: der alexandrinische Philosoph Aristobul (in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) berichtet (Clem. Alex. Strom. 1, 22, bei Migne, PP. gr. VIII, 893; Euseb. Praep. ev. 13, 12, 1 sq.; vgl. ib. 9, 6, 7), bereits πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως sei Einzelnes aus dem Alten Testament, das ganze Gesetz sei aber unter Ptolemäus Philadelphus (285—246) auf Veranlassung des Demetrius Phalereus übersetzt worden. Denselben nennen Philo (Vit. Moys. 2, 5) und Josephus; letzterer beruft sich (Antt. 12, 2, 2 sqq.; vgl. Proem. 3) auf einen hohen Beamten am Hofe des Ptolemäus Philadelphus Namens Aristeas (Aristäus), welcher in einem Briefe an seinen Bruder viele Einzelheiten über die Veranlassung und die Ausarbeitung der Uebersetzung des Pentateuchs mittheilt (s. Moritz Schmidt, Der Brief des Aristeas, in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes I [1869] 241—312; der Text des Briefes findet sich ebd. 253 ff.). Dem Aristeas folgen im Wesentlichen ohne ihn aber zu nennen (s. das vollständige Verzeichniß bei Gallandi, Biblioth. II, Venet. 1788, 805 sqq.), u. A. Justin M. (Coh. ad Gr. 13, bei Migne, PP. gr. VI, 265—267), Clemens Alex. (Strom. 1, 22, bei Migne l. c. VIII, 889) und Irenäus (C. haer. 3, 21, 2, bei Migne l. c. VII, 947); ferner Epiphanius, De mens. et pond. 3, bei Migne, PP. gr. XLII, 242 (vgl. de Lagarde, Symmicta II, Göttingen 1880, 155); ebenso Hieronymus (Praef. in Pent., bei Migne, PP. lat. XXVIII, 150; Comm. in Ez. 5, 12, bei Migne l. c. XXV, 55). — Der Brief des Aristeas ist zwar eine Fälschung und viele der in ihm mitgetheilten Einzelheiten sind erfunden, aber in der Angabe über die Zeit der Entstehung der Pentateuch-Uebersetzung gibt er eine richtige Tradition. Unhistorisch ist vor Allem die Behauptung, der jüdische Hohepriester Eleazar habe 72 Gelehrte (aus jedem Stamme 6) zu Ptolemäus Philadelphus gesandt, welche die Uebersetzung angefertigt hätten. Nichtsdestoweniger

diese Mittheilung der Uebersetzung den Namen ἡ τῶν ἑβδομήκοντα γραφή (οἱ ἑβδομήκοντα, οἱ ὁ, editio septuaginta virorum, seniorum; septuaginta (interpretes), Septuaginta, LXX) gegeben. Nur insofern hat diese Nachricht einen historischen Kern, als die Uebersetzung des Pentateuchs das Werk Mehrerer ist, worauf ihre Beschaffenheit hinweist. Die Frage, wann die Uebersetzung des Pentateuchs entstanden ist, läßt sich nach dem Aristeasbriefe und nach den andern Nachrichten in folgender Weise bestimmen. Demetrius Phalereus soll die erste Veranlassung zu der Uebersetzung gewesen sein. Derselbe wirkte in Alexandrien unter Ptolemäus Lagi (305—285); Ptolemäus Philadelphus entfernte ihn vom Hofe, und zwar gleich im Anfange seiner Regierung. Nach Irenäus und Clemens Alex. (l. c.) wurde die Uebersetzung nicht unter Ptolemäus Philadelphus, sondern unter seinem Vater angefertigt. Dieser dankte 285 ab, starb aber erst 283. Weil Ptolemäus Philadelphus noch mehr als sein Vater die griechische Bildung in Alexandrien förderte, so wurde in der spätern Zeit die für die Juden sehr wichtige Uebersetzung als das Werk des dem Hellenismus ergebenen Philadelphus hingestellt, während sie in Wirklichkeit in die Zeit seines Vaters bezw. des Demetrius Phalereus fällt. Nicht viel anders liegt die Sache, wenn angenommen wird, die Uebersetzung sei unter Philadelphus entstanden, während sein Vater noch lebte. Dieses deutet Anatolius aus Alexandrien (gegen 270 Bischof von Laodicäa in Syrien) an, wenn er in seinen Κανόνες περὶ τοῦ πάσχα (s. Euseb. H. E. 7, 32, 17) sagt, jüdische Gelehrte hätten die heiligen Schriften der Juden für Ptolemäus Philadelphus und dessen Vater übersetzt. Auch die Zeit der Entstehung des Aristeasbriefes läßt sich in etwa berechnen. Er spricht nur von der Uebersetzung des Pentateuchs, erzählt dagegen nichts von der Uebersetzung der anderen Bücher, die nach dem Prologe zum Buche Ecclesiasticus ganz oder zum Theil um 130 v. Chr. vorhanden war. Dieselbe existirte also noch nicht, als der Aristeasbrief geschrieben wurde, oder war seinem Verfasser nicht wichtig genug, daß er etwas darüber sagte. Die Notiz des Aristobul stimmt im Wesentlichen mit dem Aristeasbriefe überein; zu Aristobuls Zeit gab es mithin schon eine Tradition über die fragliche Angelegenheit. Der Aristeasbrief stellt sich als eine Amplification der bei Aristobul erhaltenen Angabe dar, die noch vor 130 die jetzige Fassung erhalten haben muß; er ist muthmaßlich zu Aristobuls Zeit entstanden und hat vielleicht den Zweck, den übeln Eindruck zu verwischen, den die Judenverfolgung in Aegypten unter Ptolemäus Philopator (221—205) bei den zahlreichen Juden gemacht hatte. Aus dieser Annahme würde sich erklären, warum die in Aegypten entstandene Tradition den ptolemäischen Königen eine hervorragende Betheiligung an der Uebersetzung zuschreibt, während in Wirklichkeit die Nothwendigkeit einer griechischen Uebersetzung durch das religiöse Bedürfniß der des Hebräischen unkundigen oder nur unvollständig mächtigen Juden in Aegypten hervorgerufen wurde. — Auf die Uebersetzung des Pentateuchs wird die der anderen Bücher bald gefolgt sein. Im Prolog zum Ecclesiasticus ist von der Uebersetzung des „Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften" in einer Weise die Rede, daß man annehmen muß, daß um 130 v. Chr. die griechische Uebersetzung bereits wissenschaftlichen Betrachtungen unterzogen wurde. Da „Gesetz, die Propheten und die übrigen Schriften" eine Bezeichnung des Alten Testamentes nach seinen drei Theilen ist, so muß der Verfasser jenes Prologs eine griechische Uebersetzung aller hebräischen bezw. chaldäischen Bücher und Theile des Alten Testamentes gekannt haben, die zum Canon gerechnet wurden oder die existirten. — In neuerer Zeit ist für einige Bücher die Zeit ihrer Uebertragung in's Griechische näher untersucht worden. Um 150 waren nach J. Freudenthal (Hellenistische Studien, Heft 2, Breslau 1875, 185) die Königsbücher, die Paralipomena, Job und wahrscheinlich auch Josue griechisch vorhanden. Die Uebersetzung von Daniel ist um dieselbe Zeit angefertigt (Aug. Bludau, De Alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica I, § 1, Monasterii 1891). Die Unterschrift des griechischen Buches Esther (Vulg. 11, 1) enthält eine Zeitangabe über die Uebersetzung eines kleinen Theiles des Buches, die aber für eine chronologische Berechnung keinen sichern Anhaltspunkt bietet; indeß darf aus liturgischen Gründen (2 Mach. 15, 37) die Uebersetzung des Buches Esther vor 132 angesetzt werden (nach Bernh. Neteler, in d. [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1875, 505, sind in jener Unterschrift Ptolemäus Epiphanes [205—181] und Kleopatra I. gemeint; nach Jakob, in d. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1890, 274 ff., könnte dagegen nur Ptolemäus Soter [117 bis 81] in Betracht kommen). — Der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes wurden jene Bücher beigefügt, welche ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben waren, das Buch der Weisheit und das zweite Buch der Machabäer. In dieser auch die sogen. deuterocanonischen Bücher einschließenden Fassung ist die Septuaginta das erste sichere Zeugniß für den Umfang des Canons bei den Juden, welcher dem vom Concil zu Trient aufgestellten (Sess. IV, Decret. de canon. Script.) gleich ist. Da aber auch das dritte Buch Esdras und das dritte Buch der Machabäer bei den Juden wie später bei den Christen großes Ansehen genossen, so wurden sie öfters zu jener Sammlung gezogen.

2. Die Verbreitung der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes erstreckte sich nach und nach so weit, als es griechisch redende Juden (Ἑλληνισταί) gab, denen sie den Urtext ersetzte; selbst den Ἑβραῖοι blieb sie nicht unbekannt. Dieses währte bis lange nach Christus (s. Justin. M.

Apol. 1, 31; Dialog. c. Tryph. 72. 137; Tertull. Apol. 18). Auf der Insel Pharos wurde sogar alljährlich ein Fest als Andenken an die Entstehung der griechischen Uebersetzung gefeiert (Phil. De vit. Moys. 2, 7). Die jüdische Religionsphilosophie in Aegypten lehnte sich fast ausschließlich an den griechischen Text an; Philo (s. d. Art.) war nicht einmal des Hebräischen mächtig; selbst Josephus benutzte den griechischen Text in gleicher Weise wie den Originaltext. Abneigung gegen das griechische Alte Testament trat bei den Juden erst infolge der Controverse mit den Christen ein; die Anfänge davon fallen schon in die Zeit Justins des Martyrers (Dial. c. Tryph. 68; vgl. 71); allmälig steigerte sich dieselbe zur vollständigen Verwerfung, welche aber vor dem 5. Jahrhundert nicht allgemein durchgeführt wurde (Meg. Taan. f. 50; Soph. 1, 7). Das Alte Testament in seiner griechischen Uebersetzung ist auch den Vertretern der griechischen Wissenschaft bekannt geworden, da nicht wenige derselben schon während der alexandrinischen Periode auf die Juden Rücksicht nehmen (Freudenthal 178 ff.).

3. Die Sprachform der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes sowie der damit verbundenen anderen Bücher ist das alexandrinische Griechisch in Verbindung mit grammatikalischen und lexikalischen Eigenthümlichkeiten des Hebräischen. Da die griechisch redenden Juden im Gegensatze zu ihren hebräisch oder aramäisch sprechenden Glaubensgenossen „Helleniſten" (vgl. auch d. Art.) hießen, so wird das Griechische des Alten Testamentes (wie das des Neuen) das Hellenistische genannt.

4. Die Uebersetzungsweise der einzelnen Bücher der LXX ist sehr ungleich. Schon aus diesem Grunde allein muß es als ein Mißverständniß bezeichnet werden, wenn im Alterthum zuweilen die Behauptung aufgestellt wurde, alle Bücher des Alten Testaments seien zur Zeit des Ptolemäus (Lagi, Philadelphus) in das Griechische übersetzt (so Aristobul, bei Euseb. Praep. ev. 13, 12, 2; vgl. 9, 6, 7; Justin. M. Apol. 1, 31; Iren. C. haer. 3, 21, 3). Am besten ist der Pentateuch übersetzt; auch über die anderen historischen Bücher kann (Esther, Esdras und Nehemias ausgenommen) ein günstiges Urtheil gefällt werden. Nach der Güte der griechischen Uebersetzung gruppiren dieselben sich in absteigender Ordnung folgendermaßen: die Bücher Paralipomena, die Bücher Samuels (diese enthalten viele Doppelübersetzungen, welche aber zum Theil nicht ursprünglich sind), die der Könige, Josue, Richter, Ruth. Die prophetischen Bücher sind wörtlicher, als von einer guten Uebersetzung erwartet werden darf. Die Uebersetzung des Buches Jeremias ist in der Septuaginta an manchen Stellen kürzer als der hebräische Text; es fehlen sowohl einzelne Worte und einzelne Verse als auch mehrere Verse nacheinander. Der Uebersetzer des Buches Daniel war mehr des Aramäischen als des Hebräischen kundig; er entfernt sich sehr oft durch willkürliche Erweiterungen von der Vorlage. Daher wurde diese Uebersetzung von der des Theodotion (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 715) verdrängt, so daß sie erst im vorigen Jahrhundert in einer einzigen Handschrift (Cod. Chisianus) wieder entdeckt wurde. Die Hagiographen zeigen eine sehr große Verschiedenheit. Der Prediger ist bis zur Unverständlichkeit wörtlich übersetzt, ganz nach der sklavischen Uebersetzungsart Aquilas' (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 714). Auch die Psalmen lehnen sich oft zu sehr an das Wort des hebräischen Textes an, zeigen aber sonst eine gesunde, exegetische Auffassung des Sinnes; die Psalmenüberschriften dagegen waren auch den griechischen Uebersetzern schon nicht mehr verständlich. Viele Mißgriffe enthält das Buch Job; meistentheils gehen sie auf eine falsche Auffassung des Originals zurück. Der Sinn der Proverbien ist im Ganzen richtig getroffen. Die Uebersetzung des Hohen Liedes ist glatt und gefällig. Zahlreiche Abweichungen vom jetzigen hebräischen Texte haben ihren Grund in einer andern, oft bessern Textesform (dieses gilt besonders von Ps. 21, 17 und 109, 3; theilweise auch von den Zahlenangaben Gen. 5 und 11, 10—26) oder in einer ganz bestimmten Exegese des hebräischen Textes. Für die Auffassung einzelner Worte ist öfters der vom biblischen Hebräisch abweichende Sprachgebrauch des Aramäischen maßgebend gewesen. Zu bemerken ist übrigens, daß ein Urtheil über den modus interpretandi der Septuaginta sich nur im Allgemeinen fällen läßt; im Einzelnen muß die vorstehende Charakterisirung modificirt werden, je nach der Textesrecension, welche man in's Auge faßt. — Inhaltlich herrscht zwischen der Septuaginta und dem masorethischen Texte im Großen und Ganzen Uebereinstimmung; die kritischen Differenzen aber sind ungemein zahlreich. Von den vielen Einzelheiten abgesehen, treten dieselben vor Allem hervor bei der Zählung der Psalmen 9. 113—115. 146—147, welche die Septuaginta anders trennt und verbindet als der masorethische Text; im Buche der Sprichwörter, wo manche Verse fehlen, welche der masorethische Text hat, andererseits diesem gegenüber sich Erweiterungen finden und mehrere Abschnitte in anderer Reihenfolge stehen; im Buche Jeremias, indem die Kapp. 46—51 in der Septuaginta nach 25, 13, und zwar noch in anderer Reihenfolge stehen. Diese Thatsachen zwingen zu dem Schlusse, daß der den griechischen Uebersetzern vorliegende Text an vielen Stellen noch nicht die feste Gestalt hatte, in welche er später von den Sopherim, Talmudisten und Masorethen gebracht ist.

5. Die Geschichte des Septuagintatextes ist wesentlich durch das Ansehen beeinflußt, welches diese Uebersetzung bei den Auctoren des Neuen Testaments und bei den Christen genoß. Wenn auch die neutestamentlichen Schriftsteller das Alte Testament im Urtexte gebrauchten, so ist doch ebenso sicher, daß sie sich auch der griechischen Uebersetzung bedienten. Deßhalb und infolge der Verbreitung

der griechischen Sprache in den ersten christlichen Jahrhunderten ging die Septuaginta in den allgemeinen Gebrauch der Christen zu religiösen und zu wissenschaftlichen Zwecken über. Als noch andere griechische Uebersetzungen entstanden (vgl. d. Art. Bibelübersetzungen II, 714 ff.), erhielt sie zum Unterschiede von diesen auch den Namen κοινή ἔκδοσις oder bloß κοινή (Vulgata editio, Vulgata). Mit der Vervielfältigung der Exemplare hielt die Entfernung vom Architypus gleichen Schritt infolge unabsichtlicher und, wenn auch gut gemeinter, doch durchweg nicht richtiger, absichtlicher Aenderungen, so daß zur Zeit des Origenes eine große Verschiedenheit zwischen den griechischen Bibelexemplaren bestand und zugleich die Differenz zwischen dem griechischen und dem hebräischen Texte immer größer wurde. Dieses war denjenigen Juden, welche als wissenschaftliche Gegner des Christenthums auftraten, eine willkommene Gelegenheit, die Ansicht auszusprechen, daß die griechische Bibelübersetzung der Christen dem Original nicht entspräche. Daher sah sich Origenes veranlaßt, den griechischen Bibeltext einer nach seiner Ansicht gründlichen Revision zu unterziehen, und so entstand die Hexapla (s. d. Art. Origenes IX, 1063 f.), welche auf die Textesgestalt der Septuaginta den allergrößten Einfluß ausgeübt hat, einmal durch die Bibelkritik des Origenes selbst, dann durch die Behandlung, welcher sein Werk verfiel. Denn Origenes hatte zwar das Bestreben, der Septuaginta ihre ursprüngliche Textform wiederzugeben, und daß ihm dieses in manchen Fällen gelang, kann nicht geläugnet werden, wenn er z. B. offenbare Schreibfehler nach eigenem Ermessen oder nach den anderen griechischen Uebersetzungen verbesserte. Aber durch seine kritische Methode entfernte er sich mehr vom ursprünglichen Texte, als er sich ihm näherte; denn als Maßstab für die Uebersetzungstreue der Septuaginta galt ihm sein hebräischer Text; dieser aber war in kritischer Beziehung dem hebräischen Texte, der den Urhebern der Septuaginta vorlag, sehr unähnlich geworden. Letztere hatten einen Bibeltext in althebräischer Schrift benutzt. Nur für das Dodekapropheton scheint ein Text in aramäischem Ductus die Vorlage gebildet zu haben; die Behauptung, das ganze Alte Testament oder andere Bücher als das der zwölf kleinen Propheten seien von den Verfassern der alexandrinischen Uebersetzung in aramäischer Schrift benutzt, muß vorläufig noch verneint werden. Die Umschreibung des Textes nun in die Quadratschrift war von vielen kritischen Veränderungen begleitet, welche durch die Bemühungen der Sopherim und Talmudisten, den stellenweise noch flüssigen Text in eine fest abgeschlossene Form zu bringen, vermehrt wurden. Obschon Origenes der Ansicht war, daß die Septuaginta inspirirt, der hebräische Text dagegen verderbt sei, so hat er dennoch thatsächlich bei seinen kritischen Arbeiten eine möglichst große Uebereinstimmung mit dem hebräischen Texte zuwege gebracht. Die durch den Asteriscus bezeichneten Stellen, welche, wenn es sich um Additamenta geringern Umfanges handelte, meistens aus dem Werke Aquilas', wenn solche größern Umfanges in Frage kamen, auch aus dem Werke Aquilas', mehr aber aus dem Theodotions entnommen waren, stellten in den meisten Fällen eine Discordanz mit der griechischen Urform dar. Dasselbe trat ein, wenn er an den Stellen, an denen die Reihenfolge der Worte in der Septuaginta dem Hebräischen nicht conform war, stillschweigend die Uebereinstimmung mit dem Hebräischen einführte; ebenso wenn ganze Verse oder größere Abschnitte in der Septuaginta eine andere Reihenfolge hatten als im Hebräischen, und diese nach dem Hebräischen geordnet wurden (z. B. Ex. 36, 8 bis Kap. 40; nur im Buche der Sprichwörter hat Origenes diese Umstellung nicht vorgenommen). War eine Stelle nicht richtig übersetzt, so fügte Origenes zuweilen die richtige Uebertragung bei, die er mit dem Asteriscus versah, ließ aber die unrichtige Uebersetzung stehen und bezeichnete sie mit dem Obelus. Auch dieses Verfahren mußte der Urform der Septuaginta sehr gefährlich werden, wenn die kritischen Zeichen nicht mit diplomatischer Genauigkeit abgeschrieben wurden. Immerhin aber gewährte die Hexapla wegen der kritischen Zeichen ein getreueres Bild von der eigentlichen Septuaginta, als dieses später bei dem sogen. hexaplarischen Texte möglich sein konnte. Die Folgen der Bibelkritik des Origenes traten nämlich bald zu Tage. Der Septuagintatext des Origenes wurde aus der Hexapla excerpirt; Eusebius von Cäsarea und sein Freund Pamphilus (Hier. Praef. in l. Paralip.; Apol. adv. libr. Ruf. 2, 27; De vir. ill. 75) gaben sich in dieser Beziehung große Mühe. Anfänglich wurden dem separat geschriebenen hexaplarischen Septuagintatext die kritischen Zeichen des Origenes beigefügt; später ließ man dieselben beiseite, besonders wenn Copien aus zweiter Hand hergestellt wurden. Bedenkt man, daß auch hier jene Fehler nicht vermieden wurden, welche bei dem Abschreiben überhaupt eintreten, so ergibt sich die Consequenz, daß der landläufige hexaplarische Text von der ursprünglichen Septuaginta sehr weit entfernt ist. — Die Kritik der Septuaginta blieb auf Origenes nicht beschränkt. Kurze Zeit nach ihm unternahmen Hesychius (s. d. Art. V, 1972) und Lucianus (s. d. Art. VIII, 198 f.) ihre bibelkritischen Arbeiten. Ueber die Recension des Hesychius läßt sich nichts Sicheres sagen; Cornill (Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipz. 1886, 78 f.) hat versucht, einer Handschriftengruppe, welche im Wesentlichen mit der Aldina stimmt, den Text des Hesychius zuzusprechen. Das Verhältniß der Lucian'schen Recension zu der des Origenes ist noch nicht vollständig klargestellt; man wird behaupten dürfen, daß Lucian von Origenes unmittelbar nicht abhängig ist, wenn er auch die anderen gangbaren griechischen Uebersetzungen benutzte. Die Angabe bei Suidas (Lex. s. v. Λουκιανὸς ὁ μάρτυς), Lucian habe

den hebräischen Text benutzt, findet durch seine Bibelrecension ihre Bestätigung; vermuthlich hat er auch die Peschittho (s. d. Art.) zu Rathe gezogen, ebenso das Targum des Onkelos; zuweilen stimmt die Recension Lucians mit der alten lateinischen Uebersetzung gegen den Codex Vaticanus überein. Seine Abhängigkeit von den griechischen Uebersetzungen und von dem Hebräischen ist nicht so groß wie die des hexaplarischen Textes, die Recension steht der Urgestalt daher näher als der hexaplarische Text. Ein endgültiges Urtheil kann aber zur Zeit noch nicht gefällt werden. In neuerer Zeit ist die Behauptung aufgestellt, die sogen. Bibel Lucians sei schon lange vor Lucian vorhanden gewesen (Adam Mez, Die Bibel des Josephus, Basel 1895). — Der Text Lucians wurde vielfach copirt, wenn auch nicht so oft als der hexaplarische; daneben wurde aber auch die von Origenes nicht überarbeitete Septuaginta abgeschrieben; endlich entstanden Exemplare, welche einen Mischtext aus den genannten zwei oder drei Recensionen boten, bereichert durch Zuthaten aus einer oder aus mehreren der anderen griechischen Uebersetzungen. Auf diese Weise ist eine große, bereits zu Zeiten des hl. Hieronymus existirende Verschiedenheit in die Manuscripte eingedrungen, welche vollständig nie entfernt werden kann. Die Bibelkritik hat die Aufgabe, den überlieferten Text nach den drei Hauptrecensionen zu sondern und dann von dem vorhexaplarischen Texte zu einer möglichst getreuen Gestalt der Urform emporzusteigen. „Mit Hilfe der syrischen Hexapla und des Vaticanus läßt sich der Septuagintatext aus der Zeit kurz vor Origenes feststellen; höher hinauf werden wir nicht mit Sicherheit kommen" (Silberstein, in d. Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1893, 15). — Von der Septuaginta gibt es viele Tochterübersetzungen: die alten lateinischen Versionen; die koptischen, die äthiopische, gotische, armenische, georgische, verschiedene syrische und arabische, die persischen und die slavischen Uebersetzungen; alle diese sind für die Kritik der Septuaginta von (allerdings verschiedenem) Werthe, am meisten die alten lateinischen Uebersetzungen und die syrisch-hexaplarische Uebersetzung (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 720 ff.).

6. In bibelkritischer und exegetischer Beziehung hat die Septuaginta von allen alten Uebersetzungen den größten Werth, der allerdings durch ihre wechselvolle Geschichte herabgemindert ist. Der hexaplarische Text ist naturgemäß zur Correctur des masorethischen Textes weniger tauglich als der vorhexaplarische, auch der lucianische leistet bessere Dienste als jener. Wie jede Uebersetzung ein hermeneutisches Hilfsmittel bietet, so thut dieses auch in reichhaltiger Weise die Septuaginta, insbesondere ist ihr die typisch-messianische Auffassung mancher Stellen des Alten Testaments nicht fremd. Sie kann daher von dem Exegeten ebenso wenig entbehrt werden als von dem Kritiker. — Die Frage nach der Inspiration der LXX dagegen, welche früher nach dem Vorgange Philo's besonders von griechischen und lateinischen Vätern bejahend beantwortet wurde, braucht heutzutage nicht mehr discutirt zu werden. Dabei bleibt indeß der authentische Charakter der Septuaginta bestehen, wie insbesondere aus dem Decret des Papstes Sixtus V. zur Editio Sixtina und aus der Praxis der unirten Griechen, welche die alexandrinische Uebersetzung gebrauchen, zu ersehen ist.

7. Die Zahl der Handschriften, welche den Text der Septuaginta bieten, ist überaus groß. Unter den mehr als 400 Manuscripten sind die wenigsten (39) Uncialhandschriften, welche bis auf eine vor dem 10. Jahrhundert entstanden sind; nur wenige darunter (ungefähr 10) enthalten das ganze Alte Testament. Die Uncialhandschriften werden durch römische Ziffern oder durch lateinische Uncialen, die Minuskelhandschriften durch arabische Ziffern oder durch kleine lateinische Buchstaben bezeichnet; die Art der Bezeichnung ist jedoch nicht so feststehend wie bei den griechischen Manuscripten des Neuen Testaments (s. d. Art. Bibelhandschriften II, 673 ff.). Die wichtigsten Uncialhandschriften sind: der Codex Vaticanus (B), zu derselben Familie gehörig wie der dem Origenes vorliegende Septuagintatext; der Codex Sinaiticus (ℵ oder S), welcher bereits stellenweise vom hexaplarischen Texte abhängig ist; der Codex Alexandrinus (A) mit hexaplarischem Text; der Codex Ephraemi rescriptus (C), der die Mitte zwischen dem Codex Vaticanus und dem Codex Alexandrinus hält. — Von den Minuskelhandschriften bilden diejenigen eine besondere Klasse, welche im Wesentlichen den Lucianischen Text enthalten, nämlich nach der Bezeichnung von Holmes-Parsons n. 19. 82. 93. 108. (= Cod. Vat. graec. 330) 248 (= Cod. Vat. graec. 346; aus den zwei letzteren ist der Text in der Complutenser Polyglotte geflossen); für die prophetischen Bücher 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 233. 308 (vgl. Paul de Lagarde, Ankündigung einer neuen ausgabe der griechischen übersetzung des alten testaments, Göttingen 1882, 3 ff.; Id., Librorum veteris testamenti canonicorum I, Gottingae 1883, V sqq.). Der Pentateuch in der Editio Aldina stimmt mit Holmes-Parsons 29 überein; zu derselben Klasse gehören die Codd. 68. 120. 121. 122. Ueber die Uncialhandschriften gibt die unten zu nennende Ausgabe von Tischendorf-Nestle I, Prolegg. 41 sqq. Auskunft; über die Uncial- und Minuskelhandschriften vgl. die Praeff. der Ausgabe von Holmes und Parsons (s. d. Art. Bibelausgaben II, 596 f.).

8. In Betreff der Ausgaben der Septuaginta sei hier zunächst auf d. Art. Bibelausgaben II, 596 f. verwiesen, wo die wichtigeren älteren und neueren Drucke der ganzen Septuaginta aufgeführt sind. Von der dort erwähnten Ausgabe des L. van Eß erschien (durch Nestle) eine neue Stereotyp-Ausgabe, Leipzig 1887; zu der frühern

Praefatio sind gute Prolegomena über die Septuaginta-Literatur hinzugefügt (auch separat unter dem Titel Ad Vetus Test. graec. prolegomena et epilogomena, Lipsiae 1887). Vor dieser Ausgabe hat die Tischendorfsche keinen nennenswerthen Vorzug. Die siebente Ausgabe der letztgenannten besorgte E. Nestle (Leipz. 1887), der einen Anhang (Vet. Test. graec. Codices Vatic. et Sinaiticus cum textu recepto collati [auch separat]) hinzufügte. Als neuester Druck des Septuagintatextes (auf Grund des Cod. Vatic.) ist zu nennen The Old Test. in Greek according to the Septuagint, ... by Henry Barclay Swete, Cambridge 1887—1894, 3 vols. 2. ed. 1895 ff. (mit einer guten Variantensammlung und Aufschlüssen über den kritischen Apparat in den Vorreden der einzelnen Bände). Eine besondere Stellung unter den Septuaginta-Ausgaben nimmt die unvollendete de Lagarde's ein: Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior graece ... edita, Gottingae 1883; sie bietet den Text Lucians der Bücher Genesis bis Esther. Gewöhnlich wird angenommen, die Editio Sixtina vom Jahre 1587 fuße auf dem Codex Vaticanus; unerklärbar bleibt aber nach dieser Ansicht die Thatsache, daß dieselbe eine Doppelübersetzung des Buches Habacuc bietet, die sich nur im Codex Barberinus findet (vgl. auch A. Klostermann, Analecta, 1895, 50). — Von einzelnen Theilen des griechischen Alten Testaments sind zu erwähnen: Genesis graece. E fide editionis Sixtinae ... ed. Paulus Antonius de Lagarde, Lipsiae 1868 (am Schlusse: Hieronymi quaestiones hebraicae in libro Geneseos); Brooke and Mc Lean, The Book of Judges in Greek according to the text of Cod. Alex., Cambridge 1897. — Die Psalmen aus dem Codex Vaticanus und dem Sinaiticus in Psalterium Tetraglottum ... curavit Eberhardus Nestle, Tubingae 1879; Henry Barclay Swete, The Psalms in Greek. According to the Septuagint, Cambridge 1891; Pauli de Lagarde Novae Psalterii graeci editionis specimen in d. Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen XXXIII, Göttingen 1886; id., Psalterii graeci quinquagena prima, Gottingae 1892. — Daniel secundum Septuaginta ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano Codice annorum supra IXCCC (a Simone de Magistris), Romae 1772; derselbe Text (verbessert) bei Jos. Cozza, Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina III, Romae 1877 (darnach in der oben citirten Ausgabe von Swete; durch diese zwei Drucke ist der Text im II. Bande der Tischendorfschen Septuaginta-Ausgabe übermittelt). — Die Einzelausgaben der deuterocanonischen Bücher s. im Art. Bibelausgaben II, 597. — Von facsimilirten Ausgaben der wichtigen Septuagintahandschriften sind zu nennen: Vetus Test. graec. e codice ms. Alexandrino .. cura .. Henrici Herveii Baber, Londini 1816—1828, 6 vols.; Facsimile of the Codex Alexandrinus, Old Testament, London 1881—1883, 3 vols.; Codex Ephraemi Syri rescriptus sive fragmenta utriusque Testamenti e codice graeco ... ed. Constantinus Tischendorf, Lipsiae 1845; Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus; ed. Constantinus Tischendorf, Petrop. 1862, 4 voll.; Bibliorum sacrorum graecus Codex Vaticanus collatis studiis Caroli Vercelloni et Josephi Cozza editus. Carolum Vercellone excepit Cajetanus Sergio I—IV, Romae 1869—1872; Bd. V, das Neue Testament enthaltend, erschien schon 1868 (an Bd. III—V ist Sergio nicht betheiligt); Bd. VI erschien zu Rom 1881 unter dem Titel: Bibliorum sacrorum graecus Codex Vaticanus cum Prolegomenis, Commentariis et Tabulis Henrici Fabiani et Josephi Cozza editus. — Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. Vetus Testamentum juxta LXX interpretum versionem e codice omnium antiquissimo graeco Vaticano 1209 phototypice repraesentatum ... curante Josepho Cozza-Luzzi, Romae 1890, 8 Bl., 617 Taf. in 4 Mappen. Neuestens erschien Vet. test. graec. codicis Sarraviani-Colbertini quae supersunt ... phototypice edita, in d. Codices graeci et latini photogr. depicti, duce G. N. du Rien I, Lugd.-Batav. 1897. — Von den Concordanzen zur Septuaginta sind die beiden älteren im Art. Bibelconcordanzen II, 644 ff. genannt. Neuestens kommt dazu E. Hatch and H. Redpath, A Concordance of the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, Oxford 1897, 2 vols. (Vgl. die Handbücher der Einleitungswissenschaft, besonders die von Kaulen, 3. Aufl., Freiburg 1890, 87 ff., und Cornely, Introd. in V. T. libros sacros I, Parisiis 1885, 319 sqq. Ueber die zahlreichen hierher gehörigen Monographien s. Strack, Einleitung in das Alte Testament, 4. Aufl., München 1895, 185 f. Zu nennen sind außerdem Joannes Petrus Nickes, De veteris testamenti Codicum Graecorum familiis, Monasterii 1853; Sal. Reckendorf, Ueber den Werth der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta, in d. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1887, 61 ff.; A. Schulte, De restitutione atque indole genuinae versionis graecae in libro Judicum, Lipsiae 1889; P. J. Franckl, Studien über die Septuaginta und Peschito zu Jeremias, Breslau 1873; Bludau, Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniß zum massorethischen Text [Biblische Studien, herausgeg. von Bardenhewer, II, 2 und 3], Freib. 1897. Ueber die Textausgaben orientirt auch Le Long-Masch, Bibliotheca sacra II, 2, Halae 1781, 262 sqq. Von den sprachlichen Hilfsmitteln für den Dialekt

des griechischen Alten Testaments seien hier verzeichnet: Novus thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti. Post Bielium et alios viros doctos congessit et edidit Joh. Frieder. Schleusner, Lips. 1820—1821, 5 part.; Viereck, Sermo graecus, quo Senatus P. R. . . . usi sunt, examinatur, Gottingae 1888, Hatch, Essays in Biblical Greek, Oxford 1889; Winer, Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms, 8. Aufl. von W. Schmiedel, Göttingen 1894 f. Die übrigen hierher gehörenden Werke s. bei Hermann Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität, 6. Aufl., Gotha 1889, XIII ff.) [Hoberg.]

Sepulchrum, s. Altar I, 591. 593.

Sequenzen nennt man gewisse Lobgesänge, welche im Mittelalter den Meßgesängen zusatzweise beigefügt und als Fortsetzung des Alleluja vor dem Evangelium eingeschaltet wurden. Der Name ist ohne Zweifel auf diese Gesänge übergegangen von den „Sequenzen" (Jubilationen oder Neumen [s. d. Art.]) nach älterem römischen Gebrauche, d. h. den reichen Melodien des Alleluja (Haec jubilatio, quam sequentiam vocant; Pseudo-Alcuin, De divin. officiis 39, bei Migne, PP. lat. CI, 1245; Amalar. Met., De eccl. offic. 3, 16, bei Migne l. c. CV, 1123), an deren Stelle die Sequenz oft trat und aus der sie ihre ersten musikalischen Elemente bezog. Warum diese Jubilationen auch Sequenzen hießen, ist unsicher. Die Berufung auf das Sequentia s. Evangelii, womit die Evangelienlesung eingeleitet wird, und Aehnliches ist offenbar unstatthaft; annehmbarer, wenn auch nicht sicher, ist die Erklärung, sequentia sei eine Uebersetzung von ἀκολουθία, welches (in der Bedeutung von εἱρμός) eine geordnete Reihenfolge von Tönen bezeichne, und hange mit der griechischen Tropariendichtung zusammen (s. Christ, in d. Sitzungsberichten der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften zu München 1870, II, 88 f. [separat als „Beiträge zur kirchl. Literatur der Byzantiner", München 1870]; vgl. auch Christ et Paranikas, Anthol. Graeca, Lips. 1871, p. LVII). Diese alten Jubelmelodien oder „Sequenzen" wurden aufgelöst, und aus ihnen wurden die Töne oder Motive genommen, welche man den Textsilben des neuen Gesanges in der Weise zutheilte, daß auf jede Silbe Ein Ton kam. Wenigstens wurde dieser Satz als Princip von Notker aufgestellt, freilich auch von ihm nicht immer beobachtet, da er selbst mitunter drei- und viertönige Figuren auf eine Silbe legt. Ueberhaupt muß festgehalten werden, daß jene Auflösung der Jubilationen wohl bloß im Anfange der Sequenzendichtung Dienste leistete, und selbst da läßt sich ein Zusammenhang zwischen Jubilation und Sequenz nur in den Anfangstönen nachweisen. Es gehört aber zum Charakter der Sequenz in ihrer neuen Bedeutung als Lobhymnus, daß sie im Gegensatze zu den in der Liturgie vorangehende reich melodisirten Gesängen (Graduale und All luja) einfach componirt ist. Dabei herrscht in d ersten Periode der Sequenzendichtung der fr Sprachrhythmus, während in der zweiten d Sequenz allerdings zum strophischen Liede wird aber vom Hymnus sich textlich durch die dreizeilig trochäische Strophe, musikalisch dadurch unte scheidet, daß jedes Strophenpaar eine eigene M lodie erhält, während im Hymnus alle Stroph nach einer Melodie durchgesungen werden. — D Sequenzen werden auch Prosen genannt, offe bar deßhalb, weil diese Gesänge in der ers Periode wie Prosa aussahen; der Name blie dann auch, als sie in gebundene Sprachfor übergingen, und ist noch gebräuchlich, besonde in Frankreich und England. — 1. Den U sprung des Sequenzengesanges will man schon a Ende des 8. Jahrhunderts finden (s. Guéranger Gesch. der Liturgie, übersetzt von Fluck, I, R gensburg 1854, 267 ff.); die Sache ist aber me als zweifelhaft. Eine Sequentia de Sancto M chaele, quam Alcuinus composuit Karolo i peratori, veröffentlichte Dümmler in den Mo Germ. hist. Poet. lat. I, 348 sq.; dieß wä die Zuverlässigkeit der Handschrift vorausgese die älteste Sequenz (vgl. Chevalier [s. u.] I n. 19735). Der größte Sequenzendichter in d ersten Periode ist Notker der Stammler, Mön von St. Gallen (s. d. Art. Notker, n. 1). Er g ihnen von Anfang an mit einer Bestimmthe welche dem Genie eigen ist, die Form, welche i Wesentlichen das ganze Mittelalter hindurch b behalten wurde. Ein Vers, zuweilen ein Dopp vers, bildet die Einleitung; dann folgen eine Rei von paarweise unter derselben Melodie zusamme gehenden Versen oder Strophen (3—6), welc meist ein verstärkt gehaltener Schlußsatz abrunde Einleitung oder Schluß fehlen zuweilen oder s durch eine kleine textliche Erweiterung oder mu kalische Verstärkung ersetzt. Die Verse sind oh metrisches Schema gebaut, gleichen den Versen d Psalmen und gehen nach dem natürlichen Schri des Textes und der Melodie in sogen. freie Rhythmus. Die Silbenzahl ist keine feste. Nu selten erweitert Notker den zweiten Parallels oder läßt die Sätze verschränkt anstatt paarwe folgen, also nach dem Schema a b a b statt a a b (z. B. in seiner Weihnachtssequenz Laudes Sa vatori fünfmal). Wie er so mit sicherer Hand d Sequenz die rechte Form geschaffen, so gab er i auch textlich wie musikalisch eine hohe Vollendun Seine Poesie, inhaltlich ganz auf reichliche Ve trautheit mit den Kirchenvätern gegründet u von ihren Ideen getränkt (daher auch die „m stische Gedankenschwere", Dreves, Anal. hym [s. u.] VII, 2), erscheint aus Mangel an Rei und metrischer Form für den ersten Anblick a uninteressant, und doch muß sie zu den bedeute deren des Mittelalters gerechnet werden. Ga nach der eigenthümlichen, noch wenig beachtet

Poesie des römischen Antiphonars gehalten, ist sie anspruchslos schlicht, aber gehaltvoll und edel; sie sucht nirgends das Auffällige, hat nichts Außerordentliches zu sagen, liebt classisches Maß, feine Wendungen, beherrschte Affecte. Höher noch steht Notkers Musik; er ist ein Sänger von Gottes Gnaden. Seine Musik, immer vornehm, nie in's Gewöhnliche sinkend, mit Vorliebe dem Zarten, Innigen zugewandt, doch oft auch mächtig schwellend, ist klangreich und formenreich, dabei ganz auf römischem Choralboden gewachsen und mit gregorianischem Geiste erfüllt. Notker ist der erste und beste Choralist Deutschlands, und wenn seine Melodien wieder mit richtiger Interpretation gesungen würden, würde man über die ungewohnte Frische und Kraft mit Recht verwundert sein. Durch ihn wurde die Sequenz das Wahrzeichen der festlichen Tage, das liturgische Festlied, in dem man seine Freude aussang. Im Frühofficium aller Feste bestimmte der Prälat auf Befragen des Cantors, welche Sequenz zu singen sei; Prälat oder Cantor stimmte sie im Hochamte feierlich an, und unter dem Geläute aller Glocken wurde sie im Wechselchore gesungen. Aus dieser liturgischen Aufführung im Hochamt erklärt sich manches in der Form der Sequenzen, das den Forschern auffällig geblieben, wie das Wiederholen der Melodie in der zweiten Strophe. Außerdem sang man aber auch Prosen zu den Sonntagsprocessionen und am Schluß der Metten. Die Notker'schen Sequenzen machten einen schnellen Eroberungsgang durch die christliche Welt; das schöne Pfingstlied Sancti Spiritus z. B. wurde noch um 1500 in 150 Diöcesen und Ordensgenossenschaften gesungen. Daß er auch Nachahmer fand, die entweder zu seinen Melodien neue Texte dichteten oder zu seinem Stile Text und Melodie erfanden, ist bei der Beliebtheit des Notker'schen Sequenzengesanges leicht begreiflich. Die Verfasser mancher treffliche Schöpfungen blieben unbekannt; genannt werden vier Mönche von St. Gallen, der sogen. Waltram, Eckehard I. und II. und der Ut Pierre von Reichenau. Eine freiere Art von Sequenzendichtung versuchte Hermann Contractus (s. d. Art.), Verfasser mehrerer gerühmten Sequenzen; er erreicht aber weder sprachlich noch musikalisch die edle Einfachheit und den Wohllaut Notkers; vielmehr ist sein Text gelehrt und steif, seine Melodie schwerflüssig und gesucht. Einen Schritt nach anderer Richtung that sein Zeitgenosse, der Mönch Heinrich, in seinem vielgesungenen Ave praeclara maris stella, und daß sein Versuch ein glücklicher war, bezeugen die vielen Nachahmungen und die durch Jahrhunderte dauernde Beliebtheit seines Liedes. Die Sprache ist einfach, volksthümlich; die Melodie schlägt einen Ton an, der nicht mehr verklingt; es öffnet sich die Thüre aus dem gregorianischen Reiche einmal in's neuzeitliche Tongefühl. Auch Heinrichs muthmaßlicher Schüler Godeschalk verfaßte schöne Sequenzen. — Fernab von dieser schwäbischen Gruppe liturgischer Dichter muß auch im westlichen Frankreich, zu Limoges im Kloster des hl. Martialis, ein Kreis von Dichtern bestanden haben, der in ähnlicher Weise wie die in St. Gallen und wohl von ihnen beeinflußt thätig war. In 16 Troparien und Sequentiarien des besagten Klosters, die dem 10., 11. und 12. Jahrhundert angehören, finden sich 265 Sequenzen, welche den Charakter der ersten Periode tragen. Sie stehen aber den Sequenzen Notkers nach, „inhaltlich durch eine seichtere Auffassung ..., in formeller Hinsicht einmal durch ein frühzeitigeres und stärkeres Hinneigen zur Endassonanz, ... andererseits durch einen ganz ausgeprägten eigenartigen Stil, dessen materielle Seite die in mehr denn einer Hinsicht merkwürdige Latinität" ist (Dreves VII, 2). Die Grammatik mit ihren Flexionsformen und Genusregeln wie auch die Syntax sind stark vernachlässigt. Entschädigt wird man dafür aber durch eine kraftvolle Sprache und merkwürdig energische Frömmigkeit. Die Verfasser haben offenbar nicht die classische Schulung durchgemacht wie die Sänger von St. Gallen; sie sprechen noch theilweise im volksthümlichen, etwas barbarisch gewordenen Latein, haben sich dafür aber eine gewisse Ursprünglichkeit und Natürlichkeit bewahrt. Ein weiterer Sequenzendichter, den eben genannten geistig verwandt, ist Wipo (s. d. Art.), ein geborener Burgunder, am Hofe Konrads II. und Heinrichs III. von 1024—1048 lebend. Er leitet in seinem berühmten Ostergesang Victimae paschali zu den Formen der zweiten Periode über; die Verse sind gleichmäßiger, der Reim ist ausgebildet. Wipo ist ein Sänger von ungewöhnlicher Kraft und wirklich stürmischer Begeisterung; sein Lied ist ein auffauchzender Osterjubel; daher sind seine Sätze kurz und stehen ohne Verbindung; seine Melodie geht in weiten Schritten, holt tief aus, steigt hoch empor und liebt scharf betonte Accente. Der erste Theil des Liedes bewegt sich in kühnen Antithesen, der zweite wächst in's Dramatische mit lebhaften Fragen und Antworten. Dieses stürmische Gebaren bedingt freilich, daß Wipo an Ebenmaß und classischem Feingefühl hinter Notker zurückbleibt. Daß er aber die rechte Saite angeschlagen, bezeugen die Nachahmungen (im Ganzen 10) und die weite Verbreitung der Sequenz. Auch gab sie Anlaß zur weitern Ausbildung der liturgischen Osterspiele und späteren Mysterien, indem sie in Klöstern und Domkirchen bei der Procession zum heiligen Grabe am Ostermorgen gesungen, ihre Fragen und Antworten an verschiedene Personen vertheilt und weiter ausgesponnen wurden (s. Lange, Die lateinischen Osterfeiern, München 1887, 59 ff.). — Nach einer andern Seite hin originell sind die 17 Sequenzen der hl. Hildegard von Bingen (s. d. Art.). Die Sequenzenform ist hier nur im Allgemeinen festgehalten; der Text, theilweise gereimt, ist dunkel, unvollständig im Satz, wie durch ein Uebermaß der Gedanken und Empfindung gedrängt und wiederum

gehemmt. Die Melodien, sehr reich ausgestattet, sind noch mehr als der Text subjectiv, für liturgischen Gebrauch weder geeignet noch bestimmt, sie sind ein inneres Jubiliren der Seele von unsagbarer Zartheit. Dem hl. Hildebert (s. d. Art.), Erzbischof von Tours, verdanken wir eine Sequenz auf den heiligen Geist (Sancti Spiritus pie paraclyte); auch dem hl. Petrus Damiani, Fulbert von Chartres (s. d. Artt.) und König Robert werden Sequenzen zugeschrieben, letzterem irrthümlicherweise das Notker'sche Pfingstlied Sancti Spiritus und das offenbar 150 Jahre später entstandene Veni sancte Spiritus. Dem hl. Bernardus (s. d. Art.) theilt man vielfach das schöne Laetabundus zu.

2. In der zweiten Periode der Sequenzendichtung ist die große Hauptfigur der Pariser Chorherr Adam von St. Victor (s. d. Art. und Dreves, in d. Stimmen aus M.-Laach XXIX [1885], 278 ff. 416 ff.), den Hugo von St. Victor schon 1139 einen egregius versificator nennt. Sein Tod fällt in's Jahr 1192 (oder 1177). Zu Adams Zeit herrschte in Frankreich ein hochentwickeltes geistiges Leben. Den hl. Bernhard von Clairvaux mag Adam öfter gesehen haben; die beiden großen Schriftsteller, die zu den größten Denkern des Mittelalters gehören, der Dogmatiker Hugo und der Mystiker Richard von St. Victor (s. d. Artt.), waren seine Hausgenossen; sein Kloster, eines der angesehensten und blühendsten des Landes, ward durch seine Consuetudines für das innere Leben seines Ordens auch in fernen Ländern von maßgebendem Einfluß. Von dieser Zeit, von dieser Umgebung getragen und gehoben, dichtete Adam seine Lieder, aus denen die Begeisterung, das Gebet, die Heiligkeit einer der schönsten Zeiten der Kirche wiederklingt. Erst unsere Zeit hat dieselben nach längerer Vergessenheit von Neuem zu Ehren kommen lassen, indem Abt Guéranger (s. d. Art.) viele in sein „Kirchenjahr" aufnahm und L. Gautier zur ersten Ausgabe der Oeuvres poétiques d'Adam de St-Victor, Paris 1858, 2 vols., veranlaßte. Als dieselbe von Abbé Misset (s. Dreves a. a. O. 283 ff.) übermäßig kritisch bekämpft wurde, veranstaltete Gautier eine 2. Auflage (Paris 1881), in welcher er Vieles corrigirte, aber auch seinem Gegner zu viel nachgab; von den früheren 117 Sequenzen werden nur noch 45 als unzweifelhaft, weitere 36 mit verschiedenstufiger Wahrscheinlichkeit Adam zugeschrieben. Chevalier dagegen nimmt 51 der ersten, 38 der zweiten Kategorie an; Dreves (a. a. O. 426 ff.) rechnet ungefähr 8 weitere zu den ächten. Die Sache ist noch unsicher und bedarf weitern Quellenstudiums. Mit Adam zieht ein neuer Geist in die liturgische Poesie ein. Wie Notker steigt er mit raschen Schritten über seine Vorgänger hinaus und bleibt in seiner Höhe den Nachfolgern unerreichbar. Er ist nach Guéranger und den Engländern Trench und Neale der größte Dichter des Mittelalters; ebenso urtheilt Rambach. Fortlage nennt ihn den Schüller des Mittelalters, und in der That erinnert, wie P. Dreves sagt, das rhetorische Feuer seiner Sprache, die panegyrische Fülle seines Ausdrucks, der melodische Fall seiner Verse an diesen Dichter. Dreves ist der Ueberzeugung, daß die lateinische Kirche keinen Dichter hat, dem nicht Adam die Palme streitig macht; er handhabt die Sequenzenstrophe und den Reim mit bewundernswerther Meisterschaft; die lateinische Sprache wird unter seiner Hand ein ganz neues Idiom; solchen Reichthum, solchen Wohlklang scheint sie vor ihm nicht besessen zu haben. Dabei ist Adam ein tiefsinniger Theologe und ein inniglicher Mystiker, der die spröden Stoffe der Gotteslehre mit spielender Leichtigkeit poetisch darzustellen weiß. Wäre die Musik dem Texte entsprechend, so hätte man allseitig vollendete Kunstwerke; leider ist Adam aber, so groß als Dichter, ein mittelmäßiger Musiker. Die Melodien, welche in den Chorbüchern der Victoriner über seinen Texten stehen, und die man wenigstens bis auf genauere Untersuchung ihm zuschreiben kann (bisher sind sie noch ungedruckt, vom Unterzeichneten aus drei Pariser Handschriften copirt), haben, einige wenige Züge abgerechnet, nicht viel Originelles. Adam scheint dieß selbst auch gefühlt zu haben; denn er gibt sich nicht besondere Mühe, viele Weisen zu erfinden, wiederholt ungewöhnlich oft zu verschiedenen Texten dieselbe Melodie oder läßt, wenn ihm ein sonorer Satz gelungen, diesen oft wiederkehren, zeigt sich überhaupt auf einen engern Kreis von Motiven beschränkt. Seine beste Melodie, die von Lux jocunda, ist zwölfmal gebraucht, und außerdem tauchen Anklänge oder einzelne Theile davon in anderen Sequenzen auf. Gerade die genannte Melodie ist fließend und volltönend, läßt aber doch die Zartheit und feine Durchbildung der Notker'schen Weisen vermissen. Mit diesem Mangel wird es zusammenhängen, daß selbst ältere Pariser Handschriften statt der vermuthlich ursprünglichen Victoriner-Melodie andere haben, und daß Adams Sequenzen größere Verbreitung besonders dann fanden, als sie in den Stillmessen gebraucht werden konnten. Bezeichnend ist auch, daß die Variae preces (3. ed., Solesmis 1892), eine Anthologie guter mittelalterlicher Choralsätze, worin zum ersten Male Adam'sche Sequenzen mit Musik vorkommen, unter neun Nummern drei mit ganz neuen Melodien bringen. Dieses musikalische Deficit liegt in der Zeit; es gelang damals nur noch ausnahmsweise, nach ächter Choralart zu componiren. Man muß sich also begnügen, Adam als Dichterfürsten zu bewundern, und sich bescheiden, wenn er auf musikalischem Gebiete und wohl selbst im liturgischen Gesammtwerthe der Leistungen, bei denen natürlich die harmonische Verschmelzung und Vollendung von Wort und Weise in die Wagschale fällt, zurücktreten sollte. Chevalier zählt in Frankreich 133 Kirchen, welche Adams Lieder in ihre Liturgie aufnahmen; danach folgt zunächst Deutschland mit 14 Kirchen. Clichtoväus sammelte für

ein Elucidatorium 36 Sequenzen Adams. — Die Nachfolger Adams sind nicht selten, ihre Namen unbekannt; Dreves fand in den Limusiner Prosarien (publicirt in den Anal. hymn. VII) sehr gelungene Nachahmungen, welche er der schon genannten Dichterschule zuschreiben möchte. Auf der Wende der Zeit, zum Theil noch an die frühere Periode sich anlehnend, steht Abälard (s. d. Art.) mit seiner Sequenz Mittit ad virginem (Melodie bei R. Schlecht, Gesch. der Kirchenmusik, Regensburg 1871, 232 f., und Variae preces 129). Der hl. Thomas von Aquin nimmt sich für seine Fronleichnamssequenz Lauda Sion Adams Laudes crucis attollamus zum Vorbilde, erreicht zwar nicht den hohen Flug des Victoriners, weiß aber doch nach dessen Weise das große Geheimniß würdig und in großem Stile zu besingen. Eine neue Art in Wort und Sang — nach beiden Seiten ein Meisterstück — schlägt die Pfingstsequenz Veni sancte Spiritus an, die man jetzt allgemein Innocenz III. zuschreibt. Der kühne, prozessartige Zug, mit dem Adam in seinen Liedern Qui procedis ab utroque und Lux jocunda das Pfingstfest verherrlicht, räumt den Platz einer stillen und sinnigen Inbrünstigkeit; die neue Pfingstsequenz läutet die Zeit der Franciscanersequenz ein. In der nachfolgenden Zeit werden die Sequenzen allmälig mehr zu gewöhnlichen Liedern, und umgekehrt kommen private Lieder zur Verwendung als Sequenzen, wie dieß beim Stabat mater des Jacopone da Todi (s. d. Art.) und Dies irae (s. d. Art.) des Thomas von Celano geschehen. Außerdem sind als Sequenzendichter mit kleineren Beiträgen zu nennen der sel. Albertus Magnus, die beiden Franciscaner Bonaventura und Thomas von Capua, Guido von Eu[illegible], Cantor in Chalons-sur-Marne (gest. 1203), Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln (gest. 1253), Domdecan Scaccaborozzi von Mailand (gest. 1293), Cardinal Wilhelm von Mantua (gest. 1321), Johannes Gallicus von Würzburg (gest. 1340), Heinrich Pistorius, Lehrer an der Sorbonne (um 1415), Franz Gaisberger, Abt in St. Gallen (gest. 1529), und Laurentius, Mönch ebendort. Vom 14. Jahrhundert an wird die Production spärlicher; der innere Schaffenstrieb hat sich ausgelebt, das Bedürfniß ist gedeckt. Die heilige Dichtkunst wendet sich dem gemessenen Officium und dem frommen Liede zu, das außerhalb des Gottesdienstes in stiller Zelle die Andacht nährt, ein Gebiet, auf dem sich besonders Karthäuser und einige Benedictiner auszeichnen. Nur für die Feste der Localpatrone und einzelne kleinere Bedürfnisse entstanden noch Sequenzen, oft arm an Geist und Kraft; andere erhielten ein größeres Geltungsgebiet über ein ganzes Land oder im Bereich eines Ordens. In Augsburg besang man nach St. Galler Art den hl. Ulrich und die hl. Afra; zu Aachen singt man noch heute in Adams Weise Urbs Aquensis, urbs regalis; die gallikanischen Kirchen sangen zu Ehren der Dornenkrone Florem spina coronavit oder O gloriosa lacryma, sowie zu Ehren des hl. Ludwig Regem regum; Saragossa rühmt den hl. Jacobus in der Sequenz Pangat chorus, die Franciscaner ihren heiligen Stifter durch das Laetabundus, Deutschland die heilige thüringische Fürstin im Gaude Sion. Vom 13. Jahrhundert an beginnt die deutsche Bearbeitung der Sequenzen, welche der Entwicklung des kirchlichen Volksliedes viel Förderung brachte; der „Mönch von Salzburg" (um 1365) nimmt hierin eine besondere Stelle ein. Man sang im Volke die Sequenzstrophen auch abwechselnd lateinisch und deutsch. Wie sehr die Sequenzen volksthümlich geworden waren, erhellt daraus, daß Luther in seiner Formula Missae einige Sequenzen zuläßt und die Gottesdienstordnung für das Herzogthum Preußen 1525 dem Notker'schen Grates nunc, dem Victimae und Veni sancte Spiritus Raum gewährt; der letzte Nachklang dauert in einigen protestantischen Gegenden bis heute fort in den „Quempas" (Quem pastores laudavere), lateinischen und deutschen Weihnachtsliedern (s. Histor.-polit. Blätter 1897, CXIX, 820 ff.). In Halberstadt sang man Sequenzen bis zur Zeit des Königs Jérôme von Westfalen (s. Daniel [s. u.] V, 99 not.).

3. Das Verbreitungsgebiet der Sequenzen waren die nördlichen Länder, besonders Deutschland, Frankreich, England. In Italien fand diese Poesie wenig Anklang; italische Missalien enthalten gewöhnlich nur 2—4 Sequenzen, z. B. das für Lorenzo Magnifico prachtvoll gemalte 4, ein in Mailand gedrucktes 2. In Spanien schließen die Gebiete, welche die mozarabische Liturgie länger bewahrten, die Sequenzen aus; andere, welche im Mittelalter römisch waren, gewährten ihnen reichlich Raum (Missale zu Saragossa von 1485 hat 5). Die Cistercienser und Karthäuser nahmen keine Sequenzen in ihre Liturgie auf. Der hl. Odilo von Clugny erreichte nur mit Mühe, daß im Bereiche seiner Klosterunion das Sancti Spiritus Notkers gesungen wurde; nach Ulrichs Bericht (Consuetud. Cluniac. 1, 11, bei Migne, PP. lat. CXLIX, 656) sang man dort hundert Jahre später eine Sequenz nur an den höchsten Festen. Anderswo dagegen wuchs die Zahl der Sequenzen und schwoll mit der Zeit bis in's Uebermaß; so hatte das Missale zu Krakau (1532) 164 Sequenzen, das zu York 163, ein Franciscanermissale (Paris 1520) 162, das zu Dublin (Handschr. 14. Jahrh.) 122, zu Coutances (1499) 110, zu Rennes (1492) 97 Sequenzen. Die deutschen Missalien schwanken von 60—80; das zu Eichstätt (1485 und 1517) hat 63, zu Münster (1489) 64, zu Magdeburg (1480 und 1503) 70, darunter 25 von Notker, zu Regensburg (1510) 83, zu Augsburg (1489) etwa 90 Sequenzen (letztere Stadt hat in einem Antiphonar des 12. Jahrhunderts 47 Sequenzen, in einem klösterlichen Missale seines Stadtbezirkes von 1490 nur 10, dagegen 1550 zu den 90 aus dem Jahre 1489

noch weiter 8; s. Haupt, Gesch. der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg, Augsb. 1859). Für Landkirchen geeignete weniger: ein Codex zu Beyenburg im Lennegebirge (14. Jahrh.) hat 26, ein Schweizer Codex (13. Jahrh., jetzt in Einsiedeln) 50 Sequenzen. Aus der Mitte angegeben um die Wende des 15. Jahrhunderts kann man übrigens keinen sichern Schluß ziehen auf den früheren Sequenzenbestand einer Kirche; denn die Humanisten dieser Zeit pflegten gerade bei Gelegenheit der ersten Drucklegung dieser Bücher am alten Herkommen zu ändern. Daneben hat man hier außer den für Gesang bestimmten Sequenzen andere eingeschaltet, welche nur für die priesterliche Privatandacht in der Stillmesse dienen sollten, wie das Krakauer Missale (1532) sagt: Sequuntur prosae nonnullae quae possunt pro devotione per celebrantem dici. Die Dominicaner ließen jedoch keine Sequenz in der Privatmesse zu, ebenso wenig die Kirche von Lyon.

4. Die Reform des Missale von 1570, welche Pius V. vornahm, beschränkte die Zahl der Sequenzen auf fünf: Victimae paschali für Ostern, Veni sancte Spiritus für Pfingsten, Landa Sion für Frohnleichnam, Stabat mater für die Schmerzensfeste der Gottesmutter, Dies irae für die Todtenmesse. Manche bedauern dieß und klagen die katholische Kirche einer herben Strenge an (Daniel, Bartsch). Es könnte freilich vom historischen und ästhetischen Standpunkte aus zu wünschen sein, daß einige Sequenzen mehr, wenigstens facultativ, stehen geblieben wären, etwa einige der besten von Notker und Adam; im Ganzen jedoch kann man mit der Ausmerzung der vielen früheren Sequenzen zufrieden sein, da einerseits werthvolle Stücke erhalten sind, andererseits die großen Schwierigkeiten, welche die Verlängerung des Gottesdienstes und besonders die musikalische Seite der Sache heutzutage bringen würden, gehoben sind. In Frankreich behielt man auch nach der genannten Reform die Sequenzen theilweise bei, ging dann aber in dem großen liturgischen Abfall und Neuerungsfieber des 18. Jahrhunderts von diesem durchaus legalen Conservatismus ab und ließ durch die pseudoliturgischen Dichter jener Zeit neue Sequenzen dichten. Das Missale von Paris (1776) hat 48, das von Metz (1778) 46; die Kirche von Lyon behielt in der durch Cardinal Bonald vorgenommenen und durch Pius IX. 1866 gebilligten liturgischen Neuordnung 20 Sequenzen bei, leider keine aus dem Mittelalter, sondern nur Fabrikate aus der Renaissance. Auch einige Sequenzen, welche die S. Rit. Congr. in neuerer Zeit wieder zugestanden hat, sind nur Stücke von geringem Gehalt.

5. Der Werth der Sequenzen ist verschieden beurtheilt worden. Die älteren Liturgiker (Bona, Thomasi) behandeln sie geringschätzig: Lebrun verurtheilt sie in herben Ausdrücken. Die tadelnden Stimmen, welche sich schon früher, vom Ende des 15. Jahrhunderts an, gegen die Sequenzen erhoben (das Kölner Provincialconcil z. B. von 1536 verlangt verminderte Zahl und verbesserten Text), kommen übrigens mit der feindseligen Gesinnung des humanistischen Zeitalters gegen alles Mittelalterliche und besonders gegen die Liturgiesprache zusammen. Freilich stehen in den Sequenzensammlungen manche schwache Stücke; die Gesammtheit der Sequenzen verpflichtet zu einem günstigen Urtheil, wie es ihnen in unserer Zeit zu Theil geworden ist. Man muß in ihnen einen köstlichen Schatz von Poesie erblicken, der auch vom rein literarischen Standpunkte aus hohe Achtung verdient, und die großen Sequenzencomponisten haben Anrecht auf einen Ehrenplatz in der Culturgeschichte. Mehr aber noch sind die Sequenzen für den Katholiken, nämlich eine großartige Offenbarung des kirchlichen Lebens, ein Ueberschäumen des kirchlichen Lebensstromes, ein Beweis der innern Kraft unseres Volkes. Hier lernt man, wie die Vorältern beteten, sangen, jubelten; man sieht auch, wie sehr die liturgischen Formen ihnen geläufig waren. Endlich machte die Sequenz in ihren mehr populären Erzeugnissen den Uebergang zum volksthümlichen Lied und bereitete der modernen Musik den Boden. Entsprechend der neuen Werthschätzung der Sequenzendichtung haben sich denn auch berufene Kenner in unserer Zeit damit eifrig beschäftigt. Die entstandene Literatur ist, soweit sie die Texte anlangt, eine sehr reiche; dagegen ist für den musikalischen Theil noch fast Alles zu thun. Von Textsammlungen seien genannt: Sequentiae et hymni per totum annum, Coloniae 1505; Sequentiae de temp. et sanct., Argentinae 1518; Hymni et prosae eccl. vulgo Sequentiae dictae, Col. 1541, Antwerp. 1562; Neale, Sequentiae ex missali ... collectae, Londini 1852; Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters, Freiburg 1853—1855, 3 Bde.; Daniel, Thesaurus hymnologicus II et V, Lipsiae 1844 et 1856; Morel, Lat. Hymnen des Mittelalters, Einsiedeln 1868; Kehrein, Lat. Sequenzen des Mittelalters, Mainz 1873; Milchsack, Hymni et Sequentiae I, Halis Saxonum 1886; Poncelet, in d. Anal. Bolland. VI (1887), 353 sqq.; Roth, Lat. Hymnen des Mittelalters, Augsburg 1888; Misset et Weale, Thes. hymnolog. .... supplem., Londini 1888 (Analecta liturgica, fasc. III, Insulis et Brugis 1889); Dreves, Analecta hymnica VII—X, Leipzig 1889 bis 1891. Dazu kommen die Editionen der Sequenzen einzelner Kirchen, wie Norman, Hymnarium Sarisbur., Londini 1851; Klemming, Hymni ... in regno Sueciae, Stockh. 1885 sqq.; Dankò, Vetus hymnarium eccl. Hungariae, Budapest. 1893. (Vgl. noch Joh. Adelphus, Comment. in Seq., Argentor. 1518; Clichtovaeus, Elucidatorium eccles., Basil. 1519; Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens, Einsiedeln 1858; Bartsch, Die lat. Seq. d. Mittel-

...ters in musikalischer und rhythmischer Beziehung, Rostock 1868; Reiners, Die Tropen- und Präfationsgesänge, Luxemburg 1884; Kayser, Beiträge zur Gesch. und Erklärung der alten Kirchenhymnen II, Paderborn u. Münster 1886; Gautier, Histoire de la poésie liturgique I, Paris 1886; Gihr, Die Sequenzen des röm. Meßbuches, Freiburg 1887; Julian, Dict. of Hymnology, London 1892; Chevalier, Repertorium hymnologicum, Louvain 1896 et 1897, 2 voll.; Ebner, Quellen und Forschungen zur Gesch. ... des Missale Rom. ... Iter Italicum, Freib. 1896, 485. Manches Einschlägige in den musikgeschichtlichen Werken von Gerbert und Ambros, sowie in den Werken über das deutsche Kirchenlied [s. d. Art.] von Hoffmann, Wackernagel und Bäumker.) [Ambr. Kienle O. S. B.]

Serajevo, Kirchenprovinz in Bosnien und der Hercegovina, verdankt ihre Entstehung im J. 1881 der Occupation dieser vormals türkischen Gebiete durch die österreichisch-ungarische Regierung (1878). Vorher bestanden dort die apostolischen Vicariate Bosnien und Hercegovina. Bosnien war im Alterthume ein Theil Illyriens; von Pannonien und Dalmatien, theilweise auch von Constantinopel aus wurde es frühe mit dem Christenthume bekannt gemacht, aber allem noch nur theilweise christianisirt. Von einem Bischofssitze daselbst ist aus den ersten Jahrhunderten nichts bekannt. Nach Einigen wäre im 3. Jahrhundert ein Bischof in diesen Gegenden gewesen (vgl. d. Art. Agram I, 349 f.); in der Völkerwanderung, wo Bosnien durch verschiedene Völkerschaften schwer heimgesucht wurde, war übrigens der Rest des Christenthums untergegangen. Das seit etwa 600 n. Chr. von Slaven und slavisirten Illyriern bewohnte Land stand bald unter serbischen bald unter kroatischen Königen, bis es unter die Oberhoheit der byzantinischen Kaiser kam und von da an immer mehr in das Schisma hineingezogen wurde. Nachdem König Bela II. von Ungarn (1131—1141) mit Kroatien auch Bosnien sich unterworfen, erhielt letzteres einen eigenen Ep. Bosniensis, der eine Zeitlang schismatisch war; auch hielt er es heimlich mit der Secte der Patariner (s. d. Art.), gegen welche seit 1233 neben den Dominicanern besonders Missionare aus dem Franciscanerorden auftraten. Seit dem 12. Jahrhundert hatte das Land sich thatsächlich unabhängig gemacht und wurde von einheimischen Fürsten regiert, welche den Titel „Ban" führten. Im J. 1376 erklärte sich Ban Twartko zum König von Bosnien. Bald jedoch entstanden Thronstreitigkeiten, infolge deren 1401 die Türken ins Land gerufen wurden; dieselben besetzten es zwar nur kurze Zeit, eroberten es aber zwischen 1463 und 1489 dauernd. So wurde Bosnien eine türkische Provinz, und im J. 1488 theilte die Hercegovina dasselbe Loos. Als sich der schismatische Bischof unter Papst Eugen IV. im J. 1445 mit Rom vereinigte, wurde er von den Türken vertrieben. Unter Mohammed II. wurden 100000 Menschen als Sklaven weggeführt und 30000 Knaben unter die Janitscharen gesteckt. Viele Bosniaken nahmen den Islam an und wurden nun die Herren des Landes; heute noch gehört Grund und Boden zumeist den Nachkommen dieser Renegaten. Nur ein kleiner Theil von Bosnien wurde von den Ungarn behauptet, und in diesen flüchtete sich der Bischof, der von 1469 an seinen Sitz in Djakovar aufschlug. Damals hatten die Franciscanermissionare schon über 30 Klöster gegründet; dieselben wurden aber von den Türken bis auf die drei von Fojnica, Kresevo und Sutisca zerstört. Wegen der Grausamkeit der Eroberer nahm die Auswanderung der Katholiken nach Ragusa und über die damaligen Grenzen des türkischen Reiches so zu, daß Sultan Mohammed II. befürchtete, das ganze Land könnte entvölkert werden. Deßhalb sah er sich veranlaßt, gegenüber dem damaligen Obern der Franciscaner, P. Angelo Zvidovic, in einem Ferman, dem sogen. Ad-Nahme, dem Orden und den Katholiken Schutz, Sicherheit und Freiheit des Glaubens zuzusichern und selbst das Glockengeläute zu gestatten. Dagegen zwang Chosrev Beg, Beglerbeg von Bosnien, fast den ganzen bosnischen Adel durch Vertilgung der Geburts- und Besitzurkunden, den Islam anzunehmen, welchem Beispiele bald ganze Gemeinden folgten. Nur dem Einflusse und den Bemühungen der Franciscaner, die stets den treu gebliebenen Katholiken seelsorgerliche Dienste leisteten, von welchen aber viele den Martertod erlitten, ist es zu danken, daß trotz der härtesten Verfolgung der katholische Glaube in Bosnien nicht vertilgt wurde. Das Land blieb auch in der Folge den Franciscanern anvertraut. Im J. 1735 wurde ein eigener apostolischer Vicar für Bosnien ernannt; demselben war bis 1852 auch die Hercegovina zugetheilt, die von da ab ein selbständiges Vicariat bildete. Die Aufstellung eines apostolischen Vicars war nothwendig, weil die Katholiken, die im nördlichen und nordöstlichen Theile Bosniens die alte Stammbevölkerung bilden, eigentlich unter dem Bischof von Bosnien-Syrmien hätten stehen sollen, den die türkische Regierung aber als ausländischen Bischof in der Ausübung seiner Jurisdiction hinderte. Für die über das ganze Land zerstreuten Katholiken, welche sich seit der Occupation Bosniens durch die Oesterreicher (1878) sehr vermehrten, meist durch Einwanderung von katholischen Bauern oder Handwerkern aus Oesterreich-Ungarn, sorgten bis 1881 (mit Ausnahme von 7 Pfarreien im Süden der Hercegovina, die mit Weltpriestern, früher unter der Jurisdiction des Bischofs von Ragusa, seit 1880 unter der des Bischofs von Mostar, besetzt waren) die Franciscaner. Kaum 1/3 der Pfarreien hatte aber nur Kapellen, und zwar sehr armselige; der Gottesdienst mußte meist unter freiem Himmel in Regen und Schnee gefeiert werden; das Allerheiligste war nur in den wenigen Kloster-

kirchen aufbewahrt; Glocken gab es kaum 3—4 im ganzen Lande; der größere Theil der Katholiken sah, da die Seelsorge durch die große Ausdehnung der Pfarreien und die öffentliche Unsicherheit sehr erschwert war, selten einen Priester und konnte schwer einer heiligen Messe anwohnen oder eine Predigt hören. Daher waren Viele mangelhaft unterrichtet, und es schlichen sich manche Mißbräuche ein. Allein, nachdem sich die politischen Verhältnisse consolidirt hatten, wurde von Leo XIII. durch Bulle Ex hac augusta vom 5. Juli 1881 (vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht XLVI [1881], 434 ff.) bezw. durch die Convention zwischen der römischen Curie und dem österreichischen Staate vom 8. Juli desselben Jahres eine neue Hierarchie errichtet. Alle Länder und Orte, welche diesseits der Save das bosnische Gebiet bilden, wurden von der Jurisdiction des am 7. Juli 1783 errichteten und dem Bisthum Sirmien aeque principaliter und für immer unirten Bisthums Bosnien getrennt und als neue Kirchenprovinz constituirt. Zugleich wurden die dem Franciscanerorden bis dahin ganz allein und ausschließlich anvertrauten Gebiete, welche zuletzt von dem hochverdienten, aber schwer geprüften apostolischen Vicar Paschalis Vuicic (seit 1866) verwaltet worden waren, reorganisirt. Die kirchlichen wie politischen Auctoritäten stimmten darin überein, daß der Orden seine Aufgabe durch ein 500jähriges Martyrium rühmlichst gelöst habe und den lautesten Dank von allen Seiten verdiene, daß er aber für die Zukunft nicht berufen sein könne, in der Form einer Missionsprovinz die Seelsorge in einem unter christlicher Verwaltung stehenden Lande ausschließlich und allein auszuüben, daß vielmehr auch in Bosnien und Hercegovina die Kirche wie in allen übrigen christlichen Ländern unter eine geregelte Hierarchie gestellt werden müsse. So wurde das alte Bisthum Verbh-Bosna als Erzbisthum wieder hergestellt und ihm mit dem Vorbehalte der Errichtung noch weiterer Diöcesen die zwei Bisthümer Banjaluka und Mostar unterstellt, wogegen die Diöcese Marcana-Trebinje vorerst dem Bischof von Ragusa wie bisher unterworfen bleiben sollte; 1890 wurde dieselbe aber dem Bischof von Mostar zur dauernden Administration übertragen. Ein Capitel bekam vorderhand nur der Erzbischof; dasselbe besteht aus vier Räthen, wie auch der orthodoxe Metropolit von Serajevo vier Consistorialräthe und ebenso der mohammedanische Reis el-Ulema vier Räthe hat, damit ja die Parität nicht verletzt sei. Die Bischöfe werden vom Kaiser von Oesterreich ernannt. So gab der politische und kirchliche Umschwung Bosnien zwar Bischöfe und Diöcesen, aber die Armut und Dürftigkeit nahm er von der bosnischen Kirche nicht hinweg, wie der Erzbischof in einem Schreiben vom Jahre 1882 sagt (Kathol. Missionen, Freiburg 1882, 213), denn die Dotirung derselben sei so gering, daß sie eben nur den persönlichen Bedürfnissen der Bischöfe einigermaßen genüge. Das Gehalt für den Erzbischof wurde auf 8000 fl. und 1500 fl. Wohnungsmiethe sowie 1000 fl. für den Secretär, das für den Bischof von Mostar auf 6000 fl. einschließlich Wohnungsmiethe und Secretär und das Gehalt für den Bischof von Banjaluka sammt Secretär auf 3000 fl. festgesetzt; die vier Domherren zu Serajevo erhalten je 2000 fl. Infolge weiterer Verhandlungen bei der Curie wurde festgestellt, daß im Allgemeinen für die Pfarrstellen Weltgeistliche angestellt, doch aber dem Franciscanerorden zur dauernden Anerkennung seiner großen Verdienste eine bestimmte Anzahl von Pfarreien für alle Zukunft vorbehalten werden sollte. Vorerst blieben alle Pfarreien in den Händen der Franciscaner, weil Weltgeistliche nicht zur Verfügung standen. Damals gab es nur 129 Pfarreien in ganz Bosnien, und die meisten derselben waren erst nach dem Krimkriege (1856) errichtet worden. Es wurde zwar schon 1884 zu Travnik ein Provinzial-Knabenseminar errichtet, dessen Erbauung dem großen Wohlthäter der Kirche Bosniens, Ritter von Dahme, zu danken ist, und zu dem die Regierung 1886 die Summe von 23 330 fl. beitrug; ebenso wurde am 4. April 1892 in Serajevo der Grund zu einem Priesterseminare für die ganze Kirchenprovinz gelegt. Allein es ist vorauszusehen, daß die Weltgeistlichkeit nie sehr zahlreich werden wird, da die Kirche in diesem bisherigen Missionslande keine Fundationen, auch keine wie immer geartete Dotationen hat. Die Pfarrer sind ganz auf die milden Gaben der Gläubigen angewiesen; letztere haben aber selbst oft mit der äußersten Noth zu kämpfen. Auch die Franciscaner-Pfarrer erhalten sich zum größten Theile nur mühsam, so daß sie, in kleineren Klöstern mit den anderen Ordensbrüdern lebend, daselbst Oekonomie treiben müssen, um das Leben fristen zu können.

Nach dem Bisherigen ist es nicht zu verwundern, wenn die katholische Kirche Bosniens in ihrer äußern Erscheinung bis zur Errichtung der Hierarchie nicht derartig war, um den Andersgläubigen imponiren und denselben ihre vielfachen Vorurtheile benehmen zu können. Seither ist aber, wie Dr. A. Inglič auf der Katholikenversammlung zu Linz darlegte (vgl. [Salzb.] Kath. Kirchenztg. 1892, 513 f. u. 518 f.), in diesem Punkte viel geschehen, indem die Bischöfe durch äußere und innere Mittel die Katholiken moralisch gehoben haben. Zuerst wurden die Pfarreien vermehrt; so wurden bis 1891 in der Diöcese Banjaluka 8, in der von Mostar 4 und in der Erzdiöcese selbst 3 neue Pfarreien gegründet. Die Kapellen wurden etwas anständiger hergerichtet, andere neu erbaut. In der Erzdiöcese wurde auch eine neue, dem hochheiligen Herzen Jesu geweihte, herrliche Cathedrale erbaut. Das arme Volk trug zu diesen Bauten nach Möglichkeit bei; das Meiste steuerte freilich die christliche Liebe von auswärts. Auch die Landesregierung leistet Vieles; freilich glaubt sie sich durch die herrschenden Verhältnisse gezwungen,

allen drei Confessionen regelmäßig nur proportionell, nach der Zahl ihrer Bekenner, Hilfe gewähren zu sollen. So hat sie viele orthodoxe Kirchen vollkommen ausgestattet und liturgische Bücher für dieselben drucken lassen, weil es sonst ohne schädliche auswärtige Einflüsse wohl nicht abgehen würde; selbst Moscheen wurden durch sie neu gebaut. Was die inneren Bildungsmittel betrifft, so hat der Erzbischof für sämmtliche Seelsorger, auch die Franciscaner, die Pastoralconferenzen, die Localdictions- und Pfarrconcurs-Prüfung eingeführt. Um sie zum eifrigen Studium anzuspornen, verschaffte er weiter den einzelnen Pfarrern die allernothwendigsten Bücher und gründete ein Diöcesanblatt, jetzt Eigenthum des Domcapitels; auch die Franciscaner geben für ihre Zwecke ein eigenes Blatt heraus. Dieß fand Nachahmung bei den orthodoxen Consistorialräthen, welche gleichfalls ein kirchliches Blatt herausgeben. Um den religiösen Sinn des Volkes zu heben, förderte der Erzbischof den dritten Orden des hl. Franciscus, die Herz-Jesu-Andacht, den häufigen Empfang der heiligen Sacramente, ließ von ihm selbst verfaßte Bücher vertheilen und betrieb die Gründung eines sehr wohlfeilen Volksblattes; deßhalb schickt er auch einen Domherrn auf Reisen, um die katholischen Ansiedler in der Diaspora zu pastoriren. Sein Plan, Redemtoristen als reisende Missionare anzustellen, wurde leider vereitelt. Was das Schulwesen betrifft, so haben die PP. Franciscaner schon vor der Occupation an vielen Orten eigene confessionelle Pfarrschulen gegründet; die apostolischen Vicare haben seit 1871 Barmherzige Schwestern aus Tyrol gewonnen, die noch vor der Occupation an sechs Orten recht gute Mädchenschulen errichtet haben. Vorher schon (1869) hatten die Trappisten in Banjaluka sich angekauft, wo sie jetzt über 100 arme Knaben erziehen und zu guten Christen und guten Arbeitern heranbilden. Gleich nach der Occupation kamen noch Schwestern vom kostbaren Blute aus Süddeutschland, die in der Nähe von Banjaluka die Obsorge über arme Waisenmädchen übernahmen. Seit Wiederherstellung der Hierarchie haben dann die Barmherzigen Schwestern vier, die vom kostbaren Blute drei neue Institute gegründet; zudem ist noch die Congregation der Töchter von der christlichen Liebe für Bosnien gewonnen worden. Für die Knaben haben die Franciscaner von jeher Großartiges geleistet, und seit 1881 entstehen von Jahr zu Jahr neue Schulgebäude. Alle Schulen sind Communalschulen für Schüler aller Confessionen, was die bunt durch einander gemischte Bevölkerung zu fordern scheint; selbst aus den Schulbüchern glaubt die Regierung alles Katholische, ja alles Christliche ausmerzen zu müssen. Uebrigens gestattet sie, confessionelle Schulen auf eigene Kosten zu gründen, was aber bei gänzlichem Mangel an Mitteln und aus anderen Gründen bisher nicht geschehen konnte.

Der Behandlung der einzelnen Diöcesen mögen die wichtigsten statistischen Angaben bezüglich der Bewohner Bosniens und der Hercegovina vorausgeschickt werden. Das ganze in Frage stehende Gebiet zählt (1891) auf 51 110 qkm 1 454 365 Einwohner mit Einschluß des Militärs. Der Abstammung nach sind fast alle Slaven und sprechen ganz dieselbe Sprache; die Katholiken bedienen sich aber der lateinischen, die Orthodoxen der cyrillischen Schrift. Der Religion nach gibt es seit Jahrhunderten drei Confessionen, nämlich (1891) Mohammedaner 506 000 (1885: 492 710); orthodoxe Griechen, Serben genannt, 622 000 (1885: 571 250); Katholiken 293 000 (1885: 265 788); dann 7000 Juden (1885 erst 5805) und 700 Anhänger anderer Religionsbekenntnisse (1885: 538). Letztere sind meist eingewandert, und zwar Lutheraner, Calviner, Anglicaner, Nazarener u. s. w. Die Mohammedaner, unter denen es sehr wenige eigentliche Türken gibt, haben in jedem größern Orte einen Hogja (Geistlichen), der die Schule hält und nebenher ein Handwerk betreibt; in der Schule wird aber nur formeller Unterricht im Gebet und in den mohammedanischen Cerimonien ertheilt. Die Griechen haben ein Erzbisthum in Serajevo (Bosna-Seraj), das seit dem 15. Jahrhundert besteht, und zwei Bisthümer zu Mostar und Tevornik (früher Klissura). Ihre Bischöfe haben den Titel Vladika und stehen unter dem Patriarchen von Constantinopel, von dem sie auch ernannt werden (vgl. noch die „Declaration des ökumenischen Patriarchen in Constantinopel betr. provisorische Regelung der Verhältnisse der griechisch-orientalischen Kirche in Bosnien", im Archiv für kath. Kirchenrecht LXV [1891], 437 ff.). Der Status der katholischen Kirche ist im Art. Oesterreich IX, 749/50 tabellarisch mitgetheilt; im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken. — 1. Archidioecesis Verhbosnensis. Die alte Stadt Bosnavar, Verhbosna, Varbosania, wurde 1263 von dem ungarischen General Cotroman gegründet; auf ihren und der Stadt Kotor Trümmern wurde dann 1465 die heutige Stadt erbaut, welche nach dem von dem prachtliebenden Chosrev Beg erbauten Palast (Seraj) den Namen Bosna-Seraj, Serajevo erhielt. Von jeher Hauptsitz des bosnischen Adels, wurde sie von den Oesterreichern auch 1878 zur Landeshauptstadt erhoben. Sie hatte 1885 26 268 Einwohner, 4 katholische und 2 griechische Kirchen, 2 Klöster der Franciscaner und der Barmherzigen Schwestern, dann 106 Moscheen, 6 mohammedanische Klöster und 3 Synagogen. Neben dem katholischen Erzbischof residirt hier, wie schon oben gelegentlich bemerkt, noch ein griechisch-orientalischer Metropolit und der Reis el-Ulema. Außer einem Obergymnasium besteht ein Aushilfslehrer-Bildungscurs; ferner gibt es 55 Volksschulen. Gegenwärtiger (erster) Bischof ist Dr. Joseph Stadler, geb. 1843, consecrirt 20. November 1881. Dem Domcapitel (4 Mitglieder) wurden 1885, im Einvernehmen

mit dem Kaiser von Oesterreich, vom heiligen Stuhle Insignien verliehen, und zwar ein an goldener Kette hängendes sternförmiges Kreuz mit zwei Medaillons, auf dem einen das Bild des göttlichen Herzens Jesu, auf dem andern das Bild des Kaisers Franz Joseph, als des Gründers dieses Domcapitels (Kath. Kirchenzeitung 1885, 176). Die Erzdiöcese umfaßt den östlichen Theil Bosniens und zählt unter 858 661 Seelen 160 000 Katholiken in 75 Pfarreien, die in 9 Vicearchidiaconate eingetheilt sind und von 8 Welt- und 86 Ordensgeistlichen pastorirt werden. Kirchen gibt es 37, Kapellen 36, „vielfach nur aus Holz gebaut und mehr einer Scheune gleichend" (Kath. Missionen 1882, 213). Unter den vorhandenen Regularen sind die Franciscaner der bosnischen Provinz zuerst zu nennen; Jesuiten gibt es zu Travnik, wo sie das Knabenseminar leiten; weiterhin Barmherzige Schwestern, welche Schulen leiten, und Töchter der göttlichen Liebe, welche die weibliche Jugend erziehen. In der Erzdiöcese besteht auch die Militärbezirkspfarrei Serajevo mit 1 Pfarrer, 1 Curat und 10 Kaplänen.

2. Dioecesis Banjalucensis. Für den westlichen Theil Bosniens wurde 1881 ein Bisthum errichtet in Banjaluka, der schönsten Stadt Bosniens, die an der Stelle des Ad Ladios der Römer steht; sie hat 10 000 Einwohner und neben 44 Moscheen nur eine kleine bischöfliche Kirche. Erster Administrator wurde der Pfarrer Marian Marković O. S. Fr., geb. 1840, als Titularbischof von Danaba consecrirt am 4. Mai 1884. Sein Sprengel umfaßt in 4 Decanaten und 32 Pfarreien 46 000 Katholiken. Der Bischof mußte in den ersten Jahren den Gottesdienst in einem halb zerfallenen Schuppen halten, bis endlich neben der Residenz eine kleine Kirche gebaut worden ist. In der Diöcese sind neben den Franciscanern, welche auch die Pfarreien versehen, Trappisten im Kloster Mariastern bei Banjaluka (seit 1869) mit infulirtem Abt und Filialen zu Josephsburg, in der Colonie Rudolfsthal und zu Marienburg in der Colonie Windthorst thätig. Von Mariastern aus wurde im Herbste 1893 auch in der Nähe von Zara in Dalmatien eine neue Niederlassung gegründet; als der erste Abt, P. Bonaventura (Jos. Ignaz Baier, geb. 1816 zu Amorbach), ein durch hohe Intelligenz und Willenskraft ausgezeichneter Prälat, sich dahin begeben wollte, ertrank er durch einen Unglücksfall im Meer zu Fiume (13. December 1893). Weiter sind vorhanden: Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul, sowie Schwestern vom kostbaren Blute Jesu mit Schule für Mädchen; sie haben unter anderem eine Filiale zu Windthorst, einer durch Niederlassung deutscher Colonisten entstandenen Pfarrei (4 Schwestern).

3. Dioecesis Mandatriensis et Dumnensis. Die ehemalige Hauptstadt der Hercegovina, jetzt des gleichnamigen Kreises, Mostar, längs der Felsabhänge des Podvolez und Ham, am linken Ufer der Narenta, mit 13 000 Einwohnern, 42 Moscheen, je einer katholischen und einer griechischen Kirche, dem Sitz eines griechisch-orientalischen Bischofs, war vermuthlich schon früh Residenz eines Bischofs. Denn Mostaria, oder wie es früher hieß, Andrecium, Mandretium, Mandatrium, soll das alte Chulmia oder Chelmium sein, dessen Sitz nach Moroni (Dizion. LXXIX, 202) bald nach der Errichtung auf die Stadt Narenta (Narona; jetzt ein elendes Dorf im dalmatinischen Kreis Spalato) übertragen worden ist (vgl. dazu d. Art. Dalmatien III, 1352). Nach der Metropole zum hl. Stephan nannten sich die Bischöfe, z. B. Cosmas, der als Suffragan von Dyrrhachium 879 bei der Synode des Photius war und sich als Ep. Stephanensis unterschrieb. Als Narenta, bezw. das alte Chulmia, seit dem 14. Jahrhundert einen lateinischen Bischof erhielt, wurde der unter Durazzo stehende Sitz von Benda, der längst untergangenen Hauptstadt der gleichnamigen Landschaft, in der Nähe von Croja, im Paschalik Skutari, damit vereinigt. Der erste lateinische Bischof Petrus O. Praed. (1363 bis 1366) nannte sich deßhalb Ep. Bendensis et Stephanensis. Auch Prisca oder Prisna, wahrscheinlich in der Nähe des heutigen Fleckens Presa oder Preß in Albanien gelegen, ward damit vereinigt. Mit dem zwölften Bischof, Johann Collesius, der sich Ep. Albanensis nannte, schließt die Reihe der Bischöfe von Stefaniaco; dieselben waren seit dem 16. Jahrhundert meist nur Titularbischöfe; die Cathedrale ward zuletzt nach Mostar, der Ansiedelung an der alten Brücke (most stary), verlegt. Um 1630 wurde dann das Bisthum Mostar wieder errichtet, aber dem Bischof von Macarsca zur Administration übergeben. Mit Mostar wurde auch der alte Titel von Dumno oder Duvno verbunden. Diese Stadt war auf den Ruinen von Dalmium, Dalminium, Delmium, Delmitarum urbs, später Dumna, im Innern von Illyrien, zwischen Herona und Aequum oder zwischen Narona und Andretium, entstanden und gab wahrscheinlich der Provinz Dalmatien den Namen. Der zu Ausgang des 6. Jahrhunderts hier gegründete Bischofssitz war zuerst Suffraganat von Salona, dann von Spalato. Erzbischof Peter IX. von Spalato (1297—1321) stellte den zeitweilig eingegangenen Sitz wieder her; der Bischof residirte aber einige Zeit in Alminium, einer Stadt in der Nähe des alten Dalmium, heute Almissa, im dalmatinischen Kreise Spalato. Einer der Bischöfe unterschrieb sich 1355 als Ep. Almissensis seu Dalmatiae. Als (um 1470) Duvno von den Türken erobert wurde, ward der Bischofssitz (1485) zeitweilig mit Macarsca unirt. Von 1490 an finden sich dann noch einige Bischöfe von Duvno, bis dieser Sitz um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit Spalato unirt wurde. Das 1880 wiederhergestellte Bisthum Mostar und Duvno umfaßt den nördlichen Theil der Hercegovina und zählt in 5 Decanaten und 70 Pfarreien 80 000 Katholiken. Bischof ist seitdem Paschalis Bu-

...pič O.S.Fr., geb. 1884, consecrirt als Titularbischof von Magida 1880 und inthronisirt 80. April 1881. Die bischöfliche Residenz ist nicht in Mostar selbst, sondern in dem nahen Thale Vukovdol. Der Bischof hat einen Provicar und einen Secretär zur Seite, 64 Ordenspriester sind in der Seelsorge thätig. An Regularen gibt es Franciscaner und Barmherzige Schwestern, die sich mit Jugendunterricht beschäftigen.

4. **Dioecesis Marcanensis et Tribuniensis.** Trebinje, das alte Terbunium, Trebenium, Tribunium, auch Tribulium, ehemals Hauptstadt des Fürstenthums Terbinia, jetzt Bezirksstadt in Bosnien, Kreis Mostar, am Flusse Trebenčica und kaum acht Stunden von Ragusa, mit 1700 Einwohnern, wurde längstens um 370 Sitz eines Bischofs; nach Einigen wäre es schon 771 Suffraganat von Dioclea gewesen. Bald darnach wird es als Suffraganat von Ancyra aufgeführt, und um 990 treffen wir es als unter Ragusa stehend. Die späteren Bischöfe, die bis 1792 vorkommen, waren fast durchgängig nur Titularbischöfe. Durch Bulle Apostolici muneris vom 20. September 1830 wurde die Dioecesis Tribuniensis et Marcanensis zur Administratur dem Bischof von Ragusa zugetheilt, der Trebinje übrigens schon seit 1819 verwaltet hatte. Das alte Marcanum oder Mercanum, dessen Titel 1830 mit Trebinje verbunden wurde, war wahrscheinlich ein Bischofssitz auf der kleinen Insel Marcana, an der Küste von Dalmatien, gegenüber von Ragusa Vecchia. Die heutige Diöcese, den südlichen Theil der Hercegowina oder Türkisch-Dalmatien umfassend, wird seit 1890 vom Bischof von Mostar administrirt; er hat für dieselbe einen Provicar in Trebinje. Der ganze Sprengel zählt in 9 Pfarreien 16 500 Katholiken, die von 9 Priestern pastorirt werden. (Vgl. noch Histor.-polit. Blätter XCVII [1886], 427 ff. 519 ff.; Werner, Orbis terr. cath., Friburg. 1890, 119 sq.; A. Patzak, Statistik der gesammten katholischen Kirche, 15. Jahrg. [Beilage zu Fromme's Kalender für den katholischen Clerus 1892/93], Wien 1893, 82 f.; Miss. cath., Romae 1895, 68 sqq. Ueber Bosniens Verhältnisse im Allgemeinen unterrichten Strauß, Bosnien, histor.-ethnogr.-geograph. Schilderung, Wien 1882/83, 2 Bde., und Capus, A travers la Bosnie et l'Herzégovine. Etudes et impressions de voyage. Paris 1896.) [Neher.]

Seraphim (שְׂרָפִים, plur. von שָׂרָף) im Alten Testament Name von Engelwesen, welche der Prophet Isaias bei seiner Berufung um Gott gesehen sah (Is. 6, 2). Er beschreibt sie als mit drei Flügelpaaren ausgerüstet, deren eines zur ehrfürchtigen Bedeckung des Angesichtes, ein anderes zur ehrfürchtigen Bedeckung der Füße, ein drittes zum Fliegen diente. Nach diesen Angaben müssen sie in Menschengestalt erschienen sein, worauf auch die Erwähnung ihrer Stimme (V. 3) hinweist. Der Prophet schreibt ihnen eine zweifache Thätigkeit zu, nämlich den unablässigen Lobpreis der Herrlichkeit Gottes, den sie in antiphonarem Gesang vollzogen, und die Vermittlung zwischen Himmel und Erde, indem einer derselben mit glühender Kohle die von dem Propheten selbst für unrein erklärten Lippen reinigte und damit ihn entsündigte (V. 6. 7). Weiteres theilt die heilige Schrift uns nicht mit. Die spätere Speculation knüpft bei Juden und Christen an die etymologische Bedeutung des Namens an, welcher im hebräischen Text auch die Num. 21, 6 genannten Brennschlangen bezeichnet. Da שָׂרַף nur den Sinn von „verbrennen" hat, so werden die Seraphim als die Träger reinster Liebesglut angesehen, welche Alles mit gleicher Glut entflammen möchten, und als solche ebenso in der Rangordnung der Engel an die Spitze der einzelnen Chöre gestellt sind, wie die Liebe den Vorrang unter den Tugenden behauptet. [Kaulen.]

Seraphischer Orden, Bezeichnung für den Franciscanerorden (s. d. Art.).

Serapia, s. Sabina.

Serapion von Antiochien, der hl., Bischof um die Wende des 2. Jahrhunderts und Kirchenschriftsteller, ist hauptsächlich aus Mittheilungen des Kirchenhistorikers Eusebius bekannt. Er war der achte Bischof der syrischen Hauptstadt seit den Tagen der Apostel, bestieg den Bischofsstuhl zur Zeit der Regierung des Kaisers Commodus (Eus. Chron. ad a. Abr. 2209 [ed. Schoene II, 174]; Hist. eccl. 5, 19, 1; 22) und erlebte die Christenverfolgung unter Septimius Severus (Hist. eccl. 6, 11, 4; 12, 1). A. Harnack (Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus, Leipzig 1878, 45 ff. 62) berechnet die Dauer der bischöflichen Wirksamkeit Serapions auf etwa 190 bis 209, V. de Buck (in den Acta SS. Oct. XIII, 248 sqq.) auf 190 bis 211. Ueber seine Thätigkeit berichtet Eusebius (H. E. 6, 12) nur insoweit, als dieselbe sich auf literarischem Gebiete bewegte, und nennt als Schriften Serapions, die zu seiner Kenntniß gekommen seien: einen Brief an einen gewissen Domninus, welcher zur Zeit der Verfolgung vom Christenthum zum jüdischen Aberglauben abgefallen war; einen Brief an die kirchlichen Männer Pontius und Caricus, andere Briefe an Verschiedene und einen Brief an die Christengemeinde zu Rhossus (an der syrischen Küste, nicht weit von Antiochien) über das sogen. Petrusevangelium (vgl. darüber d. Art. Petrus IX, 1876 f.). Es sei wahrscheinlich, fügt Eusebius bei, daß Serapion noch mehr Schriften hinterlassen habe. Der Brief an Pontius und Caricus war nach einer anderweitigen Notiz (H. E. 5, 19) der Bekämpfung des Montanismus gewidmet und mit den Unterschriften mehrerer Bischöfe versehen, stellte also wohl ein Synodalschreiben dar. Hieronymus (De vir. ill. 41) hat seine sämmtlichen Nachrichten über Serapion aus Eusebius herübergenommen. Dagegen muß die Bemerkung bei

Socrates (Hist. eccl. 3, 7), Serapion sei in seinen Schriften für den Glauben eingetreten, daß Jesus Christus auch eine menschliche Seele gehabt habe, auf eine andere Quelle zurückgeführt werden. Die sagenhaften Angaben über Serapion in der syrischen Doctrina Addaei (The Doctrine of Addai by G. Phillips, London 1876, 52 bezw. 50) zeigen, daß Serapions Name noch lange in frischer Erinnerung blieb. (Vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse des Alterthums bei Routh, Reliquiae sacrae I, 2. ed., Oxon. 1846, 447 sqq., und bei Migne, PP. gr. V, 1371 sqq., sowie Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, Leipzig 1893, 503 f.) [Bardenhewer.]

Serapion von Thmuis (in Unterägypten), der hl., Bischof und Kirchenschriftsteller um die Mitte des 4. Jahrhunderts, war vor seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl Vorsteher einer großen Mönchsgenossenschaft (S. Athan. Ep. ad Dracont. c. 7). Nach einem anonymen Excerpte aus der „Christlichen Geschichte" des Philippus Sidetes (bei H. Dodwellus, Dissertationes in Irenaeum, Oxon. 1689, 488) soll Serapion gegen Ende des 3. Jahrhunderts die alexandrinische Katechetenschule geleitet haben. Gegen die Richtigkeit dieser Angabe erheben sich jedoch schwere Bedenken (vgl. d. Art. Alexandrinische Schule I, 526. 528). Wenn Hieronymus berichtet, Serapion habe seiner feinen Bildung wegen (ob elegantiam ingenii) den Beinamen Scholasticus erhalten (De vir. ill. c. 99), so ist σχολαστικός nicht so viel als Schulmann, sondern so viel als Gelehrter (vgl. d. Art. Scholasticus). Die Zeit der Erhebung Serapions zum Bischofe läßt sich nicht genau ermitteln. An der Synode zu Sardica im J. 343 oder 344 haben zwei ägyptische Bischöfe Namens Serapion theilgenommen, welche beide für Athanasius und dessen Lehre Partei ergriffen (Athan. Apol. c. Arian. c. 50); einer derselben war jedenfalls Serapion von Thmuis. Dieser hat auch in der Folgezeit seinem großen Landsmanne treu zur Seite gestanden und in kirchlichen Kreisen sich des höchsten Ansehens erfreut. Antonius d. Gr. (s. d. Art.), der Patriarch der Cönobiten, pflegte ihm seine Visionen mitzutheilen und hinterließ ihm bei seinem Hinscheiden eines seiner beiden Schaffellgewänder, während das andere Athanasius zufiel (Athan. Vita S. Ant. c. 82. 91). Athanasius betraute Serapion mit der Führung der Gesandtschaft, welche er 355 an Kaiser Constantius abordnete, um demselben die Richtigkeit der von den Arianern erhobenen Anschuldigungen darzuthun (Sozom., Hist. eccl. 4, 9). Sozomenus, der Gewährsmann, nennt bei dieser Gelegenheit Serapion einen „Mann von größter Heiligkeit des Lebens und außerordentlicher Beredsamkeit", schweigt aber über den Erfolg der Gesandtschaft. Hieronymus dagegen bezeugt, daß Serapion unter Kaiser Constantius die Palme des Bekennerthums erlangte (in confessione inclytus fuit; Hier. De vir. ill. c. 99). Vielleicht war er von seinem Bischofssitze vertrieben worden; dieß darf deßhalb vermuthet werden, weil auf der Synode zu Seleucia im J. 359 ein arianischer Bischof Ptolemäus von Thmuis zugegen war (Epiph. Haer. 73, 26). Allem Anscheine nach ist dieser Ptolemäus ein Eindringling gewesen, welcher sich des Bischofsstuhles bemächtigte, als Serapion sich im Exile befand. Daß letzterer 359 noch unter den Lebenden weilte, beweisen die fünf Briefe des hl. Athanasius an ihn (Migne, PP. gr. XXV, 685 sqq.; XXVI, 529 sqq.), welche in den Jahren 358—362 geschrieben sein müssen; übrigens entzieht sich das Datum seines Todes einer nähern Bestimmung. Ueber Serapions schriftstellerische Wirksamkeit berichtet Hieronymus (l. c.): Edidit adversum Manichaeum egregium librum et de psalmorum titulis alium et ad diversos utiles epistolas. Von diesen Briefen sind bisher nur zwei an's Licht gezogen worden, ein kurzes Trostschreiben an einen Bischof Eudoxius (A. Mai, Classici auctores V, Romae 1833, 364—365; Migne l. c. XL, 923—926) und ein umfangreiches Ermunterungsschreiben an alexandrinische Mönche, eine begeisterte Verherrlichung des gottgeweihten Lebens (Mai, Spicileg. Rom. IV, Rom. 1840, Praef. XLV—LXVII, cf. XLI; Migne l. c. 925—942); einige Worte „aus dem 23. Briefe des hl. Serapion" veröffentlichte Cardinal Pitra (Analecta sacra II, typ. Tuscul. 1884, Proleg. XL; Analecta sacra et classica [Analect. sac. V, Romae 1888, 1, 47]). Das Buch über die Psalmenüberschriften scheint verloren gegangen zu sein. Die Schrift gegen die Manichäer ist erhalten geblieben und schon wiederholt gedruckt, aber erst in den letzten Jahren den Folgen eines Mißgeschickes entrissen worden, unter welchem sie Jahrhunderte lang schwer gelitten hat. Sie ward griechisch zuerst herausgegeben von J. Basnage, Thesaurus monumentorum eccl. et hist. I, Antverp. 1725, 35—55 (abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. V, 52—62; Migne l. c. XL, 899—924), und zwar nach einer sehr jungen Handschrift der Hamburger Staatsbibliothek. In dieser Form bildet die Schrift ein recht dürftiges Büchlein, welches die wichtigsten Dogmen des Manichäismus nicht einmal erwähnt, geschweige denn widerlegt. Es drängte sich unabweisbar die Vermuthung auf, daß die Hamburger Handschrift die Schrift Serapions nicht vollständig biete, und an Einer Stelle wenigstens, in den letzten Worten des c. 25, zeigte der Text auch unverkennbar eine Lücke. Im J. 1859 erkannte nun de Lagarde, daß das genannte Hamburger Manuscript als Bestandtheil der Schrift des Bischofs Titus von Bostra gegen die Manichäer ein umfangreiches Stück enthält, welches in Wahrheit nicht zu der Titusschrift gehört, vielmehr durch einen Irrthum (Vertauschung einiger Blattlagen im Archetypus des Manuscriptes) an seine jetzige Stelle gerathen sein muß. In seiner Ausgabe der Titusschrift

Fragmenta Beatrensi quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece, e recogn. P. A. de Lagarde, Berol. 1859) verwies de Lagarde dieses Stück als Fragment einer anderweitigen Schrift gegen die Manichäer in einen Anhang (69—103; vgl. III). Die Frage nach der Zugehörigkeit des Stückes, auf welche de Lagarde nicht eingegangen war, suchte J. Dräseke (Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889, 1—24) dahin beantworten zu können, daß es sich um den Rest einer Schrift des Arianers Georgius von Laodicea handle. Inzwischen hatte aber Cardinal Pitra aus einer dem 11. Jahrhundert angehörenden Handschrift der Bibliothek der Congregazione della missione urbana di San Carlo zu Genua den Archetypus des Hamburger Manuscriptes entdeckt, den Inhalt dieses Archetypus verzeichnet und z. T. Collationen zu den beiden Schriften von Serapion und von Titus mitgetheilt (Analecta sacra et classica l. c. 1, 44 sqq.). Mit Hilfe der letzteren Handschrift konnte nun endlich A. Brinkmann (Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer, in den Sitzungsberichten der kgl. preuß. Akademie der Wissensch. zu Berlin 1894. 1. Halbband, 479—491) feststellen, daß das von de Lagarde aus der Titusschrift ausgeschiedene Stück in die Schrift Serapions einzureihen ist. Es ist ein Quaternio der Handschrift, der vermuthlich beim Einbinden derselben an unrichtiger Stelle eingeschaltet, und damit sind die Viertel der Schrift Serapions in die Titusschrift hineingetragen worden. Bei richtiger Anordnung der Quaternionen wird die Lücke des vorhergehenden Textes (c. 25 zum Schluß) auf das Vollkommenste ausgefüllt, und die Zugehörigkeit des Stückes zur Schrift Serapions wird überdieß durch die schriftstellerische Verwandtschaft desselben mit dem andern Stücke sowie durch ein unter Serapions Namen eingeführtes altes Citat aus dem Leben (bei Pitra l. c. 1, 48) außer Zweifel gesetzt. Auch die Unordnung und Verwirrung, welche in dem ersten Theile des einzuschiebenden Stückes herrscht, hat Brinkmann in der befriedigendsten Weise erklärt und gehoben. Wenn hier an wiederholten Malen der Zusammenhang gestört ist, eine Gedankenreihe plötzlich abbricht und mit einer ganz verschiedene ebenso unvermittelt beginnt, so gründet dieß lediglich darin, daß der vorhergehende Quaternio der Handschrift eine Verletzung seiner inneren und äußeren Blattlagen erlitten und ein Blatt eingebüßt hat. Eine kleine Lücke ist also auch jetzt noch vorhanden. Es ist aber der Schrift Serapions ein Stück zurückgegeben, welches den eigentlichen Kern des Ganzen bildet und nicht bloß dem Umfange, sondern auch dem Inhalte nach weit bedeutsamer ist als das bisher bekannte Stück. Das Urtheil des hl. Hieronymus (egregium librum) erscheint nunmehr vollauf gerechtfertigt; die Schrift bekämpft die Grundpunkte des manichäischen Religionssystems nicht bloß mit großer Energie, sondern auch mit viel Geist und Scharfsinn. — P. Martin (bei Pitra, Analect. sacr. IV, 214—215. 443—444) hat drei kleine syrische Fragmente (ex homilia de virginitate, ex epistola ad episcopos confessores und ein Fragment incerti loci) unter Serapions Namen herausgegeben, deren Aechtheit noch der Untersuchung bedarf. [Bardenhewer.]

Serarius, Nicolaus, S. J., vielseitiger, besonders als Exeget bekannter Theologe, wurde im J. 1555 zu Rambervillers in den Vogesen geboren und trat am 3. März 1573 in die Gesellschaft Jesu ein. Nachdem er seine Studien zu Köln und Würzburg gemacht, übernahm er der Reihe nach die Lehrstühle für Philosophie, scholastische Theologie und Exegese an den Universitäten Würzburg und Mainz. Außerdem war er als Schriftsteller rastlos thätig, und seine dießbezüglichen Leistungen bezeugen in gleicher Weise seinen großen Seeleneifer wie seine umfassende Gelehrsamkeit. Neben geschichtlichen und apologetischen Abhandlungen sind es hauptsächlich exegetische, die seinen Namen weithin bekannt machten. Er schrieb Dissertationen über biblische Themata, veröffentlichte Commentare zu fast allen historischen Büchern des Alten Testamentes und zu den Briefen der Apostel und gab eine Einleitung in die heilige Schrift heraus, welche Calmet als opus eximium bezeichnet. Weniger breit als sonst behandelt Serarius hier scharfsinnig und durchaus gründlich die einschlägigen Fragen. Aufgerieben durch die vielen Arbeiten, starb er am 29. oder 30. Mai 1609. Sein Josue ab utero ad ipsum usque tumulum e Moysis Exodo, Levitico, Numeris, Deuteronomio et e proprio ipsius libro toto ac Paralipomenis LL. V explanatus, erschien in 2 Bänden zu Mainz 1609 und 1610, zu Paris 1610, im selben Jahre auch zu Köln; Judices et Ruth explanati in Mainz 1609, in Paris 1611; Prolegomena biblica et commentaria in omnes epistolas canonicas in Mainz 1612, in Lyon 1704; In LL. Regum et Paralipomenon commentaria posthuma in Mainz 1617, in Lyon 1618. Vortrefflich ist nach Böhmers Urtheil (s. Janssen, J. Fr. Böhmers Briefe I, Freiburg 1868, 524 f.) des Serarius Geschichte des Mainzer Erzstiftes (Moguntiacarum Rerum ... LL. V, Mogunt. 1604 u. ö.). Eine 43 Nummern umfassende ausführliche Liste der Werke des Serarius s. bei de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1134 ss. (Vgl. auch Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 196 ss.) [R. Stiegele S. J.]

Serbien, Königreich seit dem Jahre 1882, mit einem Flächeninhalt von 48 590 qkm und (Ende 1893) 2 250 712 Einwohnern, bildete unter den Römern, die es kurz vor Christi Geburt unterwarfen, einen Theil von Mösien, und zwar West- oder Obermösien (Moesia superior). Als Kaiser Aurelian (270—275) die Provinz Dacien auf dem linken Donau-Ufer nicht mehr behaupten konnte, verpflanzte er die römischen Be-

wohner derselben auf die rechte Seite der Donau und nannte diesen in der Mitte Mösiens gelegenen Strich Dacia Aureliani. Bei der Theilung des Reiches kam Mösien als ein Theil von Illyrien an Ost-Rom. Während der Völkerwanderung überzogen die Hunnen, Ostgoten und Langobarden nach einander dieses Land. Um 550 brachte es Kaiser Justinian unter seine Herrschaft; seinen Nachfolgern entrissen es die Avaren, welche es zu einer Einöde machten. Als auf die Einladung des Kaisers Heraclius um 630 die südslavischen Volksstämme der Serben und Kroaten zum Schutze des griechischen Reiches gegen die Avaren nach Illyrien kamen, behielten sie die nun nach ihnen benannte, befreite Provinz für sich. Unter ihrem Oberhaupte, dem Groß- oder Ober-Zupan, später Zar oder Kralj (König) genannt, welcher sieben Zupana als Häuptlinge der sieben Bezirke unter sich hatte, verbreiteten sich die Serben allmälig von der Save und Donau gegen den Süden bis Dyrrhachium; hier wurden sie jedoch von den Albanesen wieder verdrängt. Seit 780 bemächtigten sich die Bulgaren mehrmals der Oberherrschaft über Serbien; deren Joch wurde aber wieder abgeworfen. Auch die griechischen Kaiser vermochten das Land nicht unter ihrer Herrschaft zu halten; kaum hatten sie es 1019 zur Provinz gemacht, so wurden sie schon 1043 unter Zupan Stephan Dobroslaw wieder vertrieben. Stephans Sohn Michael (1050—1080) nahm den Titel eines Königs an und ließ sich denselben von Papst Gregor VII. bestätigen. Um diese Zeit dehnten sich die Grenzen des Landes bis tief nach Bulgarien und Macedonien hin aus; allein neue Kriege mit Byzanz und innere Zerwürfnisse vernichteten bald die Blüte des Landes. Mit Stephan Nemanja, der sich 1165 zum Fürsten von Serbien aufgeschwungen, brach wieder eine bessere Zeit an, und 180 Jahre später nahm Stephan Duschan (1336—1356), der größte aller serbischen Herrscher, der auch über Macedonien, Albanien, Thessalien, Nordgriechenland und Bulgarien herrschte, den Titel Czar oder Kaiser an. Unter seinen nächsten Nachfolgern zerfiel aber das Reich wieder, und als nun die Kämpfe mit den Türken begannen, wurden diese durch den Sieg auf dem Amselfelde, auf der Hochebene von Pristina, wo neben dem König Lazar auch Sultan Murad fiel (1389), Herrscher über den größten Theil von Serbien und 1459 über das ganze Land. Von da an blieb Serbien, mit kurzer Unterbrechung (von 1717 bis 1739, da die Oesterreicher die Festung Belgrad innehatten), eine türkische Provinz. Die Bedrückungen durch die Türken erregten 1801 einen Aufstand unter Georg Petrowitsch Czerny, der später als Fürst von der Pforte anerkannt wurde. Im J. 1816 bewilligte dann der Sultan nach dem zweiten serbischen Freiheitskriege unter Miloſch Obrenowitsch auch die eigene Verwaltung. Die Familie Obrenowitsch erhielt die erbliche Fürstenwürde, mußte zwar 1842 der Familie Karageorgiewitsch den Platz räumen, konnte aber December 1858 auf den Thron zurückkehren. Im J. 1867 verließen die Türken das Land, welches 1878 durch den Berliner Frieden für unabhängig erklärt wurde und 1882 den Rang eines Königreiches erhielt. Die inneren Streitigkeiten dauern seitdem fort; nach Außen endigte der Krieg mit Bulgarien (Herbst 1885) unglücklich. Dieß und die wenig erbaulichen Familienverhältnisse des Königs Milan (1868—1889) führten des letztern unfreiwillige Abdankung herbei. Seitdem herrscht über Serbien König Alexander, zuerst unter Vormundschaft, seit 1893 selbständig.

Die Serben, welche auf der Balkanhalbinsel in compacter Masse den Nordwesten einnahmen, wurden noch im 9. Jahrhundert, als sie unter den Bulgaren standen, zum Christenthum bekehrt. Sie hatten Anfangs katholische Bischöfe; diese aber wurden bald in das Schisma hineingezogen. Als in Constantinopel jedoch das lateinische Kaiserthum begründet wurde, trat Serbien zeitweilig wieder in Verbindung mit Rom (Raynald ad a. 1220, n. 37). Der hl. Sabbas, der Bruder des Königs Stephan II., wurde der erste Erzbischof von Uschitze und Primas von ganz Serbien. Er residirte zu Ipek oder Petj (Pechis), der alten Hauptstadt Serbiens, und setzte 12 Bischöfe ein, welche ihre Sitze in Klöstern erhalten sollten (s. Dositheus, De Patr. Hierosol. 8, 13, bei Wiltsch, Kirchl. Geogr. II, Berlin 1846, 386). Da sich aber die Serben bald nicht mehr mit einem einfachen Primas begnügten, hielt Czar Stephan Duschan 1351 eine Synode zu Seres, auf welcher der Metropolit Serbiens zur Würde eines Patriarchen erhoben und selbstverständlich als unabhängig vom Patriarchen von Constantinopel erklärt wurde. Letzterer belegte den serbischen Patriarchen und alle Serben mit dem Anathem, und nur mit Mühe konnte Fürst Lasar, unterstützt durch den griechischen Kaiser Paläologus, 1376 die Zurücknahme des Bannes und die Anerkennung des serbischen Patriarchates erwirken. Die Jurisdiction desselben erstreckte sich damals nicht bloß über Serbien und Bulgarien, sondern selbst über einen großen Theil von Macedonien. Es blieb auch bestehen, nachdem Serbien 1389 unter türkische Herrschaft gekommen, und selbst dann noch, als 1690 der Patriarch Arsenius nach einer mißglückten Erhebung der Serben gegen die türkische Herrschaft mit 37 000 Familien (etwa 200 000 Seelen) nach Ungarn auswanderte, änderten die Türken nichts an dem Bestande des Patriarchats von Ipek. Dagegen mußte jetzt der Patriarch stets ein Grieche sein, der seine Stelle vom Diwan in Constantinopel erkaufte. Bis zum Jahre 1717 standen unter dem Patriarchen zu Ipek 11 Metropolen: Scopia, Prisrend, Ursicia (Uschitze), Staribabha, Bosna-Seraj, Belgrad, Balista, Temesvar, Bruntunio, Carlowitz, Strenio (die fünf letzteren in Ungarn); dann 5 Erzbisthümer: Sabacs

der Semendria, Ceſtentillo, Niſſa, Sebats oder Schabatz, Vatzine; endlich 4 Bisthümer: Tzetine, Ragusa oder Junopoli, Julia-Lipobi, Poziera. Im J. 1731 fand die Vereinigung der ſerbiſchen Metropolien von Belgrad und Carlowitz ſtatt (vgl. die betreffende Schrift von J. H. Schwicker, Wien 1881). Im J. 1765 oder 1769, als der Patriarch Paiſi ſich nach Rußland flüchtete, wurde das Patriarchat, das der Patriarch von Conſtantinopel durch Kauf wieder an ſich gebracht, gänzlich aufgehoben und mit dem von Conſtantinopel vereinigt. Die Serben erhielten nun griechiſche Metropoliten, und zwar gewöhnlich ſolche, die dem Patriarchen oder der Pforte am meiſten boten. Damals gab es im alten Serbien nur mehr die vier Metropolien von Belgrad, Niſch, Uſchitze und Novibazar-Prisrend, welche aber keine Suffragane unter ſich hatten. Als im J. 1808 Serbien wieder eigene Fürſten erhielt, wurde der Metropolit von Carlowitz als Oberhaupt der ſerbiſchen Kirche anerkannt. Erſt 1830 wurde durch Fürſt Miloſch wieder ein ſelbſtändiger Metropolit für Serbien ernannt; dieſer hatte ſeine Reſidenz zu Belgrad. Von 1858 an reiste der Metropolit nicht mehr nach Conſtantinopel, um die Beſtätigung zu erlangen; nur die Ehrengabe des neugewählten Metropoliten an den Patriarchen (300 Ducaten) iſt geblieben. Nach der neueſten Verfaſſung führt das Oberhaupt der ſerbiſchen Nationalkirche zu Belgrad den Titel „Metropolit von ganz Serbien“. Als durch den Berliner Frieden 1878 an Serbien von der Türkei 11097 qkm mit 506934 Seelen abgetreten wurden, kamen auch die zwei in dieſem Gebiete befindlichen Bisthümer Pirot und Wranja zu Serbien, wurden aber ſofort aufgehoben und mit dem Bisthum Niſch vereinigt, ſo daß der Metropolit nur die zwei Biſchöfe von Niſch und Schitſcha (Zitza) unter ſich hat. Im Verein mit dieſen bildete er bisher die Metropolitanſynode, vor welcher alle Anſuchen ſowie alle Beſchwerden gegen die Verwaltung und Regierung des Metropoliten verhandelt wurden, wenn nicht die Sache durch königliches Eingreifen ihre Erledigung fand. Gegenwärtig bildet der Metropolit mit den beiden Biſchöfen die Nationalſynode, welche ſich als oberſte Kirchenbehörde alljährlich in Belgrad verſammelt und mit der Oberaufſicht über die kirchlichen Angelegenheiten betraut iſt. Unter der Nationalſynode ſteht das Appellationsconſiſtorium zu Belgrad, deſſen acht geiſtliche Mitglieder ſich gleichfalls einmal im Jahr verſammeln und unter dem Vorſitz eines von der Synode gewählten und vom König beſtätigten Biſchofs die von den drei Eparchialconſiſtorien als erſter Inſtanz verhandelten Angelegenheiten in zweiter Inſtanz erledigen. Der Metropolit wie die zwei Biſchöfe werden von der Nationalſynode (bis vor Kurzem von dem Volke unter Aufſicht und Leitung des Juſtizminiſters) aus der eingeborenen Kloſtergeiſtlichkeit gewählt und vom König beſtätigt; ſie ſcheinen aber ganz von der Regierung abhängig zu ſein. Wenigſtens ſchrieb der Metropolit Michael am 8. Juni 1889 dem Metropoliten Roman Miron von Carlowitz, daß 1881 einſeitig ein uncanoniſches Geſetz von der Regierung erlaſſen worden ſei, welches der Kirche ihre Rechte entziehe und die kirchliche Behörde der Möglichkeit beraube, ſich in ihren eigenen Competenzkreiſen frei zu bewegen, auch die Geiſtlichkeit mit einer ſimoniſtiſchen Steuer belaſte, indem es verfüge, daß für die Weihen und den oberhirtlichen Segen Taxen zu erlegen ſeien, und ſo die heilige Kirche von ihrer göttlichen Höhe in den gewöhnlichen menſchlichen Zuſtand hinabzerre (ſ. Kath. Kirchenzeitung 1889, 512; vgl. auch ebd. 1891, 662). Der übrige Clerus beſteht aus Weltgeiſtlichen (bis 1870 noch etwa 900) und aus Mönchen, welch letztere in Klöſtern unter ſelbſtgewählten Oberen zuſammenleben. Behufs der Verwaltung ſind die drei Eparchien in 25 Protopresbyterate eingetheilt. Das Unterrichtsweſen betreffend ſollten zwar, ohne daß Schulzwang herrſcht, in allen Gemeinden mit wenigſtens 200 ſteuerzahlenden Bürgern Gemeindeſchulen beſtehen; es gab deren aber 1888 nur 608 Knaben- und 60 Mädchenſchulen mit 49780 Schülern und 9136 Schülerinnen; an Mittelſchulen beſtehen 6 Obergymnaſien und 2 Oberrealſchulen mit je 7 Klaſſen, 16 Untergymnaſien mit je 4 und 2 Unterrealſchulen mit je 2 Klaſſen, ſowie 1 höhere Töchterſchule und 2 Lehrerbildungsanſtalten in Belgrad und Niſch. Höhere Lehranſtalten ſind die Univerſität mit philoſophiſcher, juriſtiſcher und techniſcher Facultät, dann eine theologiſche Lehranſtalt zur Ausbildung der griechiſch-orthodoxen Geiſtlichkeit, beide zu Belgrad.

Was die katholiſche Kirche in Serbien betrifft, ſo waren die erſten Biſchöfe des Landes katholiſch. Man kennt einen Biſchof von Belgrad aus dem 9. Jahrhundert, und Papſt Johannes VIII. (872—882) beklagt ſich in ſeinem (108.) Briefe an den Bulgarenkönig Michael, daß der Pſeudo-Biſchof Georg einen abgeſetzten Mönch und Prieſter, Sergius, zum Biſchof von Belgrad geweiht habe. Nach Einigen wäre Belgrad an der Stelle oder wenigſtens in der Nähe des alten Singidunum erbaut, wo unter Licinius zwei chriſtliche Martyrer in der Donau ertränkt (Martyr. Rom. 13. Jan.) und wo 367 eine arianiſche Synode gehalten wurde, ein Beweis, daß hier das Chriſtenthum ſchon frühe verbreitet war. Der erſte bekannte Biſchof von Singidunum war der Erzhäretiker Urſacius, etwa ſeit 335, der zweite und letzte Secundian um 381 (ſ. Gams, Ser. Epp. 428). Erſt um das Jahr 1334 erſcheinen wieder lateiniſche Biſchöfe von Belgrad, die mit kurzen Unterbrechungen hier reſidiren konnten bis auf Lucas Natalis O. S. Fr., ernannt 1709. Dieſer ſchlug, als Prinz Eugen 1717 Belgrad belagerte, ſeinen Sitz in Semendria, ſüdöſtlich von Belgrad auf, wo gleichfalls lateiniſche Biſchöfe von 1544—1624 reſidirt hatten. Im J. 1728 oder 1729 wurden dann

die Bisthümer Belgrad und Semendria mit einander vereinigt, aber von da an immer nur als Titularbisthümer verliehen, da ſich in Serbien kaum mehr Katholiken befanden. Selbſt den Franciscanern, welche in Serbien, ehe die Türken ihren Fuß in das Land ſetzten, eine eigene Provinz mit 47 Klöſtern hatten, war nur ein einziges Hoſpiz zu Zümbi geblieben (Kathol. Miſſ., Freiburg 1886, 38). Als ſich neueſtens wieder einige Katholiken, namentlich in Belgrad, angeſiedelt hatten, wurde durch Decret der Propaganda vom 23. September 1851 für das Bisthum Belgrad-Semendria der Biſchof von Bosnien oder Djakovar, Joſeph Georg Stroßmayer, als apoſtoliſcher Adminiſtrator aufgeſtellt. Im J. 1853 beſuchte dann der damalige Nuntius in Wien, Viale Prelà, die ſerbiſche Hauptſtadt, um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen, da damals noch die Katholiken nur geduldet waren, nicht aber, wie die wenigen Proteſtanten, eine anerkannte Confeſſion bildeten. Heute, wo durch die neueſte Verfaſſung allen Confeſſionen, auch den Katholiken, freie Ausübung der Religion geſtattet iſt — nur der Uebertritt von der griechiſchen Nationalkirche zu einer andern Confeſſion iſt ſtrengſtens verboten —, iſt Serbien nur eine Miſſion unter dem genannten Biſchof von Djakovar mit (nach den Miss. cath., Romae 1895, 103) 8000 Katholiken, welche 1 Kirche und 2 Kapellen mit 3 Prieſtern haben. Miſſionsſchulen gibt es 2, zu Belgrad und Niſch (vgl. über die letztere Station auch Kath. Miſſ., Freiburg 1885, 147), ebenſo ein Hoſpital. (Vgl. noch Farlati-Coleti, Illyricum sacr. VIII, Venet. 1819, 144 sqq. 250 sq.; Moroni, Dizion. IV, 291 sg., LXIV, 218 sgg.; Kattenbuſch, Lehrbuch der vergleichenden Confeſſionskunde I, Freiburg 1892, 176 ff.; Ružić, Die Bedeutung des Demetrios Chomatianos für die Gründungsgeſchichte der ſerbiſchen Autokephalkirche, Jena 1893; Adolphe d'Avril, La Serbie chrétienne, in der Revue de l'Orient chrétien, Suppl. trimestriel I, Paris 1896, n. 1 ss.) [Neher.]

Sergius I.—IV., Päpſte. — Sergius I., der hl. (687—701), ſtammte aus einer ſyriſchen Familie, war aber zu Palermo auf Sicilien geboren. Unter dem Papſte Adeodatus kam er nach Rom, wurde in den dortigen Clerus aufgenommen und von Leo II. 683 zum Prieſter geweiht. Als nach dem Tode Conons (21. September 687) eine zwieſpaltige Papſtwahl erfolgte und einer der Gewählten, der Archidiacon Paſchalis, unter Geldverſprechungen den Exarchen von Ravenna zur Intervention herbeirief, ließen die Wähler beide Candidaten fallen und einigten ſich, um dem Streite ein Ende zu machen, auf Sergius. Der Exarch gab nun zwar, als er in Rom anlangte und ſah, daß die Sache des Paſchalis ausſichtslos ſei, dieſen auf, erpreßte aber die von jenem verſprochene Summe (100 Pfund Gold) von der römiſchen Kirche. Am 15. December (?) 687 wurde dann Sergius zum Biſchof geweiht. Im zweiten Jahre ſeines Pontificates (689) hatte er die Freude, daß der kriegeriſche König Ceadwalla von Weſſex, der, erſchüttert durch den ſchrecklichen Tod ſeines Bruders, der Krone entſagt hatte, nach Rom pilgerte, um vom Nachfolger des Apoſtelfürſten die heilige Taufe zu empfangen. Ceadwalla ſtarb acht Tage darnach und wurde in der St. Peterskirche beigeſetzt (Beda, Hist. eccl. 5, 7; Lappenberg, Geſch. von England I, Hamburg 1834, 255). Mit dem byzantiniſchen Kaiſer gerieth Sergius in Conflict wegen der 692 zu Conſtantinopel ſtattgefundenen Trullaniſchen Synode (ſ. d. Art. Conſtantinopel III, 1020). Juſtinian II. ſandte die Acten des Concils an den Papſt mit der Aufforderung, dieſelben zu unterzeichnen. Als Sergius ſich weigerte und die das Abendland beleidigenden Beſchlüſſe für ungültig erklärte, ſchickte der Kaiſer einen Officier ſeiner Leibwache nach Rom, um den Papſt gefangen nach Byzanz zu führen. Dieß gelang jedoch nicht, da die Miliz des Exarchats und der Pentapolis auf die Kunde von dem Vorhaben des Kaiſers nach Rom zog, um den Papſt zu ſchützen. Der kaiſerliche Abgeſandte konnte ſich nur dadurch retten, daß er den Papſt um Hilfe anflehte, die ihm auch zu Theil wurde. — Zu Pipin dem Mittlern (ſpäter irrig „von Heriſtal" genannt), dem thatſächlichen Herrſcher des Frankenreiches, ſtand Sergius in guten Beziehungen. Auf Pipins Wunſch weihte er 695 den Frieſenapoſtel Willibrord (ſ. d. Art.) zum Biſchof, der ſchon früher, bei Beginn ſeiner Miſſionsthätigkeit, nach Rom gekommen war, um die Erlaubniß und den Segen des Papſtes zur Predigt des Evangeliums zu erbitten. Aus Sergius' Regierung iſt weiter noch bemerkenswerth, daß durch ſeine Bemühungen das Schisma in Oberitalien (ſ. d. Art. Aquileja I, 1187) ganz beſeitigt wurde. Nach dem Liber Pontificalis hat dieſer Papſt auch verordnet, daß von Clerus und Volk während der Theilung der heiligen Hoſtie das Agnus Dei (ſ. d. Art. n. 3) geſungen werde. Sergius ſtarb am 8. September 701. (Vgl. Liber Pontificalis, ed. Duchesne I, 371 sqq.; AA. SS. Boll. Sept. III, 425 sqq.; Jaffé, Regest. Pontif. Rom. I, 2. ed., 244 sq. II, 699; Hefele, Conc.-Geſch. III, 2. Aufl., 795; Heimbucher, Die Papſtwahlen unter den Karolingern, Augsburg 1889, 15 f.)

Sergius II. (844—847) ſtammte aus einer römiſchen Familie und war von Gregor IV. zum Archipresbyter ernannt worden. Im Januar 844 wurde er mit Einmüthigkeit zum Papſte gewählt. Da nach der Wahl eine Laienpartei einen Gewaltſtreich verſucht hatte, ſo wurde Sergius möglichſt bald conſecrirt und deßhalb die Ankunft des kaiſerlichen Geſandten nicht abgewartet (ſ. d. Art. Papſtwahl IX, 1444). Unwillig darüber, ſchickte Lothar I. ſeinen Sohn Ludwig mit einem Heere nach Rom. Der Kaiſerſohn ward vom Papſte feierlich empfangen; auf einer Verſammlung von Bi-

...en und weltlichen Großen wurden dann ...entlich von Erzbischof Drogo von Metz) die ...eschwerden des Kaisers gegen die Römer lebhaft ...redad gemacht. Als Ludwig schließlich forderte, ...ei der Papst und die römischen Großen ihm ...dwig, als König von Italien) den Eid der ...reue leisteten, weigerte sich Sergius dessen und ...olle mit den Römern nur dem Kaiser Lothar ...reue schwören. So geschah es auch. Darauf ...albte der Papst den Kaisersohn mit heiligem Oel ...um König der Langobarden und umgürtete ihn ...it dem Schwerte. Inzwischen hatte das Heer ...— ob mit Ludwigs Willen, ist zweifelhaft — in ...er römischen Landschaft wie in Feindesland ge...haust, so daß Sergius genöthigt war, die Thore ...er Stadt vor den zuchtlosen Schaaren zu ver...schließen. Zwei Jahre später (846) ward das ...römische Gebiet von räuberischen Saracenen, die ...n Ostia gelandet waren, heimgesucht. Die Ba...silika des Apostelfürsten und ebenso die Paulskirche ...wurden ausgeraubt und verwüstet. Erst als, vom ...Papste gerufen, Herzog Guido von Spoleto mit ...seinen tapfern Langobarden herbeieilte, wurden ...die Horden vertrieben. Sergius starb am 27. Ja...nuar 847. (Vgl. Liber Pontif. II, 86 sqq.; ...Prudentii Trec. Annal. ad a. 844 [Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 440]; Jaffé I, 327 sqq. ...I, 702; v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, ...56 f.; E. Dümmler, Gesch. des ostfränkischen ...Reiches I, 2. Aufl., Leipzig 1887, 249 ff.; Heim...bucher 149 ff.)

Sergius III. (904—911), ein Römer, war ...von Stephan V. zum Diacon geweiht, später ...892 oder 893) von Formosus zum Bischof von ...Cære consecrirt worden, angeblich per vim; doch ...übte er drei Jahre die bischöflichen Functionen ...aus, dann kehrte er (wohl nach dem Tode des ...Formosus) zum Grade eines Diacons zurück. ...Zum Papste wurde er schon nach Theodors II. ...Tode gewählt (Ende 897), aber tumultuarisch ...unter dem Einflusse einer Partei (wahrscheinlich ...der tusci...schen). Deßhalb erkannte der Kaiser Lam...bert ihn nicht an, lenkte vielmehr die Wahl auf ...den Benedictiner Johannes (als Papst Jo...hannes IX.). Sergius fand ein Asyl bei dem ...Markgrafen Adalbert von Tuscien. Als dann ...im J. 903 der Usurpator Christophorus den ...rechten Nachfolger Johannes' IX., den trefflichen ...Leo V., gestürzt hatte, kehrte Sergius nach Rom ...zurück, wurde mit Hilfe der tuscischen Partei auf ...den päpstlichen Stuhl erhoben und am 29. Ja...nuar 904 consecrirt. Christophorus ließ er in's ...Gefängniß werfen und angeblich dort tödten; ...Leo nach Bulgarius (vgl. Liber Pontif. II, 235, ...not. 1) auch Leo V., während letzterer nach Flodoard ...(Jaffé I, 444) schon vor der Erhebung des ...Sergius im Kerker gestorben war. Als Papst war ...Sergius III. genöthigt, in Rom sich auf die mäch...tige Adelsfamilie zu stützen, deren Haupt Theo...dorakt mit Theodora der Aeltern verheiratet war. ...In den vornehmen Kreisen Italiens herrschten da-

mals, ähnlich wie später um das Jahr 1500, äußerst ausschweifende Sitten, und Luitprand (s. d. Art.) behauptet, Sergius III. habe im Ehebruch mit einer Tochter der Theodora, der bekannten Marozia, einen Sohn gezeugt, der später (931) als Johannes XI. den römischen Stuhl bestieg. An sich verdient diese Angabe wenig Glauben, da sich Luitprand über Sergius sehr schlecht unterrichtet zeigt; so läßt er (Antapod. 1, 29) Sergius gleichzeitig mit Formosus (statt mit Johannes IX.) um die Papstwürde sich bewerben und weiterhin (ib. 1, 30) Sergius (statt Stephan VI.) die berüchtigte Leichensynode halten. Indeß nennt auch Leo Marsicanus (Chron. monast. Casin. 1, 54 [Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 619]; vgl. d. Art. Ostiensis, n. 2) Johannes XI. Sergius' Sohn; deßgleichen eine in Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts enthaltene Notiz des Papstkataloges (bei Watterich, Pontif. Rom. Vitae I, Lips. 1862, 33, und im Liber Pontif. II, 243: ex patre Sergio papa). Allerdings ist es möglich, daß diese beiden Zeugen von Luitprand abhängig sind. Die Angabe Dambergers, andere alte Quellen nennten Johannes XI. einen Sohn Alberichs, ist unrichtig. Damberger (Synchronist. Gesch. IV, Regensburg 1852, Kritikheft 200 f.) citirt für seine Behauptung zwei Auctoren, Leo Marsicanus und den Anonymus Salernitanus; beider Angaben beziehen sich aber, wie der Zusammenhang zeigt (Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 623, und III, 553), gar nicht auf Johannes XI., sondern auf Johannes XII., der in der That ein Sohn Alberichs II. war. — Ein übles Andenken hinterließ Sergius auch durch den leidenschaftlichen Haß, den er gegen Papst Formosus und dessen Anhänger äußerte. Erbittert über das Unrecht, das ihm nach seiner Meinung von Formosus selbst und später (April 898) durch Verbannung aus Rom von einem Anhänger des Formosus (Johannes IX.) zugefügt worden war, bewirkte er durch den ärgsten Terrorismus, daß auf einer römischen Synode (904) die von Formosus ertheilten Weihen für ungültig erklärt wurden, und zwang die von diesem Ordinirten, sich abermals weihen zu lassen (Hergenröther [s. u.] II, 369; Hefele IV, 577); eine dogmatische Entscheidung wurde jedoch jetzt ebenso wenig wie unter dem von Sergius hochverehrten Stephan VI. (al. VII.) gegeben. Die Beschlüsse jener Synode wurden von Aurillus und Vulgarius (s. d. Artt.) in mehreren heftigen Streitschriften bekämpft. Auch in einem Schreiben an Bischof Amelius von Uzès (Jaffé I, 446) sowie in dem Epitaphium auf Stephan VI. (Watterich I, 84) verunglimpfte Sergius das Andenken des Formosus. Deßgleichen soll er Formosus' Entscheidung in dem Streite zwischen Köln und Bremen-Hamburg (s. d. Art. II, 1223) umgestoßen haben; indeß wird die betreffende Bulle von Koppmann und Dehio (s. Jaffé I, 446) für gefälscht resp. unächt erklärt. Ueber des Papstes Eingreifen in die Ver-

hältniſſe der byzantiniſchen Kirche ſ. d. Art. Leo VI., ob. VII, 1811. Erwähnenswerth iſt noch, daß Sergius die unter Stephan VI. eingeſtürzte lateraniſche Baſilika wiederherſtellte und würdig ausſtattete. Durch dieſen Neubau ſetzte er ſich, wie v. Reumont bemerkt, ein Denkmal, welches einer beſſern Zeit würdig geweſen wäre. Johannes Diaconus (ſ. d. Art. n. 3), ein Schriftſteller aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, hat in ſeinem Liber de eccles. Lateran. c. 14 (Migne, PP. lat. CXCIV, 1559 sq.) dieſe Verdienſte des Papſtes um die Laterankirche ziemlich eingehend geſchildert; er heißt bei ihm sanctissimus Sergius tertius papa. Sergius ſtarb, nachdem er 7 Jahre, 3 Monate, 16 Tage regiert hatte, am 14. Mai (nicht, wie Duchesne infolge eines Rechenfehlers annimmt, am 14. April) 911. Ein eifriger Anhänger verfaßte ihm eine Grabſchrift (Watterich I, 85), die dem Verſtorbenen ſehr reichliches Lob ſpendet, aber durch offenbare Unwahrheiten, namentlich durch die wüſten Ausfälle auf den durchaus würdigen Papſt Johannes IX., alle Glaubwürdigkeit einbüßt. Flodoard (De Pontif. Rom., bei Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. III, 2, Paris. 1672, 607), der auch ſonſt die Grabſchriften der Päpſte für ſein Gedicht ſtark benutzte, hat in dieſem Falle ſeine kurze poetiſche Charakteriſtik des Sergius ganz der erwähnten Grabſchrift entlehnt, und zwar zum Theil wörtlich; nur läßt er die Schmähungen gegen Johannes IX. weg. (Vgl. Lib. Pontif. II, 236 sqq.; Jaffé, I, 445 sqq. II, 705; Hergenröther, Photius II, Regensburg 1867, 366 ff. III [1869], 658 ff.; v. Reumont II, 227; Hefele IV, 574 ff.; Dümmler III [1888], 601 ff.)

Sergius IV. (1009—1012), ein Römer, war vor ſeiner Erhebung auf den Stuhl Petri 5 Jahre Biſchof von Albano geweſen. Als Papſt vertauſchte er ſeinen bisherigen Namen Petrus — ſein Bei- oder Familienname war nach mehreren Papſtkatalogen Bucca porca, Os porci — mit Sergius, offenbar, weil er aus Ehrfurcht vor dem Apoſtelfürſten ſich nicht Petrus II. nennen wollte. Er war während ſeines Pontificates zu völliger Ohnmacht verurtheilt, da Johannes Crescentius, der Sohn des auf Befehl Otto's III. hingerichteten Crescentius, ſich als Patricius der Herrſchaft in Rom bemächtigt hatte. Dieſer brachte die wichtigſten Aemter und Würden möglichſt in den Beſitz ſeiner Familie und bereicherte ſich durch Beraubung von St. Peter und Einziehung von Kirchengütern; den deutſchen König Heinrich II., den der Papſt natürlich als Befreier herbeiwünſchte, ſuchte er auf alle Weiſe von Rom fernzuhalten. Sergius IV. ſoll im J. 1011, als Mohammedaner das heilige Grab zu Jeruſalem zerſtört hatten, eine Encyklica erlaſſen haben, worin die chriſtlichen Völker zum Kampfe gegen die Ungläubigen aufgerufen wurden; in Verbindung mit den Bürgern von Venedig und Genua ſolle zur Befreiung des heiligen Grabes eine Flotte ausgerüſtet werden, welche die Kriegsſchaaren, an deren Spitze der Papſt ſich ſelbſt ſtellen würde, nach Syrien bringen ſollte. Dieſe Bulle iſt indeß allem Anſcheine nach unächt (ſ. Forſchungen zur deutſchen Geſch. XVII [1877], 393 ff.); zweifelhaft iſt die Aechtheit einer Ablaßbulle, durch welche der Papſt denjenigen Büßern, welche der Conſecration der Kloſterkirche zu Montmajour in Frankreich beiwohnen würden, den dritten Theil ihrer Buße (d. h. einen von den drei wöchentlichen Faſttagen) nachläßt und noch ſonſtige Erleichterungen gewährt (ſ. [Briegers] Zeitſchr. f. Kirchengeſch. XV [1895], 344). Sergius ſtarb am 12. Mai 1012. (Vgl. Liber Pontif. II, 267; Jaffé I 504 sq. II, 708.) [Zeck.]

Sergius und Bacchus, die hll., Soldaten und Martyrer in Syrien, waren nach der neu edirten griechiſchen Passio (Analecta Boll. XIV [1895], 373) dem Kaiſer Maximin Daja, der in den Jahren 305—313 in Syrien herrſchte, befreundet und hatten die hohe militäriſche Würde von Vorſtehern der königlichen Palaſtwache inne. Infolge dieſer Stellung hatten ſie bei dem Kaiſer großen Einfluß, bis ſie von neidiſchen Menſchen als geheime Chriſten angeklagt wurden. Maximin befahl beiden, in den Tempel des Jupiter zu gehen; da Sergius und Bacchus ſich weigerten, ließ er ſie in Frauengewändern durch die Straßen der Stadt führen und ſandte ſie dann mit einem Briefe zu Antiochus, dem Präfecten der Stadt Barbaliſſus (Beth Balaſch). Nach mehreren vergeblichen Verſuchen, die Heiligen im Glauben wankend zu machen, nach den Qualen des Kerkers und nach lockenden Verheißungen wurde Bacchus mit Riemen geſchlagen, bis er ſtarb. Einen oder mehrere Tage ſpäter wurde Sergius auf Schuhen mit durchgeſchlagenen Nägeln nach Reſaph in der Provinz Augusta Euphratesia (Commagene geführt und dort enthauptet. Die Zeit des Martyriums fällt nicht vor das Jahr 305; die urkundlich bezeugte Verehrung der Heiligen geht zurück bis in das 5. Jahrhundert. Am Orte des Martyriums ward eine Kirche erbaut, in welche ihre Reliquien übertragen wurden. Von der Mitte des 6. Jahrhunderts an wurde Reſaph zu Ehren des hl. Sergius Sergiopolis genannt; unter dieſem Namen erſcheint es auch als Biſthum. Der Cult der Heiligen breitete ſich weit aus und kam im 6. Jahrhundert in das Abendland (Greg. Tur. Miracul. 1 [De gloria MM.], 96). In Rom hatten ſie an der Nordſeite der Basilica Vaticana ein Oratorium (ſ. Röm. Quartalſchrift 1896, 243), und am Fuße des Capitols beſtand bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts eine Diaconie unter dem Titel SS. Sergii et Bacchi (Lib. pont., ed. Duchesne I, 512). Reliquien der Heiligen kamen nach Venedig, Tours, Angers (wo ein Kloſter ihren Namen trug), Prag, Weißenburg und Heiligenſtadt. Das römiſche Martyrologium und die orientaliſchen Kirchen feiern ihr Feſt am 7. October. Die chriſtliche Kunſt ſtellt ſie dar als Soldaten im Kriegs

kleid mit Palmzweigen. — Die schon früher bekannten Acten über die hll. Sergius und Bacchus (der lateinische Passio in den AA. SS. Boll. Oct. III, 863 sqq. und die griechischen Acten des Symeon Metaphrastes bei Migne, PP. lat. CXV, 1005 sqq.) können auf historische Zuverlässigkeit keinen unbedingten Anspruch machen; ihnen hat der Eingangs erwähnte Passio zur Grundlage gedient. Eine sehr freie syrische Uebersetzung der letztern s. bei [Bedjan,] AA. Mart. et Sanct. III, Paris. 1892, 283 ss. (Vgl. noch J. Wolf, Die heiligen Märtyrer Sergius und Bacchus, Kirchenpatronen zu Kreuzeber, Göttingen 1823; Mon. germ. hist. Poet. lat. aev. Car. II, 418 sq.; Nilles, Kal. man. I, 2. ed., Oeniponte 1896, 295. 460. 485.) [L. Helmling O. S. B.]

Sergius I., Patriarch von Constantinopel, s. Honorius VI, 233 ff. und Monotheleten.

Sergius, byzantinischer Geschichtschreiber, ist uns nur durch eine kurze Notiz von Photius in seiner Bibliotheca, Cod. 67 (Migne, PP. gr. CIII, 164) bekannt, wornach er ein Geschichtswerk über die acht ersten Regierungsjahre des Kaisers Michael des Stammlers (820—829) verfaßte. In demselben brachte er sowohl die politischen als die kirchlichen Ereignisse zur Darstellung und verbreitete sich auch über die theologische Stellung des Kaisers. Aus der weitern Notiz des Photius, daß der Geschichtschreiber bis auf die Zeiten des Constantinus Copronymus (741—775) zurückging, ist nicht klar ersichtlich, inwieweit die Regierungszeit dieses Kaisers von Sergius berücksichtigt wurde. Auffallenderweise ist dieses Geschichtswerk, dem Photius in literarischer Beziehung hohes Lob spendet (er bezeichnet es geradezu als Muster der kirchenhistorischen Darstellung), spurlos zu Grunde gegangen. Photius gibt dem Verfasser den Ehrentitel ὁμολογητής, den die Byzantiner mit Vorliebe den Martyrern und Bekennern des Bildercultes beilegen. In der That verehrt die griechische Kirche am 13. Mai einen Σέργιος ὁμολογητής, der für den Bildercult im Exil starb. An der Identität der beiden Namensträger kann kaum gezweifelt werden, wenn Nicodemus Hagiorites (Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ III, Zanthe 1868, 37) seine Lebenszeit richtig in die Regierung des Kaisers Theophilus (829—842) verlegt; das Menologium Basilii (Migne, PP. gr. CXVII, 454), das ihn unter Leo III. (813—820) in's Exil gehen läßt, steht damit nicht im Widerspruch. [A. Ehrhard.]

Sergius Paulus, der römische Proconsul auf Cypern, den der hl. Paulus (s. d. Art.) auf seiner ersten Missionsreise bekehrte (Apg. 13, 7 ff.), wird nach einer spätern Tradition, die sich auch im Martyr. Rom. (22. März) findet, in der Folge als Begleiter des hl. Paulus nach Narbonne gekommen und dort von dem Apostel als erster Bischof zurückgelassen worden. Ein Bischof von Narbonne Namens Paulus wird als erster Oberhirte dieser Stadt von Gregor von Tours (Hist. Franc. 1, 30) genannt, aber in die Mitte des 3. Jahrhunderts angesetzt. Erst seit dem 9. Jahrhundert wird dieser Paulus als discipulus apostolorum bezeichnet; von da bis zur Identificirung mit dem biblischen Sergius Paulus war dann nur ein Schritt. (Vgl. d. Art. Marseille VIII, 905 und dazu Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, Paris 1894, 310 ss.) In den Acten, welche die Bollandisten (Mart. III, 371 sqq.) über Bischof Paulus von Narbonne geben, ist von dessen Eigenschaft als Apostelschülers keine Rede. Die außerbiblischen Stellen, an welchen des neutestamentlichen Sergius Paulus Erwähnung geschieht, s. in d. Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1888, 584. (Vgl. noch Duchesne l. c. I, 24 s. 291 s.) [A. Esser.]

Sergius Tychicus, s. Paulicianer IX, 1648 ff.

Seripando, Hieronymus, O. Erem. S. Aug., Cardinal und ausgezeichneter Theologe, stammte aus hochadeligem neapolitanischen Geschlechte und wurde am 6. Mai 1493 geboren. Begeistert durch die Predigten des Augustiners Aegidius von Viterbo (s. d. Art.), trat er 1507 in die Augustiner-Congregation der Carbonaria zu Viterbo ein. Nachdem er seine philosophischen und theologischen Studien vollendet und sich namentlich auch durch Kenntniß der griechischen und der hebräischen Sprache ausgezeichnet hatte, berief der Ordensgeneral ihn zur weitern Ausbildung nach Rom und ernannte ihn 1514 auch zum Secretär des Ordens. Auf dem Generalcapitel zu Venedig 1519 ward Seripando zum Regens der Studien in Bologna befördert und erhielt bald darauf durch den Papst den Rang eines Magisters der Theologie. Im J. 1523 wählte man ihn zum Generalvicar der Augustiner-Congregation der Carbonaria zum hl. Johannes, welche er zwei Jahre mit großer Klugheit leitete; 1538 wurde er vom Papste Paul III. als Generalvicar des ganzen Ordens aufgestellt und 1539 auf dem Generalcapitel zu Neapel zum Ordensgeneral gewählt. Dieses Amt bekleidete er zwölf Jahre lang; er lenkte den Orden, indem er zugleich Allen vorleuchtete. Als Ordensgeneral reiste er 1546 zum Concil nach Trient ab, wo er vorzüglich für Herstellung eines reinen Bibeltextes thätig war. Andererseits vertheidigte er allerdings auch eigenthümliche Meinungen, besonders bezüglich der Erbsünde und der Rechtfertigung. Durch die Dienste, welche er dem Concil leistete, wurde sein Name so berühmt, daß er vom Papste an den Kaiser Karl V. und an den König von Frankreich als Geschäftsträger in Betreff der englischen Angelegenheiten abgesandt wurde. Infolge dessen ernannte ihn der Kaiser, der ihn bereits in Neapel kennen gelernt hatte, zum Bischof von Aquila. Seripando nahm aber diese Würde nicht an, bat vielmehr 1551 auf dem Generalcapitel zu Bologna auch um Enthebung vom Generalat. Auf Bitten der Bürger von Neapel mußte er 1553 im Interesse des ganzen Königreichs Neapel eine bei seinem

[illegible] Alter für ihn beschwerliche Reise zum [illegible], der sich damals in Belgien befand; [illegible] freundlich aufgenommen und erreichte [illegible] einer Sendung. Nun ernannte ihn [illegible] zum Erzbischof von Salerno. Zu Rom [illegible] übernahm Seripando die Verwaltung [illegible] Erzbisthums. Im J. 1560 berief Papst Pius IV ihn nach Rom, wo er als Consultor bei [illegible] Congregation thätig war; im J. 1561 wurde er zum Cardinal mit dem Titel der hl. Susanna [illegible]. Dann ging er als zweiter Legat zum Concil nach Trient und trat nach dem Tode des Cardinals Gonzaga an dessen Stelle als erster Legat. Doch präsidirte er dem Concil nicht lange Zeit, indem ihn bereits im März 1563 der Tod hinwegnahm. Nachdem er zuerst in der Augustinerkirche zu Trient begraben worden war, setzte man seine Gebeine später in der Augustinerkirche zu Neapel bei. — Seripando ist der Verfasser einer Anzahl von Werken, welche zum größten Theile noch ungedruckt vorhanden sind. Von den im Drucke erschienenen mögen genannt werden: die Erklärung aller Briefe des Apostels Paulus und der sieben canonischen Briefe, Antwerpen 1567, Venedig 1569; die Erklärung des Römer- und des Galaterbriefes mit Rücksicht auf die Irrlehren, herausgegeben von P. F. Milensius, Neapel 1601 (mit einer Biographie Seripando's); die Constitutionen seines Ordens mit Commentar, Venedig 1549, Rom 1553; Predigten über das apostolische Glaubensbekenntniß, Venedig 1567, Rom 1585; Rede bei der Leichenfeier Karls V. (lat. und ital.), Neapel 1559. Von seinen Briefen an P. Hoffmeister (s. d. Art.), Generalvicar der deutschen Augustiner, und an andere Augustiner sind einige gedruckt, unter Anderen bei N. Paulus, Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister, Freiburg i. Br. 1891. — Von den im Manuscript vorhandenen Werken dürften von Wichtigkeit sein: die Erklärung der Evangelien der Quadragesima; 67 Fragen betr. die Irrlehren der Zeit; drei Bücher über die Rechtfertigung des Menschen; eine Abhandlung über die Erbsünde; eine Abhandlung über die Gerechtigkeit und die christliche Freiheit; über die Bücher der heiligen Schrift; über die Sacramente im Allgemeinen und insbesondere über die Taufe, über die Firmung, über die Gnade, über den freien Willen, über die Vorherbestimmung; Verschiedenes über die Verhandlungen des Concils, über die Gegenstände, die unter Paul III. zu Trient und zu Bologna behandelt wurden; Abriß der Geschichte des Augustinerordens; Denkwürdigkeiten, die sich auf das Concil von Trient beziehen (lateinisch in der mediceischen Bibliothek). (Vgl. von den zahlreichen Schriftstellern, welche Seripando's gedenken, besonders Ossinger, Bibl. August., Ingolstad. 1768, 836 sqq.) [Pius Keller O. S. Aug.]

Serranus, Johann, s. Lambert, Franz.

Serry, Hyacinth, O. Pr., eifriger thomistischer [illegible] und Controversist, ward gegen Mitte des 17. Jahrhunderts zu Toulon geboren, wo sein Vater Ingenieur und kgl. Marinebeamter war. Anfangs ward er von seinen Eltern gleichfalls für die Marine bestimmt, aber nach einer gefahrvollen Reise verließ er den Seedienst und wandte sich den Studien zu. Nachdem er mit bestem Erfolge die Humaniora vollendet, trat er in den Dominicanerorden und setzte nach Ablauf des Noviciates unter der Leitung des großen Historikers Natalis Alexander (s. d. Art.) zu Paris seine Studien fort. Dort erwarb Serry die kritische Methode der Geschichtsforschung und die oft scharfe, aber treffende Ausdrucksweise, freilich auch die zuweilen etwas zu weit gehende Nachgiebigkeit gegen die damals in Frankreich übermächtige gallicanische Partei. Nach Ablauf der philosophischen und theologischen Studien begann Serry den Alumnen seines Ordens zu Paris Philosophie vorzutragen. Zu seinen Schülern zählte der spätere bekannte Historiker Hyac. von Graveson (s. d. Art.). Im J. 1686 berief ihn der Ordensgeneral nach Rom. Kaum dort angekommen, erhielt Serry bereits einen Ruf an die Universität von Pisa, um dort den Lehrstuhl der Theologie einzunehmen; man ließ ihn indessen in Rom nicht ziehen. Er ward nun Consultor der Indexcongregation, Theologe mehrerer Cardinäle und vorübergehend bevollmächtigter Geschäftsträger der Pariser Universität in Sachen der belgischen Bischöfe, die zum Theil eine feindliche Haltung gegen jene eingenommen hatten. Gegen Ende des Jahres 1696 kehrte Serry nach Paris zurück und empfing dort am 23. März 1697 die Doctorwürde. Nun erhielt er einen Ruf der Republik Venedig an die Universität Padua, dem er mit Erlaubniß seiner Oberen folgte. Dort blieb er bis zu seinem im J. 1738 erfolgten Tode. — Ueber Serry's Lehrthätigkeit sagt Jac. Facciolati in den Fasti Gymnasii Patavini, Patavii 1757, pars II, 255: „Kein Theologe hat in dieser Stadt weder zu unserer noch zu unserer Väter Zeiten in größerem Ruf gestanden." Serry besaß bei seinem reichen Wissen zugleich eine überaus fesselnde Vortragsweise und stand daher bei seinen Schülern in höchster Verehrung. Unter den etwa 50 von ihm verfaßten Abhandlungen sind mehrere von bedeutendem Umfang. Die sogen. chinesischen Riten (s. d. Art. Accommodationsstreit) fanden an ihm einen entschiedenen Gegner. Serry's Werke umfassen fast das ganze Gebiet der Theologie, die meisten aber sind der Vertheidigung der Gnadenlehre des hl. Thomas gewidmet. Sein Hauptwerk sind die Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae LL. IV, die pseudonym im J. 1700 zu Löwen erschienen. Er hatte sie durch mehrere kleinere Schriften gegen verschiedene Gegner zu vertheidigen, namentlich gegen Lovinus de Meyer, der sich in zuweilen sehr scharfen Ausdrücken gegen das Werk Serry's wandte und ihm historische Irrthümer nachzuweisen suchte. Deßhalb suchte sich Serry zu rechtfertigen in einer neuen Auflage der Historia, in welcher er in

einem neu hinzugefügten fünften Theile die Anschuldigungen seines Angreifers widerlegte, ohne jedoch hierdurch die Controverse zu beendigen. Ganz unrichtig ist, daß Serry seine Historia per Correctur dem Jansenisten Quesnel (s. d. Art.) gegeben habe. Der Typograph hatte ohne Wissen und Willen Serry's das Manuscript Quesnel vorgelegt, damit dieser ein Urtheil über die Absatzfähigkeit des Buches abgeben solle. Zur Correctur hätte Serry seine Arbeit Quesnel schon aus dem Grunde nicht übergeben, weil letzterer eine Gnadenlehre vertrat, die derjenigen Serry's geradezu entgegengesetzt ist. Ebenso ist es unrichtig, daß die Acten der Congregationes de auxiliis, wie sie von Thomas de Lemos (s. d. Art.) aufgeschrieben wurden und Serry als Quelle gedient haben, durch ein Decret der Congregatio indicis als unglaubwürdig bezeichnet worden seien. Das betreffende Decret ist nichts Anderes als die Erklärung, daß die verschiedenen bis dahin publicirten Acten als amtliche Ausgaben nicht zu betrachten seien, und daß somit niemand verpflichtet sei, ihnen Glauben beizumessen. Diese Erklärung thut aber der Glaubwürdigkeit der betreffenden Acten an sich in keiner Weise Eintrag. — Serry's Werke erschienen gesammelt in vier Foliobänden zu Lyon 1770. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 803 sqq.; Reusch, Index II, 1261; Hurter, Nomencl. lit. II, 2 ed., 1034 sqq.) [Paulus de Los O. Pr.]

Servatius, der hl., Bischof von Tongern, kennen nach den ältesten Handschriften, die über sein Leben berichten, aus ansehnlicher Familie und nur nach der Ueberlieferung der Maastrichter Kirche (Vet. Brev. eccl. S. Servatii, 13. Maji, lect. 6) in Armenien geboren. Die über ihn erhaltenen Biographien bieten wenig Zuverlässiges und sind nach dem Urtheile der Bollandisten und Tillemonts voller Fabeln. Nur für den letzten Theil seines Lebens geben alte, neuerdings wieder aufgefundene Handschriften (s. u.), welche theilweise bis in's 8. Jahrhundert zurückgehen, bessere Nachrichten, welche übrigens inhaltlich und zum Theil auch formell mit der betreffenden Erzählung bei Gregor von Tours (Hist. Franc. 2, 5) übereinstimmen. Zur Hauptsache ist daher unsere Kenntniß von des hl. Servatius erster Thätigkeit beschränkt auf die wenigen Notizen, welche der hl. Athanasius und Sulpicius Severus gelegentlich geben. Hiernach war der hl. Servatius auf dem Concil zu Sardica (343; s. d. Art.) zugegen (Athan. Apolog. c. Arian. n. 50), zugleich mit Euphrates (s. d. Art.) von Köln, den er 336 zu Trier in Gegenwart des hl. Athanasius zur Festhalten am katholischen Glauben ermahnt hatte. In der Sache des genannten Bischofs nahm er dann, wie die Acten ausweisen, an der Kölner Synode von 346 theil; im J. 350 befand er sich am Hofe des Kaisers Constantius, zu welchem ihn Magnentius mit einem andern gallischen Bischofe geschickt hatte. Auf dieser Reise berührte er auch Alexandrien und begrüßte den hl. Athanasius (Athan. Apol. ad Constant. n. 9). Zur Zeit, als Julian, der Vetter des Constantius, in Gallien gegen die von Osten anstürmenden Barbaren thätig war (seit 355), hielt sich Servatius nicht in seiner Diöcese auf. Im J. 359 war er auf der Synode von Rimini, wo er zu den eifrigsten Vertheidigern des orthodoxen Glaubens zählte (Sulp. Sev. H. Sacr. 2, 44). Aus seinem spätern Leben wird noch berichtet von einer Wallfahrt des Heiligen nach Rom (ad limina S. Petri). Die Legende erzählt nämlich (s. Greg. Tur. Hist. Franc. 2, 5), damals habe sich in Gallien das Gerücht von einem bevorstehenden Hunneneinfall verbreitet. Servatius habe Gott um Abwendung der drohenden Gefahr gebeten und sei, um eher Erhörung zu finden, nach Rom zum Grabe des Apostelfürsten gewallfahrtet; da sei ihm durch den hl. Petrus mitgetheilt worden, daß der Einfall der Hunnen in Gallien wegen der Sünden des Volkes unabänderlicher Rathschluß Gottes sei; doch solle Servatius selbst das Unglück nicht mehr erleben; er möge eilig zurückkehren und sich auf den Tod vorbereiten. Da bei Gregor von Tours von „Hunnen" die Rede ist und Attila's Truppen erst 70 Jahre später nach Gallien kamen, so hat man wohl die obige Erzählung auf einen zweiten Bischof Servatius bezogen. Indessen liegen dazu keine Gründe vor, wenn man den ganzen Vorgang als von Servatius vorausgesehen, aber nicht sofort eingetreten betrachtet, oder besser mit Kurth annimmt, daß in der Legende eine Verwechslung der bekannteren Hunnen mit den mehr vergessenen Vandalen (Zerstörung Tongerns durch dieselben 406) untergelaufen sei (s. G. Kurth, Le Pseudo-Aravatius, in d. Anal. Boll. XVI [1897], 164 sqq., gegen Arndt u. Krusch, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Merov. I, 66. 790, bezw. Krusch, ib. III, 83, welche der Lesart Aravatius statt Servatius den Vorzug gaben und annahmen, die Erzählungen Gregors bezögen sich nicht auf Servatius, sondern auf einen Bischof Aravatius um die Mitte des 5. Jahrhunderts, der später mit Servatius verwechselt worden sei). Der hl. Servatius starb zu Maastricht, nach der dortigen Tradition am 13. Mai 384. Sein Grab wurde nach Gregor von Tours (De gloria conf. c. 71 [al. 72]) nie vom Schnee bedeckt (vgl. Martyr. Rom. 13. Maji). Bischof Monulph ließ 562 die Reliquien in die von ihm erbaute prächtige Kirche des hl. Servatius überbringen; eine Erhebung derselben fand am 7. Juni 726 durch den hl. Hubertus statt. Bei der Belagerung Maastrichts 1579 wurde ein großer Theil der Reliquien des hl. Servatius geraubt und ging verloren. (Vgl. AA. SS. Boll. Maji III, 209 sqq.; Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 85 sqq.; Analecta Boll. I [1882], 89 sqq.; Proost, S. Servais, Paris 1891. Ueber die oben erwähnten neu aufgefundenen Handschriften s. Anal. Boll. I, 85; G. Kurth, Deux biogra-

phies inédites de S. Servais, Liège 1881; Le même, Nouvell. recherches, sur S. Servais, Liège 1884 [vgl. dazu auch Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Merov. III, 85 sqq.]. Sonstige Literatur verzeichnen Chevalier, Rép. und Suppl. s. v., sowie Potthast, Bibl. hist. II, 2. Aufl., 1570 f.) [Alberdingk Thijm.]

Servatus Lupus, s. Lupus VIII, 301.

Servet (Servetо, Servede), Michael, Antitrinitarier, der sich auf seinen Schriften nach seiner Mutter, einer Französin, auch Reves und nach dem catalonischen Dorfe Villanova, dem Stammsitze seiner Familie, Villanovanus nannte, wurde 1511 (1509) zu Tudela in Aragonien geboren. Seine ersten Studien machte er in Saragossa; 1525 trat er als Amanuensis in den Dienst des kaiserlichen Hofgeistlichen Juan de Quintana und kam als Begleiter desselben 1528 nach Toulouse, wo er der Jurisprudenz, zugleich aber dem Studium der heiligen Schrift sich widmete. Mit Quintana wohnte Servet 1530 der Krönung Karls V. in Bologna und hernach dem Reichstage von Augsburg bei. Im Herbste jenes Jahres begab er sich nach Basel, wo er mit Oecolampadius über seine theologische Ansicht verhandelte, dann nach Straßburg, wo er mit Butzer und Capito verkehrte. Bereits im J. 1531 trat er, zwanzig- oder zweiundzwanzigjährig, mit seiner antitrinitarischen Lehre literarisch hervor, indem er in Hagenau die Schrift De trinitatis erroribus libri septem veröffentlichte. Dieselbe besteht aus mehreren Studien. Das erste Buch ist wohl noch in Toulouse entstanden. Die anderen Bücher wurden in Basel und Straßburg verfaßt und durch den Verkehr mit den dortigen Reformatoren angeregt; die beiden letzten enthalten eine Vertheidigung gegen die Einwürfe, welche letztere gegen seine Lehre erhoben. Bei dem jugendlichen Alter des Verfassers ist keine ganz einheitliche und abgeschlossene Anschauung zu erwarten. Die kirchliche Trinitätslehre wird zwar durchweg verworfen. Christus ist für Servet wesentlich Mensch, wenn auch zugleich Sohn Gottes, weil durch die Kraft Gottes aus Maria geboren, und Gott, weil mit der Gnade Gottes erfüllt und der Fülle der Gottheit theilhaftig geworden; der heilige Geist ist nach ihm eine Dispositon, Kraft und Gnade Gottes, eine Wirkung oder Bewegung. Allmälig aber suchte Servet das höhere Moment in Christus mehr zur Geltung zu bringen und dem kirchlichen Sprachgebrauche sich mehr anzubequemen, verirrte sich dabei jedoch in den Gedankenkreis des Pantheismus. Er lehrt schließlich auch eine Trinität, freilich nur in der Offenbarung. Das Wort Gottes, der Inbegriff der Ideen aller Dinge, ursprünglich von Gott nicht verschieden, sei bei der Weltschöpfung als deren Ursache verschieden von Gott aufgetreten, dann in den Propheten und Heiligen des Alten Bundes erschienen und endlich in Christus Fleisch geworden. Trotzdem erschien das Werk den Reformatoren als ein Greuel. Oecolampadius forderte Widerruf, und um ihn zu befriedigen, veröffentlichte Servet 1532 zu Hagenau Dialogorum de trinitate libri duo; de justitia regni Christi capitula quattuor. Er geht hier in der Würdigung Christi wieder etwas weiter. Sein Fleisch sei zwar durchaus vom Leibe und Geblüte Maria's, aber doch auch durchaus himmlisch, der Mensch Jesus Gottes Fleisch und Blut. Auf der Rückseite des Titelblattes erklärt er auch: Quae nuper contra receptam de trinitate sententiam septem libris scripsi, omnia nunc, candide lector, retracto. Da er aber beifügt: Non quia falsa sint, sed quia imperfecta et tanquam a parvulo parvulis scripta etc., so bestand er mehr auf seiner Anschauung, als er sie widerrief. Zudem gab er derselben in der Schrift einen neuen, wenn auch mildern Ausdruck, und so mochte ihm bei der Erfahrung, die er gemacht, der weitere Aufenthalt in Deutschland, für einige Zeit auch die Beschäftigung mit der Theologie, verleidet sein. Er begab sich wenigstens unter dem Namen Villanovanus nach Paris, um dem Studium der Medicin sich zu widmen. Von dort ging er 1534 nach Lyon, wo er als Corrector für die Trechsel'sche Druckerei Dienste leistete und 1535 die Geographie des Ptolemäus herausgab. Bald aber nahm er seine medicinischen Studien wieder auf, und nicht ohne Erfolg: er verfaßte 1537 die Schrift Syruporum universa ratio, erwarb 1538 den medicinischen Doctorgrad, entdeckte auch den Kreislauf des Blutes. Als ihm aber seine Ansicht über die gerichtliche Bedeutung der Astrologie Verfolgung zuzog, wandte er sich nach Charlieu im südlichen Frankreich und ließ sich 1540 in Vienne nieder, wo der Erzbischof Paulmier, der seine Vorträge in Paris gehört hatte, sich seiner freundlich annahm. Servet widmete sich nun dem ärztlichen Berufe, blieb aber literarisch thätig. Er veranstaltete 1541 eine zweite Ausgabe des Ptolemäus und 1542 eine neue Ausgabe der lateinischen Bibelübersetzung von Santes Pagnino (s. d. Art.). Zugleich beschäftigten ihn auch wieder theologische Fragen, und es entstand allmälig sein Hauptwerk, in dem er eine Wiederherstellung des nach ihm bereits zur Zeit der alten ökumenischen Concilien seinem ursprünglichen Wesen entfremdeten Christenthums unternimmt. Er correspondirte darüber in den Jahren 1545 und 1546 mit Calvin, und obwohl er bei ihm und anderen protestantischen Predigern auf Widerspruch stieß, beharrte er doch bei seinem Plane. Das Werk erschien (in Vienne) zu Anfang des Jahres 1553 unter dem Titel: Christianismi restitutio. Totius ecclesiae apostolicae ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi et coenae Domini manducationis. Restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo. MDLIII. Der Druckort ist nicht

angegeben; ebenso fehlt der Name des Auctors, der aber am Schluß mit den Buchstaben M. S. V. angedeutet ist. Das Werk, von dem nur sehr wenige Exemplare (vielleicht nur die zwei in den Bibliotheken von Paris und Wien befindlichen) erhalten sind, das aber 1790 zu Nürnberg durch Murr und im ersten Drittel durch Maad in London 1723 neu herausgegeben worden ist, stellt sich als neue und erweiterte Auflage der früheren Schriften Servets dar. Diese stehen, umgearbeitet, theils erweitert theils verkürzt, auch systematischer geordnet und einheitlicher gestaltet, an erster Stelle, und es folgen die Abhandlungen De circumcisione, De ministeriis ecclesiae, praedicatione, baptismo et coena Domini, De regeneratione, Epistolae triginta ad Calvinum, Signa sexaginta regni Antichristi et revelatio ejus jam nunc praesens, De mysteriis trinitatis et veterum disciplina ad Ph. Melanchthonem et ejus collegas apologia. Servet suchte seine Auctorschaft zu verbergen; das Werk wurde auch nicht an dem Druckort verbreitet, sondern sofort nach Lyon, Genf und Frankfurt versandt. Die Auctorschaft konnte aber den Reformatoren, mit denen Servet über die Trinitätslehre verhandelt und die seine früheren Schriften gelesen hatten, nicht unbekannt bleiben. Calvin, der durch den ihm befreundeten Buchhändler Frellon in Lyon eines der ersten Exemplare des Werkes erhielt, war auch sofort zum Einschreiten entschlossen, und es bestimmte ihn dabei wohl in erster Linie die Sorge für den Glauben, zu einem großen Theil aber auch persönliche Leidenschaft, da er in dem Werke sich angegriffen fand. Am 26. Februar 1553 schrieb der in Genf lebende und zum Protestantismus übergetretene Wilhelm Trie aus Lyon einen von Calvin dictirten Brief an seinen katholischen Verwandten Anton Arneys in der Heimat, in dem bemerkt war: obwohl in Sachen der Religion in Genf größere Freiheit herrsche als in Frankreich, so dulde man doch keine Gotteslästerung, während man dort einen Häretiker dulde, der überall verdiene, verbrannt zu werden, da er die Trinität einen Cerberus und ein höllisches Ungeheuer nenne, den Spanier, der Michael Servet heiße, jetzt aber als Arzt sich Villeneuve nenne. Die Denuntiation, zu deren Beglaubigung einige Blätter aus der Restitutio beigegeben wurden, konnte, da sie in Form einer Anklage gegen die katholische Kirche gekleidet war, nicht verfehlen, sich wirksam zu erweisen. Der Empfänger des Briefes erstattete sofort Anzeige. Servet und der Drucker Balthasar Arnollet wurden in Untersuchung gezogen. Da das erste Verhör zu keinem Ergebniß führte, beschloß der Inquisitor Ory, durch Arneys sich das ganze Exemplar der Restitutio von Genf zu beschaffen. Calvin leistete ihm aber noch stärkere Beihilfe; er schickte durch Trie eine Reihe von Briefen, welche ihm von Servet zugegangen und jetzt in der Restitutio gedruckt waren, und machte so ein weiteres Läugnen und weitere Ausflüchte unmöglich. Servet wurde gefangen genommen und erkannte nach einigem Zögern die Briefe als von ihm herrührend an. Um sich aber dem ihm nun drohenden Schicksal zu entziehen, ergriff er in der Frühe des 7. April, zwei Tage nach seiner Verhaftung, die Flucht. Der Kerkermeister ermöglichte ihm, mit Absicht oder durch Sorglosigkeit, das Entkommen. Der Prozeß nahm seinen Fortgang; Servet wurde am 17. Juni zum Feuertode verurtheilt, das Urtheil einstweilen an seinem Bilde vollstreckt und zugleich seine Bücher verbrannt. Wohin sich der Flüchtige begeben wollte, ist nicht sicher. Thatsächlich erscheint er drei Monate nach seinem Entweichen an der Grenze der Schweiz. Am 17. Juli kam er nach Genf, und wie er in seinem Prozeß selbst erklärte, wollte er am andern Tage die Reise nach Zürich fortsetzen. Sein Aufenthalt verlängerte sich aber aus unbekannten Gründen, und als er durch die Späher Calvins entdeckt wurde, veranlaßte dieser am 13. August seine Verhaftung. Sofort wurde auch die Einleitung zum Prozeß getroffen. Calvin ließ durch seinen Secretär Anklage erheben, indem er 38 Artikel gegen Servet aufstellte. Die Hauptpunkte lauten auf Läugnung der Trinität und der Gottheit Christi, sowie auf Pantheismus. Auch die Kindertaufe, welche Servet in seiner letzten Schrift gleichfalls bekämpft hatte, kam zur Sprache, und der Punkt war wegen seiner Beziehung zu den Wiedertäufern nicht ungefährlich. Der Ausgang konnte nicht zweifelhaft sein. Die Irrlehre Servets verdiente nach allgemeiner Anschauung den Tod, und Calvin bot Alles auf, den Irrlehrer und Gegner unschädlich zu machen. Schon im Februar 1546, als Servet brieflich über seine Lehre mit ihm verhandelte und zuletzt selbst nach Genf kommen wollte, schrieb der „Reformator" an Farel, er werde, falls Servet komme und seine Auctorität es vermöge, ihn nicht lebend weggehen lassen. Die Gesinnung hielt noch an. Am 20. August 1553 schrieb Calvin wieder an Farel, er hoffe, das Urtheil werde auf Tod lauten. Der Prozeß dauerte drei Monate. Da der Libertiner Berthelier dem Angeklagten seinen Beistand leisten zu wollen schien, trat Calvin schon am 17. August persönlich in den Kampf ein, und es kam zwischen den beiden Gegnern zu einem heftigen Zusammenstoß. Ein tragischer Ausgang schien immer wahrscheinlicher zu werden, und der Rath beschloß, Erkundigungen in Vienne einzuziehen und Bern, Basel, Zürich und Schaffhausen von dem Fall in Kenntniß zu setzen. Die Antwort von Vienne lief am 31. August ein, und indem das dortige Urtheil mitgetheilt wurde, verlangte man zugleich die Auslieferung des Verurtheilten. Darauf ging aber der Rath nicht ein. Auch Servet zog, als er darüber befragt wurde, selbstverständlich das Gericht in Genf dem Tode in Vienne vor. Die Verhandlungen zogen sich weiter hin, und am 19. September beschloß man, die Acten des Prozesses an die genannten vier Städte zu schicken und sowohl die Geistlichen

als den Rath derselben um ein Gutachten zu ersuchen. Die Antworten beider Theile, wenn auch die des Rathes in etwas zurückhaltenderer Fassung, lauteten alle auf Schuld und strenge Gegenwehr, die der Theologen Basels auch ausdrücklich auf Tod. Mit diesen Erklärungen war das Schicksal Servets vollends entschieden. Nur ein Widerruf konnte wenigstens das Aeußerste abwenden. Dazu wollte er sich aber nicht verstehen. Die Richtigkeit seiner Lehre stand ihm nicht weniger fest als Calvins Lehre diesem, und ehrliche Ueberzeugung ist ihm nicht abzusprechen, wie man auch sonst über seine Anschauung denken mag. Das Urtheil wurde am 26. October gesprochen; am 27. October folgte die Vollstreckung. Farel, den Calvin aus Lausanne herbeigerufen, um den Unglücklichen auf dem letzten Gange zu begleiten, gab sich alle Mühe, einen Widerruf zu erzielen. Es war vergeblich; Servet blieb auch beharrlich, als man ihm vor Abführung zur Richtstätte die Sentenz verkündigte, und als Farel auf die Bitte, durch das Schwert, nicht durch das Feuer sterben zu dürfen, erklärte, die Gnade werde ihm nur zu Theil werden, wenn er seine Schuld gestehe und Reue zeige. Auf dem Wege zur Richtstätte rief er: „O Gott, rette meine Seele! O Jesus, Sohn des ewigen Gottes, habe Erbarmen mit mir!" Farel ermahnte ihn am Scheiterhaufen, Jesus Christus nicht mehr als Sohn des ewigen Gottes, sondern als ewigen Sohn Gottes anzurufen; der Verurtheilte verweigerte es aber, weil deßwegen, weil er darin einen Widerruf erkannte. Als er den Scheiterhaufen entzündet sah, stieß er einen herzzerreißenden Schrei aus. Die Qual dauerte eine halbe Stunde. Es ging das Gerücht, Calvin habe, hinter einem Fenster verborgen, an dem martervollen Schauspiele sein Auge geweidet. Ein sicheres Zeugniß liegt dafür nicht vor; das Gerücht ist aber nicht unglaublich. Jedenfalls läßt der Haß, mit dem der „Reformator" auch nach dem Tode verfolgte, die Sage begreiflich erscheinen. Er deutete die Heilung, die der Unglückliche im Tode zeigte, Zurückweisung zu dessen Ungunsten; daß Servet heute ist ihm Beweis, daß derselbe seine Irrlehren nicht mehr glaubt. Vgl. Actes du procès de M. Servet 1553, im Corpus Reformatorum XXXVI. Brunsvigae 1870. 721 ss.; Mosheim, Unparteiische Vorrede einer vollständigen und unparteiischen Kirchengesch. Helmstedt 1748; Saisset, M. Servet, sa doctrine et sa vie, in der Revue des deux mondes XXI [1848], 555 ss.; Pünjer, De M. Serveti doctrina. Jenae 1876; Willis, Servetus and Calvin. London 1877; eine große Anzahl von Abhandlungen und Schriften Schmidt's siehe bei Strauß, Servet's Restitution und Zeugniß in der Zeitschrift für wiss. Theologie 1878, 141 ff.; Das Literarische Centralblatt 1876—1878 (Bibl. Strauß, Servet's Heilslehre, Taufe und Antitrinität in den Theol. Studien und Kritiken 1881, 279 ff.; Strauß, Servet's antitrinitarische Bestrebungen, in den Jahrbüchern f. prot. Theologie 1881, 284 ff.; Thomas von Aquin der Lehrer M. Servets, in der Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie 1892, 220 ff. 1893, 171 ff., 1894, 261 ff.) [v. Funk.]

Servi S. Mariae matris Christi nannten sich die Mitglieder eines nicht mit den Serviten (s. d. Art.) zu verwechselnden Ordens, der im J. 1257 zu Marseille entstand und vom Bischofe dieser Stadt auf päpstliche Anweisung vom 26. September 1257 „eine der approbirten Regeln" erhalten sollte; der Bischof gab dem Orden daraufhin die Augustinerregel und Papst Clemens IV. approbirte denselben am 13. Mai 1266. Zu Paris, woselbst diese Diener der Mutter Gottes schon 1258 ein Haus errichteten, nannte man sie wegen ihrer Ordenstracht „Weißmäntel" (Blancs-Manteaux). Schon bald aber machte das Decret des Concils von Lyon 1274 (c. un. in VI 3, 17), dem neuen Orden ein Ende. Das Kloster in Paris wurde den Wilhelmiten (s. d. Art.) überwiesen (1298) und den „Weißmänteln" aufgegeben, zu jenen überzutreten oder das Kloster zu verlassen. (Vgl. Helyot-Migne, Dict. des ordres relig. I. Paris 1847. 507 s.) [A. Eßer.]

Serviten (officiell Ordo Servorum B. M. V.), religiöser Orden, dessen Gründung nach den Worten Leo's XIII. in der Heiligsprechungsbulle der sieben heiligen Väter und nach früheren Erklärungen Roms der seligsten Jungfrau selbst zugeschrieben werden muß, entstand zu Florenz im J. 1240. Sieben vornehme Männer, Bonfilius Monaldi, Joh. di Bonagiunta (Bonajunta), Benedetto dell' Antella (Manettus), Bartolomeo degli Amidei (Amideus), Ricovero di Uguccione (Hugo), Gherardino di Sostegno (Sostenes) und Alexius Falconieri, zogen sich einer am Feste Mariä Himmelfahrt 1233 gehabten Vision zufolge nach Camerzia bei Florenz und später auf den Monte Senario (4 Stunden von Florenz) zurück. Durch eine Erscheinung der seligsten Jungfrau wurden sie dort gegen ihre ursprüngliche Intention bestimmt, einen Orden zur Beförderung der Andacht zu den Schmerzen Mariä zu stiften; derselbe sollte nach der Regel des hl. Augustinus leben, ein schwarzes Kleid (Scapulier) tragen und „Orden der Diener Mariä" heißen. Der damalige Bischof von Florenz, Ardingho Trotti, aus der Familie Foraboschi, ward ihr Gönner und erlaubte ihnen auch in der Stadt selbst eine Niederlassung, aus welcher sich das nachmals so berühmte Kloster S. Annunziata entwickelte. Schon 1243 erhielt der Orden eine Niederlassung zu Siena und zu Pistoja, im folgenden Jahre auch zu Arezzo. Doch schien sein Bestand ihnen bald in Frage gestellt zu sein, da gegen die Verordnungen des vierten Lateranconcils 1215 (cum ex eo) vom ersten Concil von Lyon 1245, welche die Gründung neuer Orden untersagten, schwer gesündigt wurden. Nur die Bemühungen des Dominikaners Petrus Martyr (s. d. Art.), einzelne neue Bestätigung des Ordens gleich-

kommende päpstliche Erlasse, besonders von Alexander IV. (26. Mai 1255), vor Allem aber das Ansehen des fünften Ordensgenerals, S. Philippus Benitius (s. d. Art.), der nach dem Tode Clemens' IV. 1268 nur durch die Flucht sich der Wahl zum Papste entzogen hatte, retteten die Serviten vor der Aufhebung ihres Ordens. Nach dem Tode des hl. Philippus (1285) erhoben sich die Stürme auf's Neue; einzelne Bischöfe verboten die Aufnahme der Novizen, die Abhaltung des Gottesdienstes u. s. w., und so geschah es, daß um 1288 von der großen Zahl der Mitglieder (es sollen deren gegen 10000 gewesen sein) fast der dritte Theil den Orden in der Meinung, derselbe bestehe nicht mit Recht, verließ und entweder in andere Orden eintrat oder als Einsiedler lebte. Die Wirren legten sich allmälig, als Papst Nicolaus IV. einige Conventе unter den Schutz des apostolischen Stuhles nahm. Papst Benedict XI. endlich ertheilte dem Orden die förmliche kirchliche Bestätigung durch die Bulle Dum levamus vom 11. Februar 1304. Nun verbreiteten sich die Serviten rasch, besonders in Italien, wo sie sich in elf Provinzen gliederten. Zu Rom erhielten sie 1369 die Collegiatkirche S. Marcello (am Corso), wo bald der Ordensgeneral seinen Sitz aufschlug; ein zweites Kloster in Rom (S. Maria in Via) besitzen sie seit 1563. Von verschiedenen Päpsten erhielten sie große Privilegien, besonders von Innocenz VIII. (Mare magnum) 1487; Martin V. zählte sie den Mendicanten bei; Urban VIII. bestimmte sie als Beichtväter des päpstlichen Hofes (familiae pontificiae); zweimal im Jahre, nämlich am Feste der Epiphanie und am Passionssonntage, sollte ihr Generalprocurator in der päpstlichen Kapelle predigen u. s. w. Im J. 1411 theilten sich die Serviten in zwei Zweige, in sogen. Observanten und Conventualen. P. Anton von Siena begann nämlich im neu restaurirten Kloster des Monte Senario eine Reform („Congregation"), deren Constitutionen von Eugen IV. bestätigt wurden. Der Eintritt des Bischofs von Bitetto, Anton Jacobi, verschaffte derselben bedeutendes Ansehen, und sie verbreitete sich rasch, besonders in Oberitalien, wo sie unter Anderem das dem Aussterben nahe Chorherrenstift San Alessandro in Brescia (1431) und das berühmte Sanctuarium Monte Berico bei Vicenza (1435) erhielt. Die Congregation des Monte Senario hatte einen eigenen Generalvicar; die wiederholt gemachten Versuche, ganz selbständig zu werden, mißlangen. Dieses Bestrebens wegen, und wohl auch, weil die Observanten selbst wieder in mehrere Zweige sich theilten, vereinigte Pius V. 1570 sämmtliche Zweige wieder zu einem Ganzen, was zuerst in Venedig und dann allmälig auch in den übrigen Klöstern durchgeführt wurde. — Ein anderer Zweig der Serviten waren die Eremiten (Barfüßer) des Berges Senario. Ihr Urheber ist Bernhardin von Riccio im. Er hatte bei den Camaldulensern das Eremitleben kennen gelernt und dasselbe mit Erlaubniß Clemens' VIII. und des Generals Lälius 1593 unter den Serviten des genannten Klosters eingeführt. Paul V. schenkte diesen Eremiten große Aufmerksamkeit und Begünstigungen. Die Barfüßer zeichneten sich durch Strenge der klösterlichen Zucht, durch Frömmigkeit und außerordentliche Bußübungen aus. Der Genuß von Fleischspeisen war das ganze Jahr untersagt, das Chorgebet um Mitternacht dauerte zwei Stunden. Sie hatten in Italien mehrere Niederlassungen, so zu Cibona, Monte Saxano, St. Georg bei Ajola. Aus ihnen ging die spätere deutsche Observanz hervor (s. u.), während sie selbst den Neuerungen des Großherzogs Leopold von Toscana (1778) erlagen. Der Hauptstamm des Ordens blühte vorzüglich in Italien, und wenn auch seine Wirksamkeit dem demüthigen Geiste des Ordens gemäß vielfach ohne Geräusch und Aufsehen blieb, so zählte er doch viele durch Wissenschaft und Kunst hochberühmte Männer, welche auch Lehrstühle an Akademien und Universitäten (besonders z. B. zu Pisa beinahe stabil) einnahmen. Spörr (s. u.) führt in seinen „Lebensbildern" 400 Männer des Ordens an, die nicht bloß als Zierden monastischen Lebens durch Heiligkeit und als Spiegel des Eifers in der Seelsorge und auf der Kanzel, sondern auch als Gelehrte, als Männer der Wissenschaft und Kunst sich auszeichneten. War auch Heinrich von Gent (s. d. Art.) nicht Mitglied des Ordens, wie man früher allgemein annahm, so hat sich doch der Orden durch die Herausgabe und durch Commentare seiner Werke viele Verdienste erworben. Von Serviten, die als Theologen oder Philosophen einen Namen haben, seien erwähnt: P. Johannes a Fonte Almati (14. Jahrhundert), Alex. Bolano (gest. 1431), Andreas Ziani (gest. 1423), der auch in Tübingen Philosophie tradirte, Ambrosius Spiera (gest. 1454), Augustin Bonnucci (gest. 1553), der auf dem Concil von Trient hervorragte, Philipp Ferrari (gest. 1626), Gerald Baldi (gest. 1660), genannt theologus eminens, Angelo Canali (im 18. Jahrh.) und Constantin Battini (gest. 1832), dessen sechsbändige Dogmatik sehr geschätzt wird, u. A. Die Principien des entarteten Sarpi (s. d. Art.) fanden natürlich im Orden keinen weitern Anklang; im Gegentheile verfaßte der General Anton Vivolus mit fünf anderen Theologen des Ordens 1607 eine Polemik gegen jenen. Berühmte Künstler waren u. A. Arfen. Mascagni (gest. 1634), von dem z. B. die früheren Fresken des Salzburger Domes herrührten; Alexander Mellino (gest. 1557), von Leo X. zum Chormeister der vaticanischen Kapelle ernannt; Joh. Vinc. Casali (gest. 1500), Hofbaumeister des Herzogs von Medici und Erbauer der Rennbahn und des Königshafens zu Neapel.

Zu Ende des vorigen Jahrhunderts fanden sich in Italien zehn Provinzen des Servitenordens, welche durch die seitdem sich wiederholt erhebenden Revolutionen und Kirchenstürme gegenwärtig auf vier, nämlich die toscanische, römische, picenische

und piemontesische, zusammengeschmolzen sind. Dazu kommen noch einige unmittelbar unter dem Ordensgeneral stehende Klöster. Im Ganzen gibt es in Italien etwa 40 Klöster des Ordens. — In Frankreich fanden die Serviten, begünstigt vom hl. Ludwig IX., schon zur Zeit der heiligen Stifter Eingang. Ihr Kloster zu Paris zählte bald viele ausgezeichnete Gelehrte unter seinen Bewohnern, z. B. Clemens Brunacci, Prior 1309, einen der 50 Doctoren, welche die Lehre des Raimund Lullus (s. d. Art.) prüften und approbirten. Die Blütezeit des Ordens in diesem Lande währte jedoch nicht lange. Die französischen Serviten verstrickten sich in das Schisma für Clemens VII. gegen Urban VI. und erschienen seit 1380 nicht mehr zum Generalcapitel. Sie schmolzen immer mehr zusammen und traten 1631 ihr letztes Haus in Paris an die Carmeliten ab. Glücklicher war der Orden in Südfrankreich; dort blühte die sogen. Prov. Narbonensis mit einer ziemlichen Anzahl von Klöstern, deren bedeutendstes in Marseille sich befand. Zur Zeit der schrecklichen Pest (1720; s. d. Art. Marseille) wurden in dieser Stadt alle Ordensglieder bis auf zwei als Opfer der Nächstenliebe hinweggerafft, und auch in den übrigen Klöstern der Provinz fielen die meisten dieser Krankheit anheim, so daß 1740 im Ganzen nur mehr 20 Priester übrig waren. Da Ludwig XV. ihnen verbot, Novizen aufzunehmen, waren sie dem Aussterben preisgegeben, und im Jahre 1770 wurden ihre Güter, nachdem den noch Uebrigen, von denen der jüngste 55 Jahre zählte, eine Pension ausgeworfen worden war, anderen kirchlichen Fonds incorporirt. Im J. 1877 versuchten die Serviten in Vaucouleurs sich niederzulassen, mußten aber schon 1879 als nicht autorisirt wieder abziehen. Dafür haben sie eine vielversprechende Niederlassung in Brüssel errichtet. — In Spanien wurde der Servitenorden unter dem zweiten Ordensgeneral, Anton Manucci, 1373 durch den apostolischen Prediger P. Lucas de Prato eingeführt und zählte bald sowohl in Spanien als in Portugal je sechs Klöster. Um aber bei dem bald darauf entstandenen großen abendländischen Schisma nicht auch in Gefahr zu kommen, dem Papste die anzubringen wie die französischen Ordensgenossen, kehrten die Serviten sämmtlich nach Italien zurück. Erst 1577 wurde durch den von den Jesuiten zu den Serviten übergetretenen P. Emmanuel Lucena der Orden in Spanien und in Portugal wieder eingeführt und auf dem Generalcapitel 1603 eine eigene Ordensprovinz, der span. genannte, errichtet. Eine große Bereicherung erhielt das 1606 gegründete Kloster zu Somo[illegible]. Der Orden zählte in Spanien bis zur Aufhebung im J. 1835: 10 Klöster mit 257 Mönchen, welche damals aufgehoben und es blieben nur noch [illegible] Klöster. Es ist jedoch die Wiederherstellung des Klosters in Somosierra nicht ausgeschlossen. In England war der Orden vor der Reformation verbreitet; erst in einem Jahrhundert war es vorbehalten, demselben dort Eingang zu verschaffen, indem 1864 in London und später zu Bognor und Fordingsbridge Klöster gegründet wurden. Von England aus wurde 1870 das Kloster zu Menasha in Nordamerika gegründet, welches später nach Chicago übertragen wurde. Ein zweites Kloster in dieser Stadt, speciell zur Pastoration der Italiener, sowie ein drittes in der Nähe von Milwaukee, folgten bald der erstgenannten Stiftung. — In der ersten Zeit des Ordens treffen wir auch Spuren einer griechischen Provinz. Dieselbe scheint jedoch der Türkeneinfälle wegen gegen das Ende des 15. Jahrhunderts dem Erlöschen nahe gewesen zu sein. Im Jahre 1488 sandte General Alabanti P. Berth. Novella nach Kreta, um die zerstreuten Religiosen im wiederhergestellten St. Paulskloster zu vereinigen. Unter General Hieronymus Amidei (1523—1535) finden wir P. Basilius, Prior von Kreta und Vic. Gen. per Graeciam. Bald darauf jedoch verschwindet der Orden wieder in jenen Gegenden, welche fast ganz in die Hände der Moslim gekommen waren. — Auch nach dem fernen Orient hatte der hl. Philippus Benitius Ordensglieder gesandt, welche in der Tatarei und in Indien eine gesegnete Wirksamkeit entfalteten. Unter den Martyrern, welche der Orden in jenen Ländern zählte, sind besonders berühmt Pyritheus Malfezzi, Clemens, Cornelius (gest. 1408) und Benincasa Rappaciolli (enthauptet 1416). Leider fehlen andere Nachrichten über die Ordensentfaltung daselbst. Nur soviel ist sicher, daß 1536 ein P. Anastasius von Indien zum Generalcapitel erschien und von Paul III. einige Aenderungen der Ordensconstitutionen für jene Gegenden sich erbat. Auch noch 1600, gelegentlich des großen Jubiläums, kamen von dorther Ordensmänner nach Rom und Florenz, wo sie sich angelegentlich um das Geburtshaus des hl. Philippus Benitius erkundigten. Seitdem hat sich jede Spur verloren; wahrscheinlich sind sämmtliche Niederlassungen in den sich wiederholenden Stürmen und Verfolgungen zu Grunde gegangen. Als Missionare sind noch zu nennen P. Dominicus Fabri und P. Sebastianus Viti, welche Anfangs des 18. Jahrhunderts in Java, P. Angelus Alipranbi und P. Hieronymus, welche in Afrika den Glauben verbreiteten. — Nach Deutschland endlich kamen die Serviten (Tumbenser genannt) durch die zwei heiligen Stifter Sebastian und Ugucrio sowie durch den [illegible] Bald findet sich eine Reihe von Niederlassungen, von denen [illegible] St. Maria zu Annaberg [illegible] nach Cöln übertragen), Hochheim [illegible], Nordhausen [illegible] Hildesheim [illegible] Erfurt 1311, Rittersdorf [illegible] Soest [illegible] Aschaffenburg [illegible] 1350, Bozen [illegible] Bad Tarasp 1351, Klausen [illegible] 1353,

Stromberg 1486, Marienthal bei Schönthal (Bayern) 1486, Germersheim (Bayern) 1486, Radeburg (Sachsen) und Großenheim (Sachsen) 1318. Da diese Klöster fast alle sich in denjenigen Ländern befanden, in denen die „Reformation" am ärgsten hauste, ist es kein Wunder, daß sie sämmtlich untergingen. Im J. 1548 erscheinen die deutschen Serviten beim Generalcapitel noch vertreten, aber 1586 war in Deutschland nach den Ordensannalen „ager servitanus exsiccatus". Doch der Herr sorgte für die Wiederbelebung des Ordens in Deutschland. Die Wittwe des Erzherzogs Ferdinand von Tirol, Anna Katharina, wurde in Innsbruck gelegentlich der Durchreise des P. Felini von Cremona mit dem Orden bekannt und beschloß, denselben in Deutschland wieder einzuführen, und zwar zunächst den weiblichen Zweig desselben in einem Doppelkloster zu Innsbruck, welches sowohl die eigentlichen Servitinnen (sogen. versperrtes Kloster) als auch die Tertiarierinnen (sogen. Regelhaus) aufnahm; sie selbst mit ihrer Tochter Maria trat in das Kloster ein. Nachdem ihr Beichtvater, der Kapuziner Nicolaus Barchi, mit päpstlicher Dispense 1611 zu den Serviten übergetreten war, legte sie 1614 in genannter Stadt auch den Grund zu einem Männerkloster des Ordens; dasselbe bezogen zunächst fünf Priester und drei Brüder aus der Provinz Mantua, die aber bald auf Wunsch der Erzherzogin von drei Priestern und einem Bruder der strengen Observanz des Monte Senario abgelöst wurden. Da diese die neue Niederlassung größtentheils nach den Statuten ihres Mutterklosters regelten, entstand die noch heute bestehende Verschiedenheit im Aeußern zwischen den italienischen und den deutschen Serviten, indem diese den Bart stehen lassen und auch einen etwas von den ersteren verschiedenen Habit tragen. Im J. 1617 wurden die ersten deutschen Novizen eingekleidet, und 1621 erhielten die Serviten schon die erste Filiale am Wallfahrtsorte Waldraft; im J. 1626 richtete auch Papst Urban VIII. an Kaiser Ferdinand II. ein Schreiben, worin er ihn zur Wiedereinführung des einst in Deutschland blühenden Ordens ermunterte. Die Folge davon war die Errichtung des Klosters St. Michael in Prag (1627). Weitern Zuwachs erhielten die bereits 1635 als eigene Provinz erklärten deutschen Serviten durch die Klöster zu Luggau (Kärnthen) 1635, auf dem Kreuzberge bei Bonn 1637, zu Wien 1639, zu Stozing (Ungarn) 1644, zu Langegg 1644, zu Schönbühl 1669 (beide in Niederösterreich). Ihnen schloß sich noch eine stattliche Reihe von Niederlassungen in den österreichischen Ländern an, so daß sich aus der Saat der frommen Fürstin am Ende des 18. Jahrhunderts wieder gegen 30 Servitenklöster diesseits der Alpen entwickelt hatten. Die neu entstehenden Klosterstürme vernichteten jedoch wieder viele derselben; heute bestehen nur noch zwei Provinzen, nämlich die tirolische und die österreichisch-ungarische, mit Klöstern zu Innsbruck, Waldraft, Volders, Rattenberg, Weißenstein, Luggau, Kötschach, Frohnleiten, Gratzen; Wien, Gutenstein, Langegg, Schönbühl, Jeutendorf, Pest, Erlau, Forchtenau. — Der Servitenorden schenkte der Kirche 10 Heilige, eine große Zahl von Seligen, 14 Cardinäle, zahlreiche Erzbischöfe und Bischöfe. Mancher der demüthigen Diener Mariä hat hohe Kirchenwürden abgelehnt. Der Orden erfreut sich des Besitzes vieler Wallfahrtsorte, und P. Karl vom hl. Alois konnte in der 1. Aufl. des Kirchenlexikons X, 98 mit Recht schreiben, der Servitenorden habe sich mit einem Siegesfluge über ganze Länder ausgebreitet und in vielen Millionen Menschen die Verehrung gegen die Gottesmutter erweckt oder doch neu belebt.

Der weibliche Zweig des Servitenordens, die Servitinnen, zerfällt in zwei Gattungen, nämlich in die eigentlichen Servitinnen des 2. Ordens und die sogen. Mantellatinnen oder Serviten-Tertiarierinnen. Der Ursprung der ersteren wird hergeleitet von zwei Büßerinnen, Helena und Flora, welche vom hl. Philippus Benitius kurz vor seinem Tode bekehrt wurden und sich dann im Vereine mit Gleichgesinnten in der Nähe von Todi zu einer klösterlichen Niederlassung nach der Regel der Serviten entschlossen. Bald entstanden auch ähnliche Anstalten in anderen Städten, besonders in Spoleto, wo man 1581 gegen 100 Nonnen zählte. Heute gibt es Mitglieder des 2. Ordens der Servitinnen noch zu Todi, Perugia, Montechio, Ascoli Piceno, Manduria, Bevagna (Spoleto), S. Angelo in Vado, Venedig; Sahagun und Valencia in Spanien, Bognor in England, Arco in Südtirol, München (Herzogspital), welche, mit Ausnahme einiger Häuser, in denen die Zeitverhältnisse ihnen auch Unterricht aufdrängten, ein rein beschauliches Leben führen. — Der andere Zweig der Servitinnen, in Italien Mantellatinnen genannt, verdankt seinen Ursprung der hl. Juliana Falconieri (s. d. Art.), welche 1284 das Kleid des 3. Ordens vom hl. Philippus Benitius erhielt; doch sind Spuren eines solchen 3. Ordens schon 1255 und 1279 ersichtlich. Die Verbreitung dieser Servitinnen war besonders in Italien ziemlich stark; in Deutschland besaßen sie in Köln, Andernach und Linz am Rhein Häuser. Sie beschäftigten sich vielfach auch mit Erziehung und Werken der christlichen Nächstenliebe. Heute finden sich Klöster derselben in Rom, in Florenz (2), Lucca, Viaraggio, S. Pietro Agliana, Pesaro, Crevalcare bei Bologna, Saluzzo, Gaëta, Livorno und außerhalb Italiens zu Le Raincy bei Paris, Cuves bei Clermont, London, Arundel (England), Madrid, Montreal (Canada), Gratzen (Böhmen), im Ganzen gegen 40 Klöster.

Endlich haben die Serviten wie die meisten mittelalterlichen Orden einen dritten Orden für Weltleute, welche dem 1. oder 2. Orden nicht beitreten können, aber doch, enge damit verbunden, der Schmerzensmutter ihre besondere

Verehrung widmen wollen. Sein Ursprung geht auf die Zeiten der heiligen Ordensstifter zurück. Die ersten Anfänge finden sich zu Perugia 1255. Der hl. Philippus Benitius und die hl. Juliana Falconieri organisirten ihn, Papst Martin V. ertheilte ihm die Bestätigung; Leo XIII. modificirte denselben ähnlich dem 3. Orden des hl. Franciscus. Er ist besonders in Italien, speciell in Orten, wo Servitenklöster sind, stark verbreitet und zählt auch geistliche Persönlichkeiten (Bischöfe und Cardinäle) unter seinen Mitgliedern. In Spanien und Amerika, besonders in Mexico, wo das Volk überhaupt zu den Schmerzen Mariä eine große Verehrung trägt, blüht der 3. Orden der Serviten sehr. Ueber die dem Orden eigenthümliche Bruderschaft, das Fest und das Scapulier von den sieben Schmerzen Mariä s. d. Artt. Bruderschaften, Marienfeste VIII, 819 f. und Scapulier. (Vgl. Annales Ord. Serv. B. M. V. auctore P. Arch. Gianio, 2. ed. cur. P. Al. Garbio, Lucae 1719—1721; cont. a P. Plac. Bonfrizzerio, ib. 1725, 3 tom.; Soulier, Vita di S. Filippo Benizi, Roma 1885; Spörr, Lebensbilder aus dem Servitenorden, Innsbruck 1892 bis 1895, 4 Bde. Verschiedene Catalogi Ord. Serv. B. M. V. sind in den letzten Jahrzehnten zugleich mit vielen histor. Notizen, Urkunden ꝛc. herausgegeben worden.) [Ben. Mayr O. S. B. M. V.]

Servitia communia, minuta, s. Abgaben I, 76 und Kanzleitaxen.

Servus Dei bezeichnet 1. bei alten Kirchenschriftstellern, in Concilsacten u. dgl. einen Cleriker (z. B. Conc. Germ. a. 742, can. 2) oder einen Mönch; namentlich in letzterer Bedeutung ist es geradezu typischer Name (vgl. d. Art. Servus servorum Dei), in dem das Mönchsleben als das Ideal der servitus Dei (Eccli. 2, 1 ff.) erscheint. (Vgl. Du Cange, Gloss. s. v.) — 2. in der römischen Curialsprache eine Person, welche im Geruche der Heiligkeit gestorben ist und zu deren Beatification die einleitenden Schritte geschehen sind bezw. geschehen sollen. Servus (Ancilla) Dei wird eine solche Person so lange genannt, bis das Bestätigungsdecret über den von ihr erreichten eminenten Tugendgrad vorliegt (s. d. Art. Beatification II, 145 ff.) und damit der Betreffende als Venerabilis erklärt ist. (Vgl. Bened. XIV. De servorum Dei beatif. 1, 37; Bangen, Die röm. Curie, Münster 1854, 215 ff.) [A. Esser.]

Servus Dei, Name eines nicht weiter bekannten Bischofs, der um 407 ein Buch gegen die Meinung derjenigen schrieb, welche behaupteten, Christus habe nicht vor, wohl aber nach seiner Himmelfahrt mit leiblichen Augen den Vater gesehen. Es war dieß eine Einschränkung der vom hl. Augustinus (Ep. 92 [ad Italic.]) aufgestellten Lehre, daß kein leibliches Auge, auch das Christi nicht, im Stande sei, das göttliche Wesen an sich zu sehen (vgl. d. Art. Anschauung Gottes). Die (verloren gegangene) Schrift des Servus Dei suchte dagegen aus Bibelstellen und Vernunftgründen nachzuweisen, daß Christus seit seiner Empfängniß infolge der hypostatischen Union den Vater und den heiligen Geist mit leiblichen Augen geschaut habe. (Vgl. Gennadius, De script. eccl. c. 87; Tillemont, Mém. XIII, Paris 1710, 408. 603 s. 861.) [Gams O. S. B.]

Servus servorum Dei, ein Titel, welchen die Päpste sich selbst in feierlichen Ausfertigungen beilegen, soll nach Johannes Diaconus (s. d. Art. n. 2) zuerst von Gregor dem Großen angewendet worden sein, und zwar mit Rücksicht auf die Selbstüberhebung des Bischofs Johannes von Constantinopel, der sich episcopus universalis nannte (s. Migne, PP. lat. LXXV, 87). Dem gegenüber wurde aber mit Recht in neuerer Zeit geltend gemacht, daß der Titel schon im April 591 zu Anfang eines Briefes Gregors an Bischof Leander vorkommt, während der Papst erst 595 den Kampf gegen die Anmaßung des Patriarchen von Constantinopel begann. Am nächsten liegt deßhalb die Annahme, daß Gregor einfach dem Beispiele anderer Bischöfe folgte, welche sich aus Demuth dieselbe oder eine ähnliche Bezeichnung beilegten, wie sich denn z. B. der von Gregor hochverehrte hl. Augustinus Servus servorum Christi genannt hatte (Epist. 217 [alias 107], bei Migne, PP. lat. XXXIII, 978) und auch nach Gregor nicht nur die Päpste, sondern auch Bischöfe jene Selbstbezeichnung gebrauchen; oft nennt sich so beispielsweise der hl. Bonifatius in seinen Briefen (Jaffé, Bibl rer. Germ. III, Mon. Mog., Berol. 1866 157. 177. 179. 180. 183) und noch im J. 112 der Erzbischof von Ravenna (Muratori, Antiq ital. V, Mediol. 1741, 177). Eine andere Deu tung des Titels versucht P. Ewald, einer der Her ausgeber des Registrum Gregorii I papae (Mo Germ. hist. Epist. I). Er macht im „Neue Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde" I [1878], 545 darauf aufmerksam, daß Greg nicht erst im J. 591, sondern schon in einer Sche kungsurkunde vom Jahre 587, als er noch Diac war, sich Servus servorum Dei genannt hab da nun Servus Dei (s. d. Art.) ein „typisch Name des Mönchs" war, glaubt Ewald zur E klärung des Titels auf die Beziehungen Greg zum Mönchswesen verweisen zu sollen. Wie d auch sei, jedenfalls wurde später der Titel ein t Päpsten so wesentlich angehörender, daß eine Bu worin dieser Ausdruck fehlt, für unächt gehal wird (Phillips, Kirchenrecht V, 608). (Vgl. n Grisar, in d. [Innsbr.] Zeitschr. f. kathol. Th IV [1880], 475.) [Schrödl.]

Sesac (שִׁישַׁק), im A. T. ein Pharao von Aeg ten, zu welchem sich Jeroboam vor Salomon flüch (3 Kön. 11, 40) und bei dem er bis zu Salom Tode blieb. Im fünften Regierungsjahre Robo unternahm Sesac mit einem ungeheuren H jedenfalls infolge der durch Jeroboam bewir Verhältnisse, einen Kriegszug gegen Roboam Juda, eroberte dessen Festungen, nahm J salem und führte die Goldschätze Salomons

sich (3 Kön. 14, 25. 26. 2 Par. 12, 2 ff.). Er war der erste König der XXII. Dynastie und führte in Aegypten den Namen Scheschonk. Da seine Annalen fast ganz zu Grunde gegangen sind, so ist aus einheimischen geschriebenen Quellen über den Kriegszug nach Juda nichts zu entnehmen. Im Tempel zu Karnak jedoch zeigt ein großes Relief, wie Amon und die Stadtgöttin von Theben diesem Pharao 156 Oertlichkeiten in ihren Namenringen als unterworfene zuführen; darunter ist auch eine Menge bekannter Namen aus Palästina, und wir erhalten so einen monumentalen Beweis dafür, daß der biblische Bericht historische Wahrheit enthält. (Vgl. Wiedemann, Aegypt. Geschichte II. Gotha 1884, 548 u. Suppl. [1888] 63; Derſ., Geschichte von Alt-Aegypten, Calw u. Stuttgart 1891, 151.) [Kaulen.]

Seth (שֵׁת), im A. T. der dritte Sohn Adams und Vater von Enos. Der Sinn seines Namens ist „Ersetzer", weil er seinen Eltern den von Kain getödteten Abel ersetzen mußte. Dem entsprechend trat er auch in die gottesfürchtige Gesinnung Abels ein und vererbte dieselbe auf seinen Sohn Enos, welcher zuerst öffentliche, gemeinsame Anrufung Gottes, vielleicht bei einer ecclesia pressa, einführte. Die nämliche Gesinnung erhielt sich bei den Sethiten, so daß dieselben auch schlechthin „Gotteskinder" im Gegensatze zu den nur nach Menschlichem strebenden Kainiten, den „Menschenkindern", genannt werden konnten. (Vgl. Gen. 4, 25 f.; 5, 3. 6. 1 Par. 1, 1.) [Kaulen.]

Sethianer (Sethiten), eine gnostische, den Ophiten (s. d. Art.) verwandte Secte, welche drei Principien: oben das Licht, unten die Finsterniß und als Vermittlung zwischen beiden die bewegte Luft, annahm. Aus der Thätigkeit und Vermischung der drei Elemente ließen sie ein dreifaches Geschlecht von Menschen entstehen: die hylischen, die Psychischen und die Pneumatischen. Kain, Abel und Seth sind die drei Stammväter dieser drei Geschlechter. Weil diese Gnostiker sich selbst natürlich als die Pneumatischen erklärten, hießen sie Sethianer nach ihrem Stammvater Seth und rühmten sich, unter dem besondern Schutze der himmlischen Sophia zu stehen, welche den Seth geboren hatte und somit eigentlich ihre himmlische Mutter war. Alle Heiligen und Frommen des Alten Bundes waren Sethianer; in der Person Jesu Christi des Erlösers endlich ist Seth wieder auf wunderbare Weise in die Welt geschickt worden, um den Seinen zu helfen. Genaueres über diese Secte findet man bei Hippolyt (Philosophumena 5, 19—22) und bei Epiphanius (Haeres. 39). Die hohe Verehrung gegen ihren angeblichen Stammvater macht es begreiflich, daß die Sethianer sich auch des Besitzes von Schriften desselben rühmten (s. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1064). [Feßler.]

Setim (שִׁטִּים), in der Vulgata des A. T. beibehaltener hebräischer Plural von שִׁטָּה, „Akazie". Das Wort steht Ex. 25—38 und Deut. 10, 3 ausschließlich in der Verbindung ligna setim bei Herrichtung und Ausstattung der Stiftshütte. Im hebräischen Text steht שִׁטִּים, immer mit dem Artikel, auch als Abkürzung von אָבֵל הַשִּׁטִּים (abelsatim; Num. 33, 49) zur Bezeichnung einer Gegend in der moabitischen Ebene; auch dieß hat die Vulgata beibehalten, so daß Setim an vier Stellen (Num. 25, 1. Jos. 2, 1; 3, 1. Mich. 6, 5) die betr. Oertlichkeit, die „Akazienau" bedeutet. [Kaulen.]

Seton, Elisa, Convertitin und Stifterin einer Congregation, der „Töchter der christlichen Liebe" in den Vereinigten Staaten, wurde zu New York am 28. August 1774 geboren und erhielt von ihren Eltern, Richard Bayley und Katharina Charleton, eine streng protestantische Erziehung. Gleichwohl bekundete sie schon als Kind eine ausgeprägte Vorliebe für katholische Gebräuche und Einrichtungen. Im Frühjahre 1794 vermählte sie sich in New York mit dem reichen Kaufmanne William Magen Seton, welchem sie fünf Kinder schenkte. Bald nahm sie Gott in die Schule der Prüfung, da ihr Gemahl einen großen Theil seines Vermögens durch Handelskrisen einbüßte und außerdem von einer schleichenden Krankheit befallen wurde, zu deren Heilung die Aerzte eine Reise nach Italien anordneten. Seine Frau begleitete ihn nach Toscana, wo sie ihn 1803 durch einen frühen Tod verlor. Der reiche livornesische Kaufherr, welcher den Handel Toscana's mit Amerika fast ausschließlich beherrschte, ordnete die zeitlichen Verhältnisse der Wittwe, führte sie aber auch zugleich in das Verständniß der katholischen Religion ein, für deren Lehren Elisa ein steigendes Interesse an den Tag legte. Nach Amerika zurückgekehrt (1804), setzte sie ihre Forschungen nach der wahren Religion fort, verfiel aber bald einer gänzlichen Trost- und Muthlosigkeit. Da veranlaßte die Lectüre einer Unterweisung Bourdaloue's über das Verhalten der drei Weisen des Morgenlandes zur Zeit, als der Stern ihren Augen entschwunden war, Elisa, mit dem Bischof Carroll von Baltimore und dem Priester (nachmaligen Bischof) de Cheverus in Verbindung zu treten. Diese apostolischen Männer zerstreuten ihre letzten Zweifel, worauf sie am 14. März 1805 in New York das katholische Glaubensbekenntniß ablegte. Da sie wegen dieses Schrittes von ihren Verwandten zurückgestoßen wurde, übernahm sie, um die nöthigen Mittel zu ihrem Fortkommen zu gewinnen, in New York die Beaufsichtigung von Schulkindern. Von da zog sie 1808 nach Maryland, wo sie 1809 mit Genehmigung des Erzbischofs Carroll zu Emmettsburg bei Baltimore eine Genossenschaft unter dem Schutze des hl. Joseph für Unterricht und Charitas errichtete. Bereits 1810 ertheilte der Erzbischof der neuen Congregation die Regeln der Töchter der christlichen Liebe des hl. Vincenz von Paul (s. d. Art. Schwestern, Barmherzige, n. 1), jedoch mit einigen Abänderungen, wie sie durch amerikanische Verhält-

nisse geboten waren. Unter Elisa's einsichtsvoller Leitung gewann das Institut einen ungeahnten Aufschwung, so daß die Schwestern im Kriege der Union mit England (1812—1815) erhebliche Dienste leisten konnten und in Philadelphia und New York die Leitung großer Waisenhäuser übernahmen. Die 1817 erfolgte staatliche Anerkennung sicherte dem Institute auch seinen materiellen Bestand. Zum dritten Male 1818 durch die Wahl der Schwestern zur obersten Vorsteherin berufen, führte Elisa Seton ihr schweres Amt bis 1820 fort. In diesem Jahre befiel sie ein schleichendes Siechthum, dem sie am 4. Januar 1821 in Emmettsburg erlag. Heute ist die Genossenschaft in vielen Diöcesen der Union verbreitet und zählt 1500 Mitglieder, welche in Schulen, Hospitälern und Waisenhäusern ihre segensreiche Thätigkeit entfalten. Die bedeutende Niederlassung der Congregation in New York wurde mit Genehmigung Pius' IX. 1847 vom Mutterhause losgetrennt und zu einer besondern Abtheilung erhoben, welche heute 850 Mitglieder hat. Eine andere Verzweigung entstand 1859 in Newark, zu dessen Mutterhaus 700 Schwestern gehören. (Vgl. Hel. von Barberey, Elisabeth Seton und das Entstehen der kathol. Kirche in den Ver. Staaten, deutsche Uebers. Münster 1873, 2 Thle.; John O'Kane Murray, A popular History of the Cath. Church in the United States, New York 1876; Thomas O'Gorman, A History of the Roman Catholic Church in the United States, New York 1895; Hoffmann's Catholic Directory, Milwaukee 1895.) [A. Bellesheim.]

Sevennische Propheten, s. Camisarden.

Severianer, 1. die Anhänger des Enkratiten Severus (s. d. Art. Enkratiten IV, 631 f.); 2. die sonst auch Phthartolatren genannten Monophysiten (s. d. Art. VIII, 1793), welche dem Patriarchen Severus von Antiochien (s. d. Art.) anhingen.

Severianus, Bischof von Gabala bei Laodicea in Syrien und Kirchenschriftsteller um die Wende des 4. Jahrhunderts, gehörte zu denjenigen Bischöfen des Orients, welche ihre eigene Diöcese verließen, um in der Haupt- und Residenzstadt Constantinopel ihr Glück zu versuchen. Severians Predigten fanden dort großen Beifall und erwarben ihm die besondere Gunst der kaiserlichen Majestäten. Auch der hl. Chrysostomus, damals Patriarch von Constantinopel, brachte Severianus unbedingtes Vertrauen entgegen und übertrug ihm sogar, als er selbst im J. 400 in kirchlichen Angelegenheiten nach Kleinasien reisen mußte, die Fürsorge für die Gemeinde der Hauptstadt. Severianus hingegen ließ nunmehr kein Mittel unversucht, um das Volk und den Hof gegen Chrysostomus einzunehmen und für sich zu gewinnen. Gleichwohl ward Chrysostomus bei seiner Rückkehr mit großem Jubel empfangen, während Severianus bald nachher einem allgemeinen Sturme der Entrüstung weichen und Constantinopel verlassen mußte. Kaiserin Eudoxia aber rief den Flüchtling alsbald wieder zurück und wußte auch eine gewisse Aussöhnung zwischen ihm und Chrysostomus zu vermitteln (Socr. H. E. 6, 11; Sozom. H. E. 8, 10; vgl. F. Ludwig, Der hl. Johannes Chrysostomus in seinem Verhältniß zum byzantinischen Hof, Braunsberg 1888, 51 ff.). In der Folge jedoch erwies Severianus sich als einen der unversöhnlichsten und zugleich gefährlichsten Feinde des hl. Chrysostomus. Auch auf der berüchtigten Eichensynode des Jahres 403, welche Chrysostomus der Patriarchenwürde verlustig erklärte (vgl. d. Art. Joh. Chrysostomus VI, 1614), spielte er eine Rolle. Er starb laut Gennadius (De vir. ill. c. 21) unter der Regierung Theodosius' II. (408—450). Sein schriftstellerischer Nachlaß bedarf noch sehr der genauern Erforschung. Daß er eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Schriften, hauptsächlich Homilien und Bibelcommentare, veröffentlicht hat, ist durch eine Reihe alter und durchaus glaubwürdiger Zeugnisse verbürgt (Theodoret. Dial. I. II. III, bei Migne, PP. gr. LXXXIII, 80. 210. 308; Gennad. De vir. ill. c. 21; Cosmas Indicopl., Topogr. christ. l. 7. 10, bei Migne l. c. LXXXVIII, 373. 417 sqq. u. s. w.). Auf unsere Tage haben sich jedoch, wie es scheint, nur Homilien Severians gerettet. Diese Homilien aber pflegen in den Handschriften dem hl. Chrysostomus beigelegt zu werden und sind erst auf Grund der erwähnten Zeugnisse und innerer Merkmale ihrem wahren Verfasser zurückzuerstatten. Zur Zeit lassen sich, theils mit Sicherheit, theils mit Wahrscheinlichkeit, folgende Homilien als Eigenthum Severians bezeichnen: Orationes sex in mundi creationem (Migne l. c. LVI, 429—500), Oratio de serpente quem Moyses in cruce suspendit (LVI, 499—516), In illud Abrahae dictum Gen. 24, 2 (LVI, 553—564), De ficu arefacta (LIX, 585—590), Contra Judaeos (LXI, 793—802; vgl. LXV, 29 sq.), De sigillis librorum (LXIII, 531—544), In Dei apparitionem (LXV, 15 ad 26), De pace (LII, 425—428). Die letztgenannte, bei der Aussöhnung Severians mit Chrysostomus im J. 401 gehaltene Homilie De pace, welche Migne nur in lateinischer Uebersetzung und nur bruchstückweise mittheilt, ist vollständig und im griechischen Urtexte von A. Papadopulos-Kerameus (Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας I, St. Petersburg 1891, 15—26) herausgegeben worden. Der Mechitharist J. B. Aucher hat schon 1827 zu Venedig eine Sammlung von 15 Homilien unter dem Namen Severians in altarmenischer Uebersetzung erscheinen lassen (Severiani sive Seberiani Gabalorum episc. Emesensis homiliae nunc primum editae, ex antiqua versione armena in latinum sermonem translatae). Zwei der vorhin genannten Homilien, In illud Abrahae dictum Gen. 24, 2 und De ficu arefacta, kehren in dieser Sammlung wieder (Nr. 7 u. Nr. 13). Ein kleines Fragment unter Severians Namen ohne Ueberschrift

der Cardinal Pitra (Analecta sacra et classica [Anal. sacr. V], Romae 1888, 1, 71 sq.) gehört nach der Vermuthung des Herausgebers zu der in den Parallela Rupefucaldina (Migne l. c. XCVI, 533) citirten Homilie Severians Contra haereticos. [Bardenhewer.]

Severin, der hl., Bischof von Köln, war der Nachfolger des Euphrates (s. d. Art.), an dessen Stelle zu treten er nach der alten Biographie von den gallischen Bischöfen für würdig erachtet wurde. Diese Biographie, welche Surius in verkürzter Ueberarbeitung bietet, findet sich vollständig in den AA. SS. Boll. Oct. X, 56 sqq. Sie datirt aus dem 10. oder 11. Jahrhundert und beruht, wie sie selbst sagt, nicht auf schriftlichen Quellen älterer Zeit, sondern auf mündlicher Ueberlieferung, da erstere bei dem Einfalle eines ungläubigen Volkes (Hunnen) vernichtet oder durch gierige Scribenten entwendet worden. Uebrigens wird der Heilige in alten Kalendarien und Martyrologien, welche noch dem ersten Jahrtausend angehören, ausdrücklich aufgeführt; bei Wandelbert z. B. heißt er der „schamal Heilige, der strahlend auf dem Gipfel des ersten Tempels hinabschaut auf seine Kölner" (d'Achery, Spicil. II, Paris. 1723, 54); das Usuard'sche und das Augsburger Martyrologium nennen ihn episcopus et confessor, das Bintrim'sche einfach episcopus. Daß Severin schon auf der Kölner Synode zum Nachfolger des Euphrates erwählt worden, scheint der Biograph den Gesta s. Servatii (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. XXV, 22) zu entnehmen, welche er auch für die Mittheilung über den Hunneneinfall als Quelle anführt; diese Gesta stützen sich aber selbst wieder auf die Acten des Kölner Concils, die damals noch nicht veröffentlicht waren. Zum Beweise für die Heiligkeit des Bischofs Severinus werden verschiedene Erzählungen beigebracht, z. B. wie er auf seinem Rundgange zu den Kirchen der Stadt einen lieblichen Engelgesang gehört und durch den heiligen Geist erkannt habe, daß der hl. Martin von Tours im Herrn entschlafen sei, sodann wie er durch sein Gebet bewirkt habe, daß auch der ihn begleitende Archidiacon (Evergislus?) diesen Engelgesang hörte. Offenbar ist diese Erzählung fast wörtlich aus Gregor von Tours (De mir. s. Martini I, 4) entnommen, wo Severin Coloniensis civitatis episcopus, vir honestae vitae et per cuncta laudabilis heißt. Martin von Tours starb 401 (nach Baronius 400). Wenn Severin damals noch lebte und zugleich wirklich der unmittelbare Nachfolger des Euphrates war, so muß die Dauer seines Pontificates als eine ungewöhnlich lange bezeichnet werden; nach Anderen (vgl. d. Art. Köln VII, 831) wäre der Bischofssitz nach Euphrates mehrere Jahrzehnte verwaist geblieben. Nachdem die Biographie noch ähnliche Legenden über den hl. Severin mitgetheilt, meldet sie schließlich, der Heilige sei am Abend seines Lebens durch ein Traumgesicht gemahnt worden, nach seiner Heimat Bordeaux zu reisen, wo ihm Bischof Amandus mit Clerus und Volk feierlich entgegengekommen sei. Dort habe dann der heilige Greis eine Zeitlang mit jugendlichem Feuereifer das Wort Gottes verkündet, Viele durch Predigt und Wunder bekehrt und sei dann plötzlich gestorben. Seine Leiche habe man zu Bordeaux in der Krypta der Kirche feierlich beigesetzt, und diese sei von Gott viele Jahre lang durch zahlreiche Wunder verherrlicht worden. Dieser Nachricht von dem Empfange des Heiligen zu Bordeaux und seiner dortigen wundervollen Wirksamkeit liegt offenbar eine Verwechslung desselben mit einem andern Severin zu Grunde, der nach Gregor von Tours (De glor. conf. c. 45) aus dem Orient kam und von dem Bischof Amandus zu Bordeaux die Verwaltung seiner Diöcese übertragen erhielt; schon die Worte: De partibus Orientis ad eandem destinatur urbem, beweisen, daß an den Kölner Bischof nicht zu denken ist; auch fällt nach den Zusätzen zu Usuard der Festtag des Bordeauxer Severin auf den 21. October, während der Kölner am 23. October verehrt wird. Wegen dieser Verwechslung halten Manche die Reise des Kölner Bischofs in seine Heimat Bordeaux und sein Ableben daselbst für eine pure Fiction, aber wohl mit Unrecht. Denn die Zurückbringung seiner Gebeine von Bordeaux hängt mit der Calamität des Regenmangels und der allgemeinen Dürre, für deren Abhilfe der Heilige bis auf den heutigen Tag allgemein verehrt wird, zu enge zusammen, als daß man auch diese als pure Sage aufzufassen befugt wäre. Der Biograph erzählt nämlich, daß die Kölner allmälig ihres heiligen Bischofs vergaßen; der Hunneneinfall erinnerte sie zwar vorübergehend an den kostbaren Schatz seiner Reliquien, aber solange die Noth sie nicht zwang, dachten sie nicht daran, denselben zurückzuholen. Da brach über das ganze Bisthum eine fast dreijährige Dürre herein. Während Clerus und Volk durch Beten und Fasten den Himmel um Regen anflehte, erhielt ein Priester durch einen Engel die Kunde, daß die Dürre eine Strafe sei für die Vernachlässigung ihres Bischofs Severin, dessen Gebeine sie in weiter Ferne unbeachtet liegen ließen. Man beschloß daher, diese zurückzuholen, worauf bald nachher der erwünschte Regen sich einstellte. Die Stadt Bordeaux aber, die sich bereits nach dem Heiligen castellum S. Severini benannt hatte (noch heute heißt ein Theil Saint-Seurin), war Anfangs nicht willig, den ehrwürdigen Schatz herauszugeben; erst nach langem Streiten ließ sie sich mit einem Theile desselben abfinden. Nun brachten die Träger unter Hymnen und Lobgesängen die heiligen Gebeine nach Köln, wo sie in der Kirche der heiligen Martyrer Cornelius und Cyprianus unter großer Betheiligung des Volkes beigesetzt wurden. In jenem Jahre erfolgte eine so große Fruchtbarkeit, daß der Segen des Schutzheiligen unverkennbar war und es sprichwörtlich wurde: „St. Severin ist wieder zu Haus", ein Sprichwort, welches Papst Leo III. auf seiner

Reise zu Karl dem Großen nach Paderborn (799) veranlaßte, gegen seine sonst auf der Reise beobachtete Gewohnheit, die St. Severinskirche zu besuchen (s. d. Art. Köln VII, 826). Wann die Translation der Gebeine des hl. Severin von Bordeaux nach Köln erfolgte, steht urkundlich nicht fest. Jedenfalls war es lange vor der Zeit Leo's III.; denn nach der Biographie fing damals der Brauch der Kölner, jede Woche die Severinskirche zu besuchen, bereits an, in Vergessenheit zu gerathen; auch wurde damals schon die Kirche nach dem Namen des hl. Severin genannt, obgleich sie ursprünglich den heiligen Martyrern Cornelius und Cyprianus geweiht war (s. d. Art. Köln VII, 826). Wenn nun Erzbischof Wigfried im J. 948 berichtet, daß er auf göttliche Mahnung in dem vom hl. Severin errichteten Kloster ein Oratorium zu dessen Ehre errichtet und bei der Einweihung desselben die Gebeine seines heiligen Vorgängers aus dem morsch gewordenen Schreine herausgenommen und in einen bessern verschlossen und versiegelt habe, so geht daraus hervor, daß die Reliquien des Heiligen dort schon mehrere Jahrhunderte vor Wigfried aufbewahrt und wahrscheinlich im 6. Jahrhundert, wo das Christenthum am Niederrhein einen mächtigen Aufschwung nahm, nach Köln zurückgebracht worden waren. (Vgl. zu der im Art. Köln VII, 893 angeführten allgemeinen Lit. noch Kleinermanns, Die Heiligen auf dem bischöflichen bezw. erzbischöflichen Stuhle von Köln, Köln 1896, 21 ff.) [Kessel.]

Severin, der hl., Apostel von Noricum, s. Bayern II, 93 ff.

Severina, Santa, italienische Stadt und Metropole in Calabrien, auf einem Felsen am rechten Ufer des Neto, ist das uralte Siberena (Σιβερηνή), auch Syberona oder Syperona, eine Stadt der Oenotri in Bruttium. Sie erhielt ihren neuen Namen nach der heiligen Jungfrau und Martyrin S. Severina (vgl. AA. SS. Boll. Sept. IV, 2), wahrscheinlich im 8. Jahrhundert. Durch verschiedene kriegerische Ueberfälle, eine schreckliche Seuche um 1529 und ein noch schrecklicheres Erdbeben im J. 1787 kam die Stadt sehr herab, so daß sie heute keine 2000 Einwohner mehr zählt. Die Cathedrale zur hl. Anastasia birgt einen Arm dieser heiligen Martyrin, ein Geschenk von Robert Guiscard. Bischofssitz wurde Santa Severina zur Zeit der griechischen Herrschaft in Unteritalien; der erste Bischof Petrus erscheint um 981. Bald darnach erhob der Patriarch von Constantinopel die Stadt auch zur Metropole, denn in einer Constitution des Patriarchen Sisinnius aus dem Jahre 997 wird Bischof Basilius von Santa Severina Erzbischof genannt. Als Unteritalien unter die Normannenherrschaft gekommen und Santa Severina lateinisches Bisthum geworden war, wurde die Metropolitanwürde desselben nicht sofort anerkannt; in einem Documente des Herzogs Roger vom Jahre 1096 wird der erste lateinische Oberhirte Stephan nur als Bischof aufgeführt. Dagegen heißt in einem andern Documente desselben Herzogs vom Jahre 1116 der Nachfolger Stephans, Constantin, Erzbischof. Wahrscheinlich wurde auf Bitten des genannten Herzogs Santa Severina auch von Rom aus als Metropole anerkannt. Derselben unterstanden nach der Notitia Coelestini als Suffraganate: Dioec. Ebriacensis, Tropiensis, Neocastrensis, nach der unter Johannes XXII. gefertigten Notitia aber: Ebriacensis vel Umbriaticensis, Strangulensis vel Stromensis vel Insulana, Geneocastrensis vel Genicocastrensis, Gerentinensis, S. Leonis. Abweichend von beiden Notitien sagt Cantelius (Metrop. urb. hist., Paris. 1685, 432), diese Provinz, welche sich weit über Calabrien erstreckte, habe nach dem Indiculus Provinciae elf Bisthümer umfaßt. Von diesen wurde die im 10. Jahrhundert errichtete Dioec. Sitamensis im 12. Jahrhundert, nachdem die Stadt Sitamum zerstört war, mit dem Bisthum Isola vereinigt. Mit demselben Bisthum wurde zu gleicher Zeit auch das kurz bestandene Fiorentino (Florentinensis) unirt. Mileto und S. Marco, die heute noch unmittelbar unter dem heiligen Stuhle stehen, waren schon damals (nach Cantelius) immunes. San Leone, zwischen Cotrone und Santa Severina gelegen, dessen erster Bischof Lucas 1349 starb, wurde 1571 durch Pius V. aufgehoben, und alle Rechte dieses durch die Saracenen zerstörten Sitzes wurden auf die Metropole übertragen (Ughelli, Italia sacra IX, 512 sqq.). So waren zur Zeit des Cantelius der Metropole Santa Severina nur mehr fünf Suffraganstühle geblieben; davon wurde Belcastro (Belcastrum, Bellicastrum, ursprünglich Geneocastrum, zwischen Santa Severina und Catanzaro, nordöstlich von letzterem gelegen), dessen erster Bischof im J. 1122 genannt wird, 1818 der Metropole incorporirt (Ughelli IX, 494 sqq.; Moroni, Diz. IV, 285). Cariati (Cariatum, Chariatum), dessen erster Bischof Polychronius um 1099 erscheint, war von 1342 an einige Decennien hindurch mit Gerenzia unirt und ist heute das einzige Suffraganat von Santa Severina (Ughelli IX, 498 sqq.; Moroni X, 28). Strongoli (Strongylum), an der Stelle des alten Petelia oder Petilia erbaut, erhielt 1178 an Madius seinen ersten Bischof; im J. 1818 wurde es mit Cariati unirt, wie auch Gerenzia und Umbriatico (Ughelli IX, 516 sqq.; Moroni LXX, 200 sgg.). Letzteres, südlich von Cariati gelegen, hieß früher Brystacia und war als Bischofssitz Nachfolgerin des alten Paderno (Paternum), von welchem man schon 432—440 einen Bischof kennt, und dessen Bischof Abundantius 680 als Legat des Papstes Agatho zu Constantinopel fungirte. Nachdem Paternum durch die Saracenen zerstört worden, wurde an seiner Stelle das heutige Cirò (Crimisia) erbaut (Moroni L, 102). Der erste

Biſchof von Umbriatico war Gervaſius um 1122 (Ughelli IX, 525 sqq.; Moroni LXXXIII, 97 sgg.). Cerenzia oder Cerenza (Geruntia, Ceranthia), nordweſtlich von Cotrone, rechts am Neto auf einem Berge, wurde ſchon 960 Sitz eines Biſchofs. Um 1342 nannte ſich Biſchof Nicolaus von Cerenza und Cariati, und eine Zeitlang war Cerenzia auch Suffraganat von Roſſano (Moroni XI, 93). In Iſola (Insula), am Capo di Colonne, ſüdöſtlich von Santa Severina, erſcheint der erſte lateiniſche Biſchof Arnulf um 1046. Dieſes 1818 aufgehobene Bisthum wurde mit Cotrone in der Kirchenprovinz Reggio unirt (Ughelli IX, 505 sqq.; Moroni XXXVI, 147 sg.). Heute hat die Metropole Santa Severina, wie bemerkt, nur den einzigen Suffragan-ſitz Cariati unter ſich. Die letzten Metropoliten waren: Petrus Fidelis Griſolia (ſeit 1797); Salvator Maria Pignattaro (1815—1823), der nach Gaeta transferirt wurde; Ludwig de Gallo O. Cap. (1824—1848); Hannibal Rafael Monaldini C. SS. R. (1848—1862 [1864?]); Alexander de Rifio C. SS. R. (1872—1896). Der gegenwärtige Metropolit iſt Nic. Piccirilli (ſeit dem 30. November 1896). Seine Kirchenprovinz erſtreckt ſich vom Golf von Squillace bis zum Golf von Taranto. Die Erzdiöceſe umfaßt 14 Gemeinden der Provinz Catanzaro in einem Umfange von 50 Miglien; in den 22 Pfarreien, davon 9 in der Stadt ſelbſt, zählt man 30 524 Seelen, welche von 87 Prieſtern paſtorirt werden. Das Einkommen des Erzbiſchofs, auf 193 Kammergulden taxirt, beträgt 4000 Ducaten. Das Cathedralcapitel hat 6 Dignitäten, 18 Canoniker und andere Prieſter und Cleriker. Das Suffraganat Cariati, das 16 Gemeinden der Provinzen Cerenza und Catanzaro umfaßt, hat 133 Prieſter und in 23 Pfarreien 38 354 Seelen. (Vgl. noch Cappelletti, Le Chiese d'Italia XXI, Venezia 1870, 245—251; Gams, Ser. Epp. 922.) [Neher.]

Severinus, Papſt (638—640), ein Römer, wurde alsbald nach dem Tode Honorius' I. (12. October 638) gewählt. Die Conſecration mußte indeß über anderthalb Jahre hinausgeſchoben werden, weil durch den Chartularius Maurus und den ravennatiſchen Exarchen Iſaac in Rom Unruhen erregt wurden und zudem die monotheletiſche Angelegenheit eine Verzögerung verurſachte. Lüſtern nach dem Kirchenſchatze, belagerte im Herbſt 638 das von Mauritius aufgereizte römiſche Heer den Palaſt (Patriarchium) des Lateran, welcher vergebens von Severinus und deſſen Anhängern vertheidigt wurde; der nach Rom geſandte Exarch verbannte dann angeſehene Mitglieder des römiſchen Clerus und bemächtigte ſich des Schatzes, den er zum Theil dem Kaiſer Heraclius (ſ. d. Art.) ſandte. Um die Beſtätigung der Papſtwahl zu erlangen, ſchickte der Clerus Geſandte nach Conſtantinopel. Dieſen erklärte man dort, die Beſtätigung ſei nur möglich, wenn der römiſche Clerus die im J. 638 erlaſſene Ekthеſis (ſ. d. Art. Monotheleten VIII, 1802) des Heraclius unterzeichne. Die Geſandten gingen ſcheinbar darauf ein, und ſo wurde Severinus beſtätigt. Am 28. Mai 640 wurde er conſecrirt, hatte aber das Pontificat nur 2 Monate und 4 Tage inne, denn er ſtarb ſchon am 2. Auguſt. Er verurtheilte in einem Decrete die Ekthеſis des Heraclius und damit die Monotheleten, indem er ſich gemäß der Beſchaffenheit der zwei Naturen auch für zwei Willen und zwei Wirkungsweiſen in Chriſtus erklärte. (Vgl. Lib. Pontif., ed. Duchesne I, 328 sq.; Jaffé, Regest. Pontif. I, 2. ed., 227.) [Gams O. S. B.]

Severus, römiſcher Kaiſer, ſ. Alexander Severus.

Severus, Patriarch von Antiochien und monophyſitiſcher Parteiführer in der erſten Hälfte des 6. Jahrhunderts, ſtammte aus Sozopolis in Piſidien, widmete ſich zu Alexandrien und zu Berytus juriſtiſchen Studien, lebte dann längere Zeit als Mönch bei Eleutheropolis in Judäa und begab ſich von dort nach Conſtantinopel. Er gewann die Gunſt und das Vertrauen des monophyſitiſch geſinnten Kaiſers Anaſtaſius I. (491 bis 518) und ward 512 zum Patriarchen von Antiochien erhoben, nachdem Patriarch Flavian vertrieben worden war. Im J. 518 aber ward er durch Kaiſer Juſtinus I. (518—527) des Patriarchenſtuhles entſetzt und flüchtete nun mit vielen anderen abgeſetzten monophyſitiſchen Biſchöfen Syriens und Kleinaſiens nach Alexandrien. Schon ſehr bald, wie es ſcheint, brach zu Alexandrien ein erbitterter Streit unter den Flüchtlingen aus, welcher zur Folge hatte, daß die Monophyſiten ſich in zwei Parteien ſpalteten, Severianer und Julianiſten. Severus und ſeine Anhänger vertraten die Lehre, der Leib Chriſti habe vor der Auferſtehung die allgemeinen Schwächen und Leiden des menſchlichen Leibes getheilt, während Biſchof Julianus von Halicarnaſſus und ſeine Anhänger den Satz verfochten, der Leib Chriſti ſei auch ſchon vor der Auferſtehung der Verweslichkeit und überhaupt der Corruption (φθορά) nicht unterworfen geweſen (über die mannigfaltigen Bezeichnungen der beiden Parteien vgl. d. Art. Monophyſiten VIII, 1793; über die Lehre Severs vgl. Fr. Loofs, Leontius von Byzanz 1 [Texte und Unterſuchungen u. ſ. w. III, 1—2], Leipzig 1887, 30—32. 54—59). Kaiſer Juſtinian I. (527—565) trat noch einmal in Verhandlungen mit Severus und berief ihn nach Conſtantinopel. Die große conſtantinopolitaniſche Synode des Jahres 536 belegte jedoch Severus und ſeine Schriften mit dem Anathem, und der Kaiſer beſtätigte dieſes Urtheil. Severus zog ſich wieder nach Aegypten zurück und ſtarb dort um 539. (Vgl. J. Euſtratios, Σεβῆρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιοχείας, Leipz. 1894. Reiche Nachrichten über das frühere Leben Severs bietet die von Euſtratios noch nicht benutzte, 1893 von J. Spanuth in ſyriſcher Ueberſetzung heraus-

gegebene Biographie Severs von seinem Jugendfreunde Zacharias Rhetor.) Severus war ein hervorragendes Talent, ein ausgezeichneter Redner und ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller. Die Bekämpfer des Monophysitismus im 6. und 7. Jahrhundert nehmen fast ohne Ausnahme besondere Rücksicht auf Severus. Seine Schriften, Homilien, dogmatisch-polemische Abhandlungen, Bibelcommentare, Briefe, sind im griechischen Urtexte zu Grunde gegangen, abgesehen von zahlreichen Fragmenten, welche in antimonophysitischen Streitschriften und in exegetischen Catenen angeführt werden. Vorarbeiten zu einer Sammlung dieser griechischen Fragmente lieferte A. Mai, Script. vet. nova coll. IX, Romae 1837, 725 ad 741 (Fragmente aus einer Catene über Isaias und Ezechiel), Classici auctores X, Romae 1838, 408—473 (Fragmente zum Lucasevangelium und zur Apostelgeschichte), Spicilegium Rom. X, Romae 1844, pars 1, 202—205 (Fragmente aus einer Catene über das Buch Job). Wahrscheinlich gehört auch die Oratio II de resurrectione Domini unter den Werken Gregors von Nyssa (bei Migne, PP. gr. XLVI, 627 ad 652), ein Versuch, die Berichte der Evangelisten über die Erscheinungen des Auferstandenen mit einander auszugleichen, Severus an (vgl. Martin bei Pitra, Analecta sacra IV, Paris. 1883, Proleg. VII sq., not. 3). Eine sehr beträchtliche Anzahl von Schriften Severs aber ist in syrischen Uebersetzungen erhalten geblieben. Die 125 Λόγοι ἐπιθρόνιοι oder ἐνθρονιστικοί, d. i. Homilien, welche Severus als Patriarch hielt, wurden um 525 durch Bischof Paulus von Callinicus und wiederum im J. 701 durch Jacob von Edessa (s. d. Art.) aus dem Griechischen in's Syrische übertragen und sind in beiden Versionen auf uns gekommen. Doch ist von diesen syrischen Texten bisher nur verschwindend wenig gedruckt worden: eine Taufliturgie, Antwerpen 1572 (vgl. A. Resch, Agrapha, außercanonische Evangelienfragmente [Texte u. Untersuchungen u. s. w. V, 4], Leipzig 1889, 361—372); einige Homilienfragmente bei E. Nestle, Brevis linguae Syr. grammatica, Carolsr. et Lips. 1881, Chrestom. 79 ad 83; die „52. Homilie", über die machabäischen Brüder, in zwei verschiedenen Versionen bei Bensly-Barnes, The fourth Book of Maccabees and kindred Documents in Syriac, Cambridge 1895, 75—102 (vgl. die englische Uebersetzung der ersten Version XXVII—XXXIV). Dazu kommen einige aus dem Syrischen in's Lateinische übersetzte Stücke, bei Mai, Script. vet. nova coll. IX, 742—759 (vier Homilien), Spicil. Rom. X, 1, 169—201 (eine Schrift gegen Julianus von Halicarnassus auszugsweise), 212 ad 220 (eine Homilie über Maria). (Vgl. Smith and Wace, A Dict. of Christ. biogr. IV, London 1887, 637 ff.) [Bardenhewer.]

Severus, Bischof der Insel Minorca in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, hinterließ ein umfangreiches Rundschreiben De virtutibus ad Judaeorum conversionem in Minoricensi insula factis in praesentia reliquiarum S. Stephani. Im December 415 waren zu Jerusalem die Reliquien des hl. Stephanus aufgefunden, und ein Theil derselben war durch den von Palästina heimkehrenden spanischen Presbyter Orosius (s. d. Art.) nach Minorca gebracht worden. Dort riefen die Reliquien eine mächtige religiöse Bewegung hervor; es kam zu erbitterten Straßenkämpfen zwischen Christen und Juden, das Endergebniß aber war die Bekehrung zahlreicher Juden zum Christenthume. Die Geschichte dieser Bekehrung bildet den Gegenstand des vom Jahre 418 datirten, nach mancher Seite hin interessanten Rundschreibens. Baronius hat dasselbe seinen Annalen (zum Jahre 418) einverleibt, die Mauriner haben es in ihre Augustinus-Ausgabe (Anhang zu Bd. VII) aufgenommen, und beide Editionen sind bei Migne (PP. lat. XX, 731—746; XLI, 821—832) abgedruckt. Ueber den Inhalt des Schreibens vgl. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II, 1, Regensburg 1864, 406 f.; über die Sprache desselben vgl. C. Pauker in der Zeitschr. f. die österr. Gymnasien XXXII (1881), 481 ff. [Bardenhewer.]

Severus Sanctus Endelechius, christlich-lateinischer Rhetor zu Ende des 4. Jahrhunderts, ist Verfasser eines anmuthigen Hirtengedichtes De mortibus boum, auch De virtute signi crucis Domini genannt. Drei Hirten treten redend auf. Bucolus hat infolge einer Rinderpest binnen zwei Tagen seine ganze Heerde verloren; Tityrus hat durch das Kreuzzeichen, mitten auf der Stirne der Thiere angebracht, seine Heerde gerettet, und auf eine Belehrung über dieses Zeichen hin entschließen sich Bucolus und sein Freund Aegon zur Annahme des Christenthums. Die Namen der Hirten sind Virgils Eclogen entnommen; das Versmaß der 33 Strophen ist das sogen. metrum Asclepiadeum. Ueber den Verfasser liegen nur sehr dürftige Nachrichten vor. In der inzwischen verschollenen Handschrift, aus welcher P. Pithöus (Veterum aliquot Galliae theologorum scripta, Paris. 1586, 144) das Gedicht zuerst herausgegeben hat, lautete die Ueberschrift: Incipit carmen Severi Sancti id est Endeleichi (sic) rhetoris de mortibus boum. Die auffällige Wendung id est dürfte dahin zu erklären sein, daß der Verfasser früher den Namen Endelechius geführt und unter diesem Namen eine gewisse Berühmtheit erlangt, später aber (etwa nach seinem Uebertritte zum Christenthume) den Namen Severus Sanctus angenommen hatte. Sehr wahrscheinlich ist der Verfasser jener Endelechius, welcher laut der Unterschrift einer Apulejus-Handschrift (bei Teuffel-Schwabe, Gesch. der röm. Literatur II, 5. Aufl., Leipzig 1890, 926) im J. 395 zu Rom als Lehrer der Rhetorik wirkte. Vermuthlich darf er auch identificirt werden mit jenem Christen Endelechius, welcher mit Paulinus von Nola

befreundet war und letztern im J. 394 zur Abfassung eines (verloren gegangenen) Panegyricus auf Kaiser Theodosius veranlaßte (S. Paulin. N. Ep. 28, 6). Allem Anscheine nach ist dieser Freund Paulins ein Aquitanier gewesen, und andererseits muß das Gedicht wohl in Südfrankreich verfaßt worden sein, weil nach der sechsten Strophe die Rinderpest zunächst von „Belgien" (Nordfrankreich) aus in die Heimat der Hirten eindrang. Bei Migne (PP. lat. XIX, 797—800) ist das Gedicht nach Gallandi (Bibl. vet. Patr. VIII, 307 sq.) abgedruckt. Neuere Ausgaben verzeichnet Engelmann-Preuß, Bibl. script. class. II, 8. Aufl., 591. Die neueste Ausgabe s. in der Anthologia latina I, 2, ed. Riese, Lips. 1870, 314—318. [Bardenhewer.]

Severus, Sulpicius, Priester und Kirchenschriftsteller um die Wende des 4. Jahrhunderts, ward etwa 363 in Aquitanien als Kind eines vornehmen Hauses geboren (Gennad. De vir. ill. c. 19). Nach Mitteilungen seines ältern Freundes, des hl. Paulinus von Nola (Ep. 5, 5—6), widmete er sich der juristischen Laufbahn, erwarb sich Ruf als beredter Sachwalter und durfte die Tochter einer reichen Consularenfamilie heimführen. Doch verlor er seine Frau schon bald durch einen frühen Tod, und plötzlich (repentino impetu) vertauschte er das Forum und den Reichtum mit der Einsamkeit und der Armut eines Mönches. Wie er selbst erzählt (Vita S. Mart. 1, 25), war es kein Geringerer als der große Apostel des Mönchslebens, Martin von Tours (s. d. Art.), welcher ihn gemahnt hatte, „den Fesseln und den Lasten der Welt" sich zu entreißen und jenes heroische Beispiel völliger Sinnes- und Lebensänderung nachzuahmen, durch welches Paulinus von Nola die Bewunderung des ganzen Abendlandes herausgefordert hatte (vgl. d. Art. Paulinus von Nola IX, 1653). Daß Severus auch Priester geworden, bezeugt Gennadius (l. c.) ausdrücklich, und dieses Zeugniß wird nicht deshalb preisgegeben werden dürfen, weil in den Briefen Paulins von Nola von dem priesterlichen Stande Severs nicht die Rede ist. Auch die gleichfalls allein stehende und etwas seltsam klingende Notiz bei Gennadius, Severus habe sich in reifem Alter von den Pelagianern bethören lassen und nachdem er eingesehen, daß er durch Gedankenlosigkeit gefehlt, sich zur Buße für die Dauer seines Lebens Schweigen auferlegt, wird des historischen Kernes nicht entbehren, wenngleich sie schon an Abt Guibert von Gembloux (gest. nach 1212) zu einer eigenen Apologia pro Sulpicio Severo Anlaß gab. Guibert verwechselte Sulpicius Severus mit dem Erzbischofe Sulpicius von Bourges (s. H. Delehaye, in den Acta Bollandiana VII [1888], 274 sq.; in der Revue des questions historiques XLVI [1889], 90). Der Tod Severs mag in die Jahre 420—425 zu setzen sein. (Vgl. die einläßlichen Untersuchungen über das Leben Severs von H. de Prato in seiner Ausgabe der Schriften Severs [s. u.] I, Praef. LV—LXXXII.)

Die bedeutendste der erhaltenen Schriften Severs ist eine frühestens 403 abgeschlossene Chronik (Chronicorum libri duo), welche laut den Eingangsworten „die in der heiligen Schrift überlieferte Geschichte von Anbeginn der Welt an kurz zusammenfassen und unter genauen Zeitangaben bis auf die Gegenwart herab im Umriß erzählen" will. Der Inhalt der Evangelien und der Apostelgeschichte wird übergangen, „damit der Würde dieser Dinge durch die knappe Form des Werkes kein Abbruch geschehe" (Chron. 2, 27, 3); der kirchengeschichtliche Bericht, welcher sich an die Geschichte des Alten Bundes anreiht, erstreckt sich bis zum ersten Consulate Stilicho's (2, 9, 7; 27, 5), d. i. bis 400. Die Schrift ist kein forschendes Geschichtswerk, sondern ein geschichtliches Lesebuch für gebildete Christen, geht jedoch allenthalben auf die besten Quellen zurück und zeugt nicht bloß von großer Gewissenhaftigkeit, sondern auch von historischem und kritischem Sinne. Von großem Werthe für den heutigen Forscher ist namentlich die Darstellung der priscillianistischen Wirren. Einen besondern Fleiß hat der Verfasser, dem Zwecke des Buches entsprechend, auf den Ausdruck verwendet. Er verfügt über alle Mittel jener rhetorischen Bildung, durch welche Gallien und zumal Aquitanien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die anderen Länder der lateinisch redenden Römerwelt überstrahlte, und hat mit hervorragendem Geschick seinen Stil den anerkanntesten römischen Historikern, insbesondere Sallust und Tacitus, „abgelauscht". Indessen ward schon wenige Jahre nach Veröffentlichung der Schrift die literarische Blüte Aquitaniens durch den Einfall barbarischer Völkerhorden für immer geknickt, und die kommenden Geschlechter haben an Severs Chronik so wenig Geschmack gefunden, daß sich nur noch eine einzige Handschrift derselben bis auf unsere Tage gerettet hat. Eine ebenso feinsinnige wie gelehrte Würdigung der Schrift lieferte J. Bernays, Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, ein Beitrag zur Geschichte der classischen und biblischen Studien, Berlin 1861 (wieder abgedruckt in den Gesammelten Abhandl. von J. Bernays, herausgeg. von H. Usener II, Berlin 1885, 81—200). — Einen weit durchschlagendern Erfolg erzielte eine Reihe von Schriften, welche Severus der Verherrlichung des hl. Martinus widmete. Eine Vita S. Martini hat er noch bei Lebzeiten des Heiligen (gest. 397) geschrieben, aber, wie aus dem Vorworte erhellt, erst einige Zeit nach der Abfassung der Oeffentlichkeit übergeben. Drei Briefe, Ad Eusebium, Ad Aurelium diaconum, Ad Bassulam parentem (die Schwiegermutter Severs), lassen sich als Nachträge zu der Vita bezeichnen; alle drei handeln von Martinus, die beiden letzten von seinem Tode. Zwei Dialogi endlich (in den Drucken ist mit Unrecht der erste Dialog in zwei zerlegt) wollen die Wunderthaten des hl. Martinus

mit denjenigen der ägyptischen Mönche vergleichen und zugleich ausgesprochenermaßen die Vita ergänzen (Dial. I[a], 23). Diese von Anfang an für die Masse des Volkes bestimmten Schriften haben alsbald die weiteste Verbreitung gefunden und zahlreichen späteren Darstellungen des Lebens und der Wunder des hl. Martinus (von Paulinus von Petricordia, Venantius Fortunatus u. s. w.) als Grundlage und Quelle gedient. In der That erzählen dieselben in anmuthiger und zum Theil fesselnder Form den interessanten Lebenslauf einer bedeutenden Persönlichkeit. Dagegen kommt der die Chronik durchwehende historische Sinn hier viel weniger zur Geltung, indem die schwärmerische Verehrung für seinen Helden den Erzähler zu großer Leichtgläubigkeit und Wundersucht verleitet, wie denn auch schon von Zeitgenossen der Vita S. Martini „manche Lügen" vorgeworfen wurden (Dial. I[a], 26). Auch der Ausdruck zeigt eine andere Farbe; Severus redet, wie er in dem Vorworte der Vita selbst erklärt, hier nicht die Sprache der Rhetoren, sondern die Sprache „der Fischer", entschlossen, „über Solöcismen nicht zu erröthen". (Vgl. zu diesen Schriften über Martinus J. H. Reinkens, Martin von Tours, der wunderthätige Mönch und Bischof, Breslau 1866, 258—274.) Sieben andere Briefe unter dem Namen Severs werden meist in Bausch und Bogen als unächt verworfen. Richtiger dürfte es sein, die zwei ersten und umfänglichsten dieser Briefe, Ad Claudiam sororem suam, De ultimo judicio und De virginitate, als ächt gelten zu lassen. Nach Gennadius (l. c.) hat Severus viele Briefe erbaulichen Inhalts an seine Schwester gerichtet, und die allerdings nicht zu verkennende Besonderheit des Stiles der genannten Briefe wird aus dem besondern Gegenstand und Zweck erklärt werden können. Die bei Gennadius erwähnten Briefe Severs an Paulinus von Nola u. A. sind verloren gegangen. Mit Unrecht ist jüngst (von G. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freib. i. Br. 1897, 463) aus Aeußerungen Paulins (Ep. 1, 4. 6) gefolgert worden, Severus habe eine Apologie des Mönchthums gegen Ungläubige hinterlassen. — Gesammtausgaben der Schriften Severs besorgten namentlich Victor Giselinus, Antwerpen 1574; Hieronymus de Prato, Verona 1741—1754, in 2 Bdn.; C. Halm, Wien 1866 (Corpus script. eccles. lat. I). Migne (PP. lat. XX) bietet den Text der Ausgabe de Prato's. (Vgl. über Ausgaben einzelner Schriften und sonstige Literatur zu Severus O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 423.) [Bardenhewer.]

Sevilla, spanische Stadt und Sitz eines Erzbischofs, das alte Hispalis, ist die eine der beiden großen Städte, welche zur Römerzeit am Guadalquivir nur 4 km weit aus einander lagen. Die andere, Italica, oberhalb, bei dem heutigen Dorfe Santiponte gelegen, war ein von Scipio gegründetes und mit Veteranen bevölkertes Municipium im Lande der Turduler, das bis auf einige spärliche Trümmer (Sevilla la Vieja genannt) untergegangen ist. Hispalis dagegen, nach Einigen das alte Tartessus, hat sich als römische Colonie, Colonia Romulensis, und Hauptstadt von Bätica durch allen Wechsel der Zeiten als blühende Großstadt erhalten. Am Ende des 4. Jahrhunderts wurde sie Sitz des Vicarius, war also politische Hauptstadt von Spanien und ohne Zweifel auch die bevölkertste Stadt dieses Landes. Von den Mauren 712 erobert, wurde Sevilla Hauptstadt des maurischen Königreichs gleiches Namens, ward aber 844 von den Normannen zerstört. Als Isbilia war es seit 1026 Sitz der maurischen Dynastie der Abarditen, kam 1091 in den Besitz der Almoraviden und 1147 in den der Almohaden; damals zählte die Stadt 300 000 Einwohner. Im J. 1248 nach achtzehnmonatlicher Belagerung von Ferdinand III. von Castilien erobert, ging sie als spanisches Sevilla durch das Aufblühen von Cadiz zurück, ist aber auch heute noch eine Stadt von hoher Wichtigkeit mit 143 000 Einwohnern. Ihr wird von den spanischen Königen der Titel „die sehr edle und sehr getreue Stadt Sevilla" beigelegt. Unter ihren etwa 75 (früher 170) Kirchen befinden sich 28 Pfarrkirchen und eine Collegiatkirche; neben einer Menge prachtvoller Paläste hat sie 44 ehemalige Mönchs- und 33 Frauenklöster. Unter den Kirchen ragt die Cathedrale Maria de la Sede hervor, eine der größten und schönsten gotischen Kirchen, an der Stelle einer ehemaligen Moschee 1401—1519 erbaut, mit 5 Schiffen, 82 mit zahlreichen Kunstschätzen geschmückten Seitenkapellen (Gemälden von Murillo, Velasquez, Zurbaran u. s. w., sowie herrlichen Glasmalereien) und einer Riesenorgel; daneben liegt die sogen. Giralda, ein 114 m hoher viereckiger Glockenthurm mit 22 harmonisch gestimmten Glocken. Diese Cathedrale wurde, da der bisherigen der Ruin drohte, 1401 begonnen. Um für den Bau, der soviel als möglich der Größe der Stadt entsprechen sollte, die nöthigen Mittel zu erlangen, zogen sich die Canoniker und der übrige Clerus der Kirche in ein kleines Haus in der Nähe der Cathedrale zurück und führten unter den größten Einschränkungen ein gemeinschaftliches Leben, während sie all ihr Einkommen für den Bau der Kirche volle 105 Jahre lang bis zur Vollendung des Baues hingaben (vgl. Gams, Kirchengeschichte von Spanien III, 1, Regensburg 1876, 399 f. und die daselbst angeführte Literatur). In dieser Cathedrale wird der Gottesdienst mit solcher Pracht gefeiert, daß sich Sevilla den Ruhm erworben hat, außer Rom könne man keine prächtigeren kirchlichen Functionen sehen als in Sevilla. In der That mag es wohl kaum noch eine Kirche geben, deren Schätze die Entfaltung eines solchen Pompes gestatten. Das Gefäß z. B., in welchem bei der Frohnleichnamsprocession das Allerheiligste herumgetragen wird, ist 1750 Pfund schwer, von massivem Silber und erfordert 20 Personen, um getragen werden zu

können. Der silberne Tabernakel des Hochaltars, von bedeutender Dimension, umschließt einen andern von reinstem Golde, der dann erst das kostbare, mit Edelsteinen geschmückte Ciborium enthält. Selbst der Schlüssel, womit der Tabernakel zur Aufbewahrung des Allerheiligsten am Gründonnerstag verschlossen wird, ist von reinstem Golde und mit Edelsteinen geschmückt. Der Muth und die Klugheit des Metropolitancapitels hat die Schätze der Cathedrale, die auf ca. 25 Millionen Mark geschätzt werden, selbst durch die Periode Mendizabals und anderer Kirchenräuber gerettet. Wie die Kirchen, so hat Murillo auch die Klöster seiner Vaterstadt mit seinen Meisterwerken geziert; unter den 24 Spitälern bedachte er besonders das von einem seiner Freunde gestiftete Hospital de la Caridad. Die im J. 1504 mit Genehmigung des Königs und des Papstes von dem Sevillaner Canonicus Rodriguez Fernandez Santella gestiftete und vom König mit denselben Privilegien wie die Universitäten von Alcala, Salamanca und Valladolid beschenkte Universität hat vier Facultäten. Neben der 1750 gestifteten Akademie der schönen Künste bestehen noch vier weitere Akademien, ein Lyceum, eine Industrieschule und verschiedene Collegien, darunter ein Collegio mayor.

Ueber das Christenthum bezw. eine christliche Gemeinde zu Sevilla gibt es für die ersten drei Jahrhunderte keine beglaubigte Tradition und noch weniger eine Urkunde. Die sevillanische Kirchengeschichte beginnt im Grunde erst mit den hll. Justa und Rufina, welche am Ende des 3. oder Beginn des 4. Jahrhunderts in der (Vor-) Stadt Triana den Martertod erlitten (Gams I [1862], 284 ff.). Damals war Sabinus I. Bischof, wohl derselbe, der auf der Synode von Elvira (300 [so Duchesne]) anwesend war. Die bis zum Jahre 400 genannten Bischöfe sind sehr zweifelhaft. Um 400 erscheint dann Marcellus, der an zweiter Stelle nach Patruinus das Concil von Toledo unterschrieb (Gams II, 1 [1864], 414), wahrscheinlich als Metropolit von Hispalis. Damals wurde nämlich die kirchliche Metropolitanverfassung der unter Constantin dem Großen vorgenommenen Reichseintheilung nachgebildet. Unter Hispalis als Metropole der Provinz Bätica standen bis zum 7. Jahrhundert die Bisthümer Corduba, Eliberis, Tucci, Italica, Elipa, Astigis, Egabro, Abdera, Malaca, Asidonia (vgl. dazu Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statistik I, Berlin 1846, 296 f.). Seit 409 kam unsägliches Unglück über Hispalis; es wurde 425 fast ganz zerstört; aber schon 428 schied der Vandalenkönig Gunderich, der seine Hand gegen die Kirche dieser Stadt ausgestreckt, aus dem Leben. Bischof Sabinus II., der 441 vertrieben wurde (an seine Stelle trat Epiphanius „durch Betrug, nicht mit Recht"), ward 461 wieder restituirt, und damit kehrten bessere Zeiten für die Kirche von Hispalis zurück. Nach Orontius (462—472) regierte Zeno (472—486); unter ihm erhielt der Stuhl von Sevilla eine Auszeichnung, welche bis dahin keinem spanischen Bischofe zu Theil geworden. Wegen seiner persönlichen Verdienste wurde nämlich Zeno zum Vicarius Papae in Hispania erhoben. Denselben Titel erhielt auch Salustius, der 516 oder 517 zum Vicarius per Baeticam et Lusitaniam rogatu coepiscoporum suorum ernannt wurde. In wenig verlässigen Katalogen werden noch sieben Bischöfe genannt bis auf die beiden bischöflichen Brüder, die hll. Leander und Isidor (579—599 bzw. 599 bis 636; s. d. Artt.). Diese beiden haben den Stuhl von Hispalis am meisten verherrlicht; unter Leander, der auch das apostolische Vicariat von Spanien erhalten, schloß sich eine lange Periode von Prüfungen für die hispalensische wie für die spanische Kirche. Eine traurigere sollte nicht allzu lange nachher für dieselben wieder anbrechen. Es folgten auf den hl. Isidor die Bischöfe Honoratus (636 bis 641), Antonius (641—658), Fulgentius, Bracarius, Floresindus (seit 682), Felix (693 nach Toledo transferirt), Faustinus, Gabriel und der angebliche Vaterlandsverräther Oppas. Letzterer soll mit den Söhnen des Königs Witiza um 710 die Mauren aus Afrika herübergerufen (vgl. übrigens Gams II, 2 [1874], 442 f.) und so die traurige Prüfung über die spanische Kirche herbeigeführt haben. Sevilla war bald in der Gewalt der Mauren, Kirche und Bischof in ihrer Willkür. Doch verboten sie aus politischen Rücksichten keineswegs die Ausübung des christlichen Cultus; auch die Bischöfe durften noch in der durch sie unterjochten Stadt ihres Amtes walten. So konnten noch bis 1144 die Bischöfe ihren Sitz innehalten, bis auf den nur erwählten Clemens, der um 1144 vor den Almohaden nach Talavera floh und daselbst starb. Von da an fehlt für ein volles Jahrhundert alle weitere Kenntniß von sevillanischen Bischöfen. Die südlichen Provinzen waren bald in christlichen, bald wieder in maurischen Händen, und so mögen sich wohl immer nur auf kurze Zeit Bischöfe in Sevilla aufgehalten haben. Endlich kam die Stadt 1248 dauernd in spanischen Besitz und damit, wie schon Papst Honorius III. 1218 für den Fall der Eroberung bestimmt hatte, als Erzbisthum unter die Primatie Toledo's. Zur Cathedrale wurde eine prachtvolle Moschee umgewandelt und 1249 Philipp, Sohn des Königs Ferdinand, als „Procurator" (Administrator) der Kirche von Sevilla bestätigt. Erster Erzbischof wurde dann Raimund (Ramon) de Losanna O. Pr. (1259—1286), vorher Bischof von Segovia. Die Reihe der Erzbischöfe, welche, obwohl widerstrebend, den Erzbischof von Toledo als Primas über sich anerkennen mußten, wurde nun nicht mehr unterbrochen. Auf Raimund folgte Ferdinand I. Perez (1287—1289), dann Garcia Gutierrez (1289—1294), welcher der erste Cardinal auf diesem Stuhle war. Cardinal war auch Petrus Gomez de Albornoz, der 1369 von Lissa-

von hierher transferirt wurde und, nachdem er 1371 den Purpur erhalten hatte, resignirte. Petrus Gomez Barroso (1380—1390) mußte zur Zeit Pedro's des Grausamen Spanien verlassen; nach vierjähriger Sedisvacanz bestieg den Erzstuhl Gonzalo de Mena y Roelas Vargas (1393—1401), nach dessen Tode der Bau der neuen Cathedrale begonnen wurde. Petrus de Luna (1401—1403), der in Sevilla nie residirte, wurde nach Toledo transferirt. Alfons de Exea (1403 bis 1417), vorher Bischof von Zamora, war nur Administrator perpetuus. Didacus de Anaya y Maldonado (1417—1433), vorher Bischof von Cuenca, wurde von Papst Martin V. abgesetzt, aber bald für schuldlos erklärt; er starb als Titular-Erzbischof von Tyrus auf dem Concil zu Basel (1437). Gutierrez Alvarez de Toledo (1439 bis 1442) war der letzte von den Canonikern erwählte Erzbischof; die seit der Herrschaft der katholischen Könige hergestellte Verbindung der Kirche mit dem Staate hatte nämlich allmälig zur Nomination der Bischöfe durch die Könige geführt. Cardinal war auch der überaus wohlthätige Johannes de Cervantes (1449—1453), welcher in seinem väterlichen Hause ein Hospital für 80 Kranke errichtete. Eine hervorragende Persönlichkeit war der Administrator Petrus Gonzalez Mendoza (1474—1482), schon seit 1473 Cardinal, später Erzbischof von Toledo. Cardinal Didacus Hurtado de Mendoza (1486—1502) wurde nachher Patriarch von Alexandrien und starb zu Madrid. Der von Cordova aus promovirte Alfons de Manrique (1524—1538) wurde 1531 mit dem Purpur geschmückt; sein Nachfolger Garcia de Loaysa O. Pr. (1539—1546), vorher Bischof von Siguenza, war schon seit 1530 Cardinal. Ferdinand Valdés (1546—1568), gleichfalls von Siguenza aus promovirt, gründete 1558 ein Findelhaus. Cardinäle waren ferner bis zum 19. Jahrhundert: Kaspar de Zuñiga (1569 bis 1571), Rodericus von Castro (1582—1600), Ferdinand Niña de Gevara (1601—1609), Didacus Guzman (1625—1631), zugleich Patriarch von Indien, Kaspar de Borja y Velasco (1632 bis 1643), Cardinal schon seit 1611, Augustin Spinola (1645—1649), auch bereits seit 1621 mit dem Purpur geschmückt, Dominicus Pimentel (1649—1653), Franz Solis Folch (1755 bis 1775). Der Nachfolger des letztern, Franz Xaver Delgado (1776—1781), war zugleich auch Patriarch von Indien. Alfons Marcos Llanes (1783 bis 1795) eröffnete 1792 eine öffentliche Bibliothek. Anton Despuig y Dameto (1795—1799) kam von Valencia nach Sevilla. Er war Staatsrath und ging, nachdem er auf den Erzstuhl verzichtet und dafür das Patriarchat Antiochien erhalten hatte, als spanischer Gesandter nach Rom. Die Cardinalswürde erhielt er 1803; er wurde mit den anderen „schwarzen Cardinälen" 1810 in Frankreich festgehalten und starb nach seiner Freilassung zu Lucca 1813. Ihm war in Sevilla der unwürdige Ludwig Bourbon, Cardinal Toletanus, gefolgt, der als Präsident der Regentschaft von Sevilla, dann von Cadix, die Inquisition abschaffte. Nachdem noch Romuald Anton Mon y Velarde den Erzstuhl 1816—1819 inne gehabt, blieb er bis 1825 verwaist. Dann bestieg ihn der Bischof von Cadix, Franz Xaver Cienfuegos, der 1826 zum Cardinal erhoben wurde. Er wurde eines der ersten Opfer der 1833 beginnenden Gewaltacte, weil man seinen Widerstand fürchtete. Erst nach dem Sturze Espartero's ward er 1843 wieder zurückgerufen und mit hohen Ehren gefeiert; er starb zu Alicante 1847. Von seinen Nachfolgern wurde Judas Joseph Romo y Gamboa (1848—1855) 1850 Cardinal, Manuel Joachim Tarancon (1857—1862) 1858 und Ludwig de la Lastra y Cuesta (1863—1876) 1863. Joachim Luch y Garrica O. Carm. Calc. (1877—1883) hat den Purpur nicht erhalten, dagegen wieder (1884) Zephyrin Gonzales y Diez Tunon (1883—1889) und 1893 Benedict Sanz y Fores (1889—1895). Der gegenwärtige Erzbischof ist Marcellus Spinola y Maestre, geb. 1835, vorher seit 1880 Titularbischof von Milo und Hilfsbischof von Sevilla, dann Bischof von Coria (1884) und Malaga (1886), promovirt am 2. December 1895. Als Metropoliten erkannten den Erzbischof von Sevilla vor der Säcularisation die Suffraganbischöfe von Malaga, Cadix, den canarischen Inseln und Ceuta an; seit dem neuesten Concordate vom Jahre 1851 unterstehen ihm die Bischöfe von Badajoz, Cadix-Ceuta und Cordova, die der canarischen Inseln (Palma) und von S. Cristoforo de Laguna (auf Teneriffa). Die Erzdiöcese zählt 716 300 Seelen in 280 Pfarreien, welche von ca. 1200 Priestern pastorirt werden. Die erzbischöfliche Mensa beträgt heute nur 150 000 Realen, gegen früher 400 000 Scudi (al. 28 000 Ducaten); sie war im 15. Jahrhundert auf 5000 Kammergulden taxirt. Das Metropolitancapitel besteht aus einem Decan, 5 (bezw. mit dem Capellanus Major S. Ferdinandi 6) Dignitäten und 4 Canonici de officio, 28 Canonici de gratia und 22 Beneficiaten. Das heutige Capitel kann sich mit dem frühern in keiner Beziehung vergleichen, denn das Einkommen des letztern war auf 140 000 Ducaten geschätzt, und es zählte 11 Dignitäten, 40 Canonicate, 40 Präbenden und 20 Halbpräbenden, 20 Kapelleneien, zu denen der Domcantor nominirte, und 20 andere, deren Inhaber verpflichtet waren, den canonischen Tagzeiten zu assistiren. Das Capitel nominirte außerdem noch zu 11 Pfarreien, ernannte 8 Kapläne, welche bestimmt waren, bei Krankenprovisionen den Baldachin zu tragen; 5 andere Kapläne waren vom Capitel aufgestellt, um während des Officiums über das Stillschweigen in der Kirche zu wachen. Täglich mußten fundationsmäßig 300 Messen gelesen werden, wovon natürlich ein großer Theil dem überaus zahlreichen Stadtclerus zur Persolvirung über-

…rden wurde. (Vgl. Florez, España sagr. IX, … ed., Madrid 1777, 84 sgg.; Diego Ortiz de Zuñiga, Annales eccl. y seculares de la Ciudad S. (von 1241 bis 1671), Madrid 1677, …strados y corregidos por D. Ant. Mar. Espinosa y Carzel, Madrid 1795/96, 5 vols.; …roni, Dix. LXVII, 112 sgg.; Gams, Ser. Epp. 73—74.)

Die Synoden, welche zu Sevilla stattfanden, … folgende: 1. Eine Provinzialsynode vom Jahre 590 unter dem Vorsitze des hl. Leander mit den Suffraganen gab Bestimmungen (capitula) über die Sicherung des Kirchenvermögens gegen …dürftige Schenkungen der Bischöfe, über Ab… der Zehnten, Aufstellung bischöflicher Ge…, jährliche Visitation der Diöcesen u. s. w. (Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 56 f.). 2. Die Provinzialsynode im J. 619 unter dem hl. Isidor verdammte die rechtgläubige Lehre über die zwei Naturen in Christo und gab Disciplinarbestimmungen über den Besuch der Provinzialsynoden, der Klöster, Absetzung von Presbytern und Dia…, Ausschließung von Presbytern von der Be…, gewisse, dem Bischof reservirte Functionen vorzunehmen (Hefele III, 72 f.). 3. Wahrscheinlich 782 versammelte Primas Elipandus von Toledo in Sevilla ein Concil wegen der Secte der Nazaräer (s. d. Art. Migetius). 4. Erzbischof … hielt 1352 ein Provinzialconcil, das erste … der Wiedereroberung der Stadt; man weiß … nur, daß es die Zahl der Taufpathen auf … beschränkte und einige Mißbräuche bei Ab…rung der Ehe abschaffte (Hefele-Knöpfler VI, …7, 5. Das Provinzialconcil unter Erzbischof Diego Deza 1512 verhandelte in 64 Capitula … verschiedene Disciplinargegenstände. In erster … wurde ein großer Nachdruck auf einen ge… Unterricht der erst vor Kurzem bekehrten …en Juden und Mauren gelegt; die Aerzte … die Kranken zum Empfange der Sacramente …halten; die Gläubigen werden vor den zahl…en Wahrsagern und Zauberern gewarnt. Weiter … die Zahl der kirchlichen Festtage angegeben (… Fest- und 52 Sonntage); keine heilige Messe … außerhalb der Kirche gefeiert, auch die Ehe … außerhalb derselben geschlossen werden. …ließlich werden die Constitutionen des frühern …bischofs Didacus Hurtado de Mendoza be… (Hefele-Hergenröther VIII, 546 ff.). 6. Im J. 1572 fand unter Erzbischof Christoph de Rojas … letzte Synode statt. [Neher.]

Sexagesima (nach dem Introitus Dominica Exurge) wird in der abendländischen Kirche … zweite Sonntag vor dem Aschermittwoch ge… Schon die Synode von Orleans im J. 541 (c. 2) kannte diesen Namen, ebenso das ge…sche und gregorianische Sacramentarium. … ist einer der drei Sonntage, die, ohne mit … Wochen schon zur Fastenzeit im strengen … zu gehören, wenigstens die Gläubigen zu …m bußfertigen Sinne auffordern (vgl. d. Art. Septuagesima). Den Namen Sexagesima führt er vielleicht zum Andenken daran, daß in früherer Zeit viele Christen das vorösterliche Fasten mit dem 60. Tage vor Ostern begannen. Alcuin (Ep. 80, bei Migne, PP. lat. C, 261) und Andere rechnen die Sexagesima von dem genannten Sonntage bis zum pascha medium, indem sie noch die 4 ersten Tage der Osterwoche zuzählen, um die runde Zahl 60 zu bekommen. Die wahrscheinlichste Erklärung des Namens s. im Art. Kirchenjahr VII, 591. Die Oration und die Epistel dieses Sonntages, welche sich auf den hl. Paulus beziehen, begreifen sich aus der Notiz vor dem Introitus Statio ad S. Paulum. Mittelalterliche urkundliche Bezeichnungen für Sexagesima und einige der folgenden Wochentage s. bei Leist, Urkundenlehre, 2. Aufl., Leipzig 1893, 244 f. [F. X. Schmid.]

Sexpräbendarius, s. Stift.

Sext (Sexta, scil. hora), die zweite der sog. apostolischen oder kleinen Horen des canonischen Officiums, die vom hl. Petrus in Joppe beobachtete Gebetsstunde (Apg. 10, 9), entfällt ihrem Namen gemäß auf die sechste Tagesstunde nach altrömischer Zählweise, den Mittag; sie dient der Gebetsweihe für das vollendete zweite Viertel der Tagesarbeit, wie die der Sext entsprechende zweite Nocturn für die gleiche Zeit der Nacht. Auf die Mittagszeit weist der Hymnus ausdrücklich und mit der Bitte hin, daß Gott alle sündhafte Glut in uns auslöschen wolle. Werden die einzelnen Horen auf das Leiden Christi bezogen, so gilt die Sext der Verehrung seiner Kreuzigung (Sexta cruci nectit), eine Auffassung, die schon der hl. Cyprian (De orat. dominica 34, bei Migne, PP. lat. IV, 541) hervorgehoben hat. Wie die übrigen kleinen Horen beginnt die Sext mit Pater, Ave, Deus in adjutorium, woran sich sogleich der Hymnus (Rector potens) anschließt. Zur Psalmodie hat das römische und ambrosianische Officium täglich dieselben sechs Octonare des Psalmes Beati immaculati (Ps. 118, 81 bis 128), die als drei Psalmen behandelt werden; das monastische Brevier bestimmt für den Sonntag und Montag je drei Octonare dieses Psalmes und für die übrigen Tage der Woche die Psalmen 121 bis 124, welche auch im kleinen marianischen Officium der Sext angehören. Die Antiphon ist für die freie Zeit (per annum) im Psalterium angegeben; an den Festen und in den Festzeiten tritt die dritte Antiphon aus den Laudes ein, wenn nicht eine eigene vorgezeichnet ist. An die kurze Schriftlesung (capitulum, im ambrosianischen Brevier epistolella) schließt sich das Responsorium an, das in der Quadragesimal-, Passions- und Osterzeit sowie an den Festen aus dem Versus der zweiten Nocturn gebildet ist; darauf folgen die Tages- oder Festoration und die gewöhnlichen Schlußversikel. An den gewöhnlichen Ferien (feriae per annum) und an dem festum simplex soll die Sext der Conventualmesse voran-

gehen, an den Sonntagen und an den Feſten, deren Rang semiduplex oder duplex iſt, unmittelbar auf jene folgen. [K. Schrod.]

Sextus Julius Africanus, ſ. Julius Africanus.

Sextus liber, ſ. Liber sextus.

Sfondrati, Cöleſtin, O. S. B., Fürſtabt von St. Gallen (ſ. d. Art. V, 62) und Cardinal, war 1644 zu Mailand als Neffe des Cardinals Paul Sfondrati (ſ. d. Art.) und Verwandter des Papſtes Gregor XIV. geboren. Schon in ſeinem zwölften Jahre wurde er den Benedictinern von St. Gallen zur Erziehung anvertraut; ſpäter trat er ſelbſt in dieſen Orden ein und zeichnete ſich in den Studien ſo ſehr aus, daß er noch vor Empfang der Prieſterweihe von ſeinen Oberen den Auftrag erhielt, in Kempten (in Abbatia Campidonensi) öffentlich Theologie vorzutragen. Nach St. Gallen zurückberufen, erhielt er daſelbſt den Lehrſtuhl der Theologie und des canoniſchen Rechtes. Bald darauf hatte er an der Univerſität Salzburg (ſ. d. Art.) das Jus canonicum zu erklären. Nach ſeiner Rückkehr in die Schweiz verwandte man ihn eine Zeitlang in der Seelſorge; in dieſe Periode fällt die Abfaſſung des Cursus philosophicus Sangallensis, der erſt ſpäter (St. Gallen 1686, 2. Aufl. 1695, 3 Bde.) gedruckt wurde. Dann wurde Sfondrati zum Generalvicar des Abtes und 1686 von Papſt Innocenz XI. gegen ſeinen Willen zum Biſchof von Novara ernannt. Während er ſich aber zur Abreiſe nach Italien anſchickte, ſtarb der Abt von St. Gallen, und man wurde er (1687) einſtimmig zu deſſen Nachfolger erwählt. Mit Erlaubniß des Papſtes verzichtete er auf ſein Bisthum und nahm dafür die Abtswürde an; aber ſchon am 12. December 1695 verlieh ihm Papſt Innocenz XII. in Anſehung ſeiner hohen Verdienſte um die Kirche und den apoſtoliſchen Stuhl den Purpur und wies ihm als Titelkirche S. Cäcilia in Trastevere an. In Rom weilte ſeine meiſte Zeit; allein kaum daſelbſt angekommen, fing er an zu kränkeln und ſtarb ſchon am 4. September 1696 erſt 52 Jahre alt. Der reiche Fürſtabt von St. Gallen war bei ſeinem Tode ſo arm, daß der Papſt die Begräbnißkoſten beſtreiten mußte. Die Leiche ward in S. Cäcilia beigeſetzt, wo bereits ſein Oheim, Cardinal Paul Sfondrati, ſeine letzte Ruheſtätte gefunden hatte. — Sfondrati's theologiſche und canoniſtiſche Werke haben zum Theil nur untergeordneten Werth, einige freilich haben unbedingten Werth. Einige ſeiner Schriften verdienen aber mehr als bloß vorübergehenden Werth. Einige freilich haben unbedingten; andere haben eine höhere Bedeutung oder ſind wie die Innocentia vindicata oder der Nachweis, daß der h. Thomas von Aquin die unbefl. Empfängniß Mariä nicht habe, nur Zeugniß der Geſinnung der katholiſchen Rechtgläubigen. Um ſo verdienſtlicher machen die letzteren Werke den Verfaſſer. Als der Streit um die Geltung der vier Artikel der gallicaniſchen Kirche vom Jahre 1682 (ſ. d. Art. Gallicaniſche Freiheiten) der Univerſität zur Cenſurirung vorlegt, ſchrieb Sfondrati ſein Regale Sacerdotium Romano Pontifici assertum et quatuor propositionibus explicatum, auctore Eugenio Lombardo, s. l. (S. Galli) 1684 (auch bei Rocaberti, Bibliotheca Max. Pontif. XI, 307 sqq., wo jedoch der über den Regalienſtreit handelnde Theil weggelaſſen iſt). Bald darauf erſchien die Gallia vindicata, in qua testimoniis exemplisque Gallicanae praesertim ecclesiae, quae pro regalia ac quatuor Parisiensibus Propositionibus a Ludovico Maimburgo aliisque producta sunt, refutantur, S. Galli 1688; die 2. Auflage (St. Gallen 1702) iſt aus dem handſchriftlichen Nachlaß des bereits verſtorbenen Cardinals ergänzt und erweitert (theilweiſe abgedruckt bei Roccaberti l. c. VI, 729 sqq.). Sfondrati hat in den beiden Werken die Privilegien des apoſtoliſchen Stuhles mit ebenſo viel Geſchick und Gelehrſamkeit wie Ruhe und Mäßigung gegen die Gallicaner vertheidigt und von Neuem bewieſen. Bekämpft wurde vor Allem L. Maimbourg (ſ. d. Art.), der infolge ſeiner gallicaniſchen Schriften auf ausdrücklichen Befehl des Papſtes Innocenz XI. aus der Geſellſchaft Jeſu entlaſſen worden war. Zweifelsohne hatten einzelne andere Mitglieder derſelben Geſellſchaft, welche mehr Franzoſen als Jeſuiten waren, im Regalienſtreite ähnliche Anſichten vertreten wie Maimbourg. Andererſeits ging jedoch auch Sfondrati zu weit, wenn er (wohl verleitet durch die Briefe des Capitelvicars Cerle von Pamiers [ſ. d. Art.]) die Schuld der Einzelnen bisweilen zur Schuld der ganzen Genoſſenſchaft zu machen ſchien. Es macht aber dem edeln Kirchenfürſten alle Ehre, daß er in der Paraenesis praevia ad Lectorem zur 3. Auflage des Regale Sacerdotium (St. Gallen 1693; 4. Aufl. edd. 1749) ausdrücklich ſich dagegen verwahrt, als habe er der Geſellſchaft Jeſu im Ganzen einen Vorwurf machen wollen; überhaupt werde er in etwaigen künftigen Auflagen alles das auslaſſen, was er in ſeinen Werken zu irgend jemandes Unehre geſagt habe; es handle ſich für ihn nicht um Perſonen, ſondern um die Sache. Anlaß zu einer lebhaften Controverſe gab Sfondrati's erſt nach ſeinem Tode gedruckte Schrift Nodus praedestinationis ex ss. litteris doctrinaque SS. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus, Romae 1697. Der Standpunkt des Verfaſſers iſt hinlänglich gekennzeichnet durch das vorgedruckte Wort, welches einem Briefe des h. Prosper von Aquitanien entnommen iſt: Sententia illa antiquitate, suavitate ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissima de praedestinatione ad gloriam post praevisa opera sane mihi gratissima fuit, qui nimirum eam semper ad Dei misericordiae et gratiae magis consentaneam, veriorem ac amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello de amore Dei indicavi. Trotz der erbittertſten Anfeindungen, welche die Schrift von Seiten der

Jansenisten erfuhr, und trotz der Anstrengungen, welche eine mächtige Partei in Frankreich, mit Arnaud, den Erzbischöfen von Paris und Reims, den Bischöfen von Amiens und Arras an der Spitze, in Rom machte, um eine Verurtheilung derselben herbeizuführen, gelang es doch nicht, das Buch auf den Index zu bringen (s. Reusch, Index II, 283 ff.). Die von Sfondrati vertretene Lehre fand mehr in Rom und anderwärts die gewandtesten Vertheidiger, z. B. in der von Cardinal Gerdil verfaßten, aber anonym erschienenen Schrift Disputatio notarum XL, quas scriptor anonymus Em. Card. Coelestini Sfondrati libro, cui titulus: Nodus ..., inussit, Col. 1698. Die heftigsten Kritiken des Nodus finden sich in der von Quesnel und seinen Freunden herausgegebenen Sammlung Augustiniana Ecclesiae Rom. doctrina a Card. Sfondrati Nodo extricata per varios S. Aug. discipulos, Col. 1700. (Vgl. auch Sattler, Collectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg, Ingolstadt 1890, 237 ff.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2 ed., 378 sqq. 509. 595.) [J. Blötzer S. J.]

Sfondrati, Franz, Cardinal, entstammte einer reich begüterten Patricierfamilie Cremonas und war 1493 geboren. Nach glänzend durchmachten Studien lehrte er an verschiedenen Universitäten (Padua, Pavia, Bologna, Rom und Turin) die Rechtswissenschaft. Sowohl bei Franz Sforza von Mailand wie auch nachher bei Karl V. stand er hoch in Gunst; letzterer entsandte ihn als Statthalter in das von wilden Parteiungen arg aufgeregte Siena, wo ihm die Beruhigung der Gemüther und die Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung so gut und so schnell gelang, daß er von der Stadt mit dem Bürgerrecht und dem Titel „Vater des Vaterlandes" beehrt wurde. Nach dem Tode seiner Gemahlin, Lucia Visconti, welche ihm zwei Söhne geschenkt hatte, unter diesen den spätern Papst Gregor XIV., nahm Sfondrati die kirchliche Laufbahn. Seine hervorragenden Geistesanlagen, seine große Gelehrsamkeit, die reiche Erfahrung, welche er sich in der Verwaltung erworben, die unbescholtene Rechtschrift, die über jeden Verdacht erhaben war, wichtigten ihn zu den höchsten kirchlichen Aemtern. In der That übertrug ihm Paul III. sehr bald das Bisthum Sarno, dann das Erzbisthum Amalfi, nun seine Heimatdiöcese Cremona und schmückte ihn mit der Purpur. Wiederholt kam er als Legat des päpstlichen Stuhles nach Deutschland: einmal zum Reichstage nach Speier, dann wieder, um den Kaiser zum Abschluß des Friedens mit Frankreich zu beglückwünschen, und endlich 1548 nach Empfang der Cardinalsinsignien; das Augsburger Interim zu hintertreiben, gelang ihm jedoch nicht. Auch schriftstellerisch war Franz Sfondrati thätig. Außer den Berichten über seine Gesandtschaften ist ein größeres Heldengedicht De raptu Helenae, poema heroicum, libri tres, erhalten. Sfondrati starb als Bischof seiner Vaterstadt in Cremona selbst am 31. Juli 1550; das Grabmal in der dortigen Cathedrale ist von seinen beiden Söhnen, Paul und Nicolaus, gesetzt. (Vgl. Ciaconius, Vitae et res gestae pontificum III, Romae 1677, 700 sq.; Nouv. Biogr. gén. XLIII, 855 s.) [J. Blötzer S. J.]

Sfondrati, Paul, Cardinal, wurde 1560 zu Mailand als Sohn des Bruders Gregor XIV. und der Sigismunda von Este geboren. Die erste Erziehung empfing er bei den Söhnen des hl. Philipp Neri, denen er zeitlebens besonders gewogen blieb. Später wandte er sich den Rechtsstudien zu, wurde Priester und ward im December 1590 von seinem Oheim Gregor XIV. zum Cardinalat erhoben. Die hohen Aemter, welche der Cardinalnepot nun zu bekleiden hatte, verwaltete er mit großer Gewissenhaftigkeit und mit Einsetzung all' seiner Kräfte und Fähigkeiten. Nach dem frühen Tode seines Oheims, des Papstes (1591), widmete er sich ausschließlich guten Werken. Während er selbst in höchster Einfachheit lebte, verwandte er die reichen Einkünfte, die er als Legat von Bologna, als Cardinal und als Bischof bezog, zur Unterstützung dürftiger Ordensgenossenschaften, zum Unterhalte der Armen, besonders aber zur Ausschmückung der Gotteshäuser. Neben dem Heiligthume von Loreto war es seine Titularkirche, die Kirche der hl. Cäcilia in Trastevere, der er seine ganze Liebe zuwandte. Bei Gelegenheit einer gründlichen Restauration dieses Gotteshauses 1599 hatte er die hohe Freude, den heiligen Leib der jungfräulichen Martyrin noch unversehrt vorzufinden und verehren zu dürfen (s. d. Art. Cäcilia II, 1647). Als der Cardinal am 14. Februar 1618 starb, fand sich ein von seiner Hand geschriebenes Testament vor, in welchem er die Armen und die Kirchen zu seinen Erben einsetzte. (Vgl. Ciaconius, Vitae et res gestae pontif. IV, Rom. 1677, 224 sqq.) [J. Blötzer S. J.]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, dritter Graf von, philosophischer Schriftsteller, den man mit Recht einen Vorläufer Voltaire's (s. d. Art.) nennen kann, wurde 1671 geboren. Er studirte zu Wincheſter 1683—1686, gehörte dann eine Zeitlang (1700—1702) dem Parlamente an, trat aber beim Regierungsantritt der Königin Anna vom öffentlichen Leben ab und verbrachte den Rest seiner Tage (bis 1713) in der Zurückgezogenheit. Obgleich Shaftesbury's Erziehung von dem Philosophen Locke (s. d. Art.) überwacht worden war, so bekämpfte er doch den Empirismus desselben und betonte im Gegensatz zu Hobbes' (s. d. Art.) Theorie der Selbstsucht das unmittelbare Wohlgefallen am Guten. So großes Gewicht Shaftesbury aber auf den religiösen, jedem Menschen angeborenen Sinn legte, so war er doch nichts weniger als ein gläubiger Christ. Für die großen Massen ließ er die Religion wohl gelten, persönlich bekannte er sich zu einem mit Agnosticismus verquickten Deismus. Sein Stil ist klar und lichtvoll, aber vielfach hochtrabend und geziert; überall

bemerkt man den Aristokraten, der sich huldvoll zum Leser herabläßt. Was er bringt, ist an der Oberfläche geschöpft (s. Chambers bei Craik, English Prose Selections III, London 1896, 448). Seit 1708 begann Shaftesbury mit der Veröffentlichung von Aufsätzen über ethische Fragen, die später unter dem Titel Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times, London 1711, 1773 und 1869 erschienen. Aus der nach Shaftesbury's Tod (1713) veröffentlichten Correspondenz sind die Letters written by a Noble Lord to a Young Man at the University, London 1716, am interessantesten. Von seinen philosophischen Abhandlungen fand The Enquiry concerning Virtue or Merit am meisten Anklang. (Vgl. Zart, Einfluß der englischen Philosophie auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts, Berlin 1881; Fowler, Shaftesbury and Hutcheson, London 1882; Martineau, Types of Ethical Theory II, Oxford 1885, 449—473.) [A. Zimmermann S. J.]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, siebenter Graf von, englischer Staatsmann und Philanthrop, wurde 1801 geboren, trat 1826 als Lord Ashley in's Unterhaus und wurde 1834 Admiralitätslord. Er starb 1885. Schon frühe wendete Shaftesbury seine Aufmerksamkeit philanthropischen Bestrebungen zu. Wo immer ein Unrecht gut zu machen oder ein Mißbrauch abzustellen war, da trat er mannhaft für die Unterdrückten ein. Die Gesetze zu Gunsten der Bergleute, der Irren, der Fabrikarbeiter wurden von ihm entweder beantragt oder unterstützt; er stand an der Spitze mancher Gesellschaften, welche sich mit Errichtung von Arbeiterwohnungen, Gründung von Armenschulen ꝛc. befaßten. Während Howard nur für die Gefangenen, Wilberforce nur für die Sklaven lebte und arbeitete, bethätigte sich Shaftesbury, wie sein Freund Cardinal Manning (s. d. Art.), an jedem philanthropischen Werke. In kirchlicher Beziehung gehörte Shaftesbury der evangelischen Richtung an und bekämpfte die katholisirenden Tractarianer und Ritualisten auf's Heftigste; erst gegen das Ende seines Lebens ward er der katholischen Kirche einigermaßen gerecht. Durch seine Heirat mit Emily Cowper, der Stieftochter Palmerstons, gewann er die Freundschaft und das Vertrauen dieses Ministers, der ihn in geistlichen Angelegenheiten beständig zu Rathe zog. Sein Einfluß bewirkte, daß die Tractarianer und Ritualisten von allen höheren geistlichen Aemtern und Würden ausgeschlossen und nur Männer von der streng protestantischen Richtung befördert wurden. Shaftesbury erwartete von der Kirche Heilung aller socialen Schäden und suchte nach Kräften den Einfluß der Geistlichkeit zu erhöhen; aber gerade die Eifrigsten unter ihnen stieß er ab. Bei den Hochkirchlern war er nichts weniger als beliebt; dagegen hatte sein Name unter der Arbeiterklasse, die ihn öfters zum Schiedsrichter erwählte, einen guten Klang. (Vgl. Hodder, Life and Work of the seventh Earl of Shaftesbury, London 1886, 3 vols. [sehr lückenhaft]; F. P. Cobbe, Life of Fr. Power-Cobbe, London 1894.) [A. Zimmermann S. J.]

Shakers (Zitterer oder Schüttler) heißen die Mitglieder einer 1747 in England entstandenen Secte, welche mit den Quäkern (s. d. Art.), von denen sie eine Abzweigung ist, den Fleiß, die Redlichkeit und die Menschenfreundlichkeit gemein hat. Die Stifterin dieser numerisch geringen, in 18 Gesellschaften durch 7 Staaten Nordamerika's verstreuten Secte war Anna Lee, die 1736 zu Manchester in England geboren ward. Sie wurde infolge des Verlustes von acht Kindern schwermüthig, begann über die religiösen Wahrheiten nachzugrübeln und glaubte Gesichte und Offenbarungen zu haben. Da sie in England verfolgt wurde, wanderte sie nach Nordamerika aus und gründete in Watervliet bei Albany eine Gemeinde, in welcher Gütergemeinschaft und die Trennung beider Geschlechter eingeführt wurde. Als Anna Lee 1784 starb, hinterließ sie einen im communistischen Zusammenleben so wohlgeschulten Anhang, daß die Secte nicht nur beisammen blieb, sondern sich auch mäßig ausbreitete. James Wittaker und Joseph Meacham bewährten sich als tüchtige Organisatoren und gaben der Secte ihre volle Ausbildung. Von 1796—1821 stand Lucy Wright an der Spitze der Genossenschaft, die sich 1875 auf etwa 2415 Personen belief. Die Secte soll sich aus weltmüden, Ruhe und Friede suchenden Individuen aus allen Ständen und Nationen recrutiren; dieß wird jedoch von Anderen bestritten, welche behaupten, die Shakers suchten durch die Aufnahme und den Kauf armer und verlassener Kinder Nachwuchs zu erhalten. Jesus gilt den Shakers nicht als Gott, sondern als einer der zwischen Gott und der Welt vermittelnden Geister. Der Gottesdienst der Shakers besteht in Gesang und Reigentanz, der von schüttelnden Bewegungen, zuerst der Extremitäten, bald des ganzen Körpers, begleitet ist. Sie glauben mit der Geisterwelt in steter und unmittelbarer Berührung zu sein, sind aber gleichwohl praktische Menschen, namentlich ausgezeichnete Landwirthe, und erwerben sich große Reichthümer. (Vgl. Noyes, History of American Socialism, Philad. 1869; Nordhoff, The Communistic Societies of the United States, New York 1875; Pfülf, Die religiös-communistischen Gemeinden in den Vereinigten Staaten, in den Stimmen aus Maria-Laach XLIX [1895], 510 ff.) [A. Zimmermann S. J.]

Shakespeare (ältere Schreibung Shakspere), William, der größte Dramatiker Englands und einer der größten Dichter aller Völker und Zeiten, war nach der Angabe seiner Grabschrift am 23. April 1564 geboren. Getauft wurde er am 26. April 1564 in der Pfarrkirche zu Stratford am Avon, woselbst sein Vater sich 1551 niedergelassen hatte. Letzterer hatte durch die Heirat mit der katholischen Mary Arden einiges Ver-

mögen und Grundbesitz erworben, bekleidete in der städtischen Verwaltung mehrere Aemter und war 1568/69 sogar High Bailiff der Stadt. Es ist daher kaum ein Zweifel, daß sein Sohn eine höhere Schulbildung genoß. Ende 1582, erst 19 Jahre alt, heiratete William die um acht Jahre ältere Anna Hathaway, welche ihm 1583 ein Töchterchen (Susanna) und 1585 ein Zwillingspaar (Hamnet und Judith) schenkte. Um 1585 oder bald hernach scheint er seine Vaterstadt verlassen zu haben, um sich in London einer Schauspielergesellschaft anzuschließen. Als Schauspieler schulte er sich zugleich autodidaktisch zum Schauspieldichter heran und hatte als solcher so glänzenden Erfolg, daß er nach dem Zeugnisse des Dramatikers Green schon 1592 alle seine Mitbewerber überflügelte. Auf Beziehungen zu den höchsten Gesellschaftskreisen deutet die Widmung von zwei episch-lyrischen Dichtungen Venus and Adonis (1593) und Lucrece (1594) an den Grafen Southampton. In der 1598 erschienenen Palladis Tamia, Wit's Treasury des Autors Francis Meres ist die einzige genauere Angabe über Shakespeare's erste Dramen enthalten. „Wie Plautus und Seneca", sagt er, „für die besten Dichter der Komödie und Tragödie unter den Lateinern gehalten werden, so ist Shakespeare der ausgezeichnetste in beiden Gattungen unter den Engländern; das bezeugen in Betreff der Komödie Stücke wie die Edelleute von Verona, die Irrungen, der Liebe verlorene Mühe, der Liebe gewonnene Mühe (wahrscheinlich All's well that ends well), der Sommernachtstraum und der Kaufmann von Venedig, in Betreff der Tragödie Richard II., Richard III., Heinrich IV., König Johann, Titus Andronicus und Romeo und Julie." Die gedruckten Quart-Ausgaben sind aus den ersten Jahren folgende Stücke separat erhalten: „Viel Lärm um nichts" (1600), „König Heinrich IV. Zweiter Theil" (1600), „König Heinrich V." (1600), „Die lustigen Weiber von Windsor" (1602), „Hamlet" (1604) und „König Lear" (1608). „Othello" erschien in Quart 1622. Sieben Stücke finden sich erst in der Folio-Ausgabe von 1623, darunter die Komödien „Was ihr wollt", „Wie es euch gefällt", „Der Widerspenstigen Zähmung", „Das Wintermärchen", „Der Sturm"; die Historien „Heinrich VI. Erster Theil", „Heinrich VI. Zweiter Theil", „Heinrich VI. Dritter Theil", „Heinrich VIII."; die Tragödien „Julius Cäsar", „Macbeth", „Timon von Athen", „Antonius und Cleopatra", „Coriolan", „Troilus und Cressida", „Cymbeline". Zweifelhaft ist Shakespeare's Autorschaft des „Perikles, Prinz von Tyrus"; sechs unter seinem Namen gehende Dramen wurden als unächt schon von der Folio-Ausgabe seiner Werke ausgeschlossen. Eine Sammlung von 154 Sonetten, meist von Freundschaft und Liebe handelnd, die Shakespeare unter seinen Freunden circuliren ließ, wurde 1609 ohne sein Zuthun gedruckt. Bei dem Mangel an Documente hat man viel Mühe aufgewendet, biographisches Material daraus zu gewinnen; da aber jeder sichere Anhaltspunkt fehlt, ist man nicht über gewagte Roman-Hypothesen hinausgekommen. Bezeugt ist dagegen, daß er als Schauspieldirector wie als Schauspieldichter großen Erfolg hatte, daß er wiederholt vor Königin Elisabeth spielte, daß seine Truppe bei der Thronbesteigung Jacobs I. (1603) als „königliche Schauspieler" (The king's players) privilegirt wurde, daß er selbst so viel Geld erwarb, um eines der größten Häuser zu Stratford und ansehnlichen Grundbesitz kaufen zu können, daß er alljährlich seine Familie zu Stratford besuchte und sich in seinen letzten Lebensjahren dahin zurückzog. Als Schauspieler wird er zuletzt im J. 1603 erwähnt. Zu Stratford machte er im März 1616 sein Testament, starb daselbst am 23. April und wurde am darauf folgenden 25. April begraben.

Shakespeare war im allereigentlichsten Sinne Theaterdichter. Seine Stücke sind sämmtlich unmittelbar für die Bühne geschrieben und schließen sich in Bezug auf Stoffwahl, allgemeine äußere Form, scenische Technik, zum Theil auch Geschmack an die damalige Londoner Bühne, wie sie sich, theils unter dem Einfluß der Renaissance, theils unter dem der spanischen und italienischen Novellistik, aus dem volksmäßigen Mysterienspiel heraus entwickelt hatte, frei von den Fesseln der aristotelischen Regeln, lediglich auf die Schaulust und Unterhaltung des Publikums berechnet. Seinem schöpferischen Genius gelang es indeß nicht nur, die noch unbeholfene Form der höchsten Vollendung entgegenzuführen, Dialog, Sprache und Vers mustergültig zu gestalten, mit den dürftigsten Bühnenmitteln Stücke zu entwerfen, die der glänzendsten Ausstattungstechnik späterer Zeit gewachsen waren, sondern auch, dem profanen Theater einen idealen Gehalt, eine ethische Würde und einen poetischen Reichthum zu verleihen, wie er seit der Zeit der großen griechischen Tragiker nie wieder erreicht worden war. Obwohl die Zeitgenossen Shakespeare's ganze Bedeutung nicht erfaßten, vermochten sie sich dem Eindrucke seiner Ueberlegenheit nicht zu entziehen. Hohe Lobsprüche wie neidische Angriffe signalisiren ihn als den ersten englischen Dramatiker seiner Zeit. Unter den Wirren der Revolution wurde indeß die weitere Entwicklung des Theaters wie das Verständniß seiner Leistungen zurückgedrängt. Unter den Stuarts gewann mit der Herrschaft französischer Politik, Sitte und Mode auch der französische Literaturgeschmack die Oberhand über den nationalsten aller englischen Dichter, so daß derselbe nahezu in Vergessenheit gerieth. Erst der Schauspieler Rowe lenkte durch eine bessere Textausgabe (1709) wieder die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn, worauf Pope, Theobald, Steevens, der berühmte Dr. Johnson und andere Gelehrte sich kritisch und commentirend mit ihm beschäftigten und der Schauspieler Garrick (1716—1779) seine Hauptstücke allgemein populär machte. Auf dem Festlande fand er auch

erst später volle Anerkennung. Voltaire noch erklärte Shakespeare für ein „betrunkenes Genie", Friedrich II. von Preußen verabscheute seine Stücke als ces mauvaises pièces anglaises, auch Napoleon I. verstand ihn nicht. Dagegen hat Lessing seinem Verständniß in Deutschland Bahn gebrochen; der Schauspieler Fr. Ludw. Schröder machte ihn auf dem deutschen Theater einheimisch, Goethe und Schiller bildeten sich an ihm, die Romantiker schrieben ihn als den „Größten" neben Dante auf ihr Banner, Tieck und Schlegel machten ihn durch ihre Uebersetzung gewissermaßen zum deutschen Classiker, und schließlich hat sein Einfluß auch in Frankreich, Italien und Spanien die frühere Herrschaft des französischen Classicismus überwunden. Das Ansehen, das er erlangt, hat sich in zahllosen Ausgaben seiner Werke, eigenen Shakespeare-Vereinen und Zeitschriften und in einer unabsehbaren Shakespeare-Literatur verkörpert, so daß Göthe's Ausspruch „Shakespeare und kein Ende" sprichwörtlich geworden und geblieben ist. Er ist nicht nur in dem weiten Bereiche der englischen Sprache in beiden Erdhälften als der erste Classiker verbreitet, sondern auch in alle neueren Literatursprachen übersetzt, ziemlich allgemein als der größte Dramatiker der Neuzeit anerkannt, von unermeßlichem Einfluß auf die gesammte neuere Literatur und Kunst, Wissenschaft und Leben. Nach Cardinal Wiseman haben nur zwei Dichter vor ihm „eine gleiche Stellung errungen", nämlich Homer und Dante (Card. Wiseman, W. Shakespeare. Autor. Uebers., Köln 1865, 33 ff.). — Die sogen. Shakespeare-Bacon-Hypothese, zufolge der Bacon von Verulam (s. d. Art.) die Stücke Shakespeare's verfaßt haben soll, geht von völlig unrichtigen Voraussetzungen aus und hat bis heute keine wissenschaftliche Begründung gefunden.

Oefter erörtert wurde in neuerer Zeit die Frage, ob Shakespeare Katholik gewesen sei. Allgemein und ohne daß dieser Punkt weiter untersucht worden wäre, hat er bis in's 19. Jahrhundert hinein als Protestant gegolten, obwohl schon aus dem Jahre 1688 (72 Jahre nach dem Tode des Dichters, da eine Enkelin desselben noch lebte) die Angabe eines protestantischen Predigers vorliegt, daß er als „Papist" gestorben sei (he dyed a papist). Chateaubriand scheint der erste gewesen zu sein, der in ihm einen Katholiken vermuthete. A. F. Rio (Shakespeare, Paris 1864, übersetzt von K. Zell, Freiburg 1864) hat dann im Anschluß an Artikel des Engländers Simpson (in der Zeitschrift The Rambler, 1858) den Beweis zu führen gesucht, daß Shakespeare wirklich Katholik gewesen sei. Einzelne Schwächen, besonders eine enthusiastische Ueberschwenglichkeit seiner Beweisführung, erleichterten es M. Bernays (Jahrbuch der Shakespeare-Gesellschaft I [1865], 226 ff.), auch die sachlichen Momente derselben zurückzudrängen und in ein ungünstiges Licht zu rücken. Eine Serie von Artikeln (wahrscheinlich von K. Zell, in den Histor.-polit. Blättern LIV [1864], 81 ff.; LIX [1867], 321 ff. 393 ff.; LX [1867], 513 ff. 589 ff. 665 ff.) brachte das vorhandene Beweismaterial indeß mit mehr Zurückhaltung, aber auch mit größerer Schärfe zur Geltung. Eine wesentliche Verstärkung erhielt dasselbe durch A. Reichensperger (W. Shakespeare, insbesondere sein Verhältniß zum Mittelalter ꝛc., Münster 1872), Herbert Thurston (The Religion of Shakspere, in The Month XL, London 1882, 1 ff.) und besonders J. M. Raich (Shakespeare's Stellung zur kath. Religion, Mainz 1884), während der protestantische Amerikaner George Wilkes (Shakespeare from an American point of view, London 1876) die Beweiskraft des vorhandenen Materials unumwunden anerkannte. Werthvolle Einzelheiten von katholischem Standpunkte aus bieten A. Hager, Die Größe Shakespeare's, Freiburg 1873; Derf., Shakespeare's Werke für Haus und Schule, Freiburg 1877 ff.; E. Hardy, Hamlet, Frankf. a. M. 1881; J. Spanier, Der „Papist" Shakespeare im Hamlet, Trier 1890, wenn auch die Hypothesen des letztern zum Theil noch weiterer Prüfung bedürfen. Faßt man alle vorhandenen Momente zusammen, so erscheint es geradezu unmöglich, Shakespeare als einen überzeugten Anhänger oder gar begeisterten Bannerträger des Protestantismus (sei es in der Form des Puritanismus oder der englischen Staatskirche) zu betrachten. Dagegen legen seine langjährige Thätigkeit als Schauspieler, Schauspieldichter und Schauspieldirector, seine Beziehungen zu den sittenlosen Hof- und Adelskreisen, sowie die Haltung seiner Sonette, seiner episch-lyrischen Gedichte und manche Stellen seiner Dramen die Vermuthung nahe, daß er zeitweilig als rechtes Weltkind sich nicht allzuviel um die religiösen Fragen und Kämpfe seiner Zeit gekümmert haben dürfte. Andererseits verbietet es der Ernst, die Idealität und positiv-christliche Gesinnung, welche seine gesammte Dramatik beherrscht, ihn für frivol oder indifferentistisch zu halten, und so bleibt kaum etwas Anderes als die Annahme übrig, daß er mitten in den Wirren der Zeit und eines weltlichen Theaterlebens die katholischen Erinnerungen seiner Jugend und die katholischen Anschauungen seiner Vorfahren im Wesentlichen festgehalten hat und wirklich als „Papist" gestorben ist. Ein Dichter des Katholicismus wie Lope de Vega und Calderon konnte er in einem Lande nicht werden, wo jeder Priester mit Galgen und Viertheilung, jeder offene Bekenner des kirchlichen Glaubens mit den härtesten Strafen und Verfolgungen bedroht war; soweit aber ein Krypto-Katholik jener Zeit die Ideen und Ideale katholischer Weltanschauung auf der Bühne einer protestantischen Hauptstadt zur Darstellung bringen konnte, hat es Shakespeare gethan. [A. Baumgartner S. J.]

Siba (צִיבָא), im A. T. ein ehemaliger Diener Sauls, welchen David Miphiboseth, dem lahmen Sohne seines verstorbenen Freundes Jonathan, zu dessen Pflege und Wartung beigesellt hatte. Als

David vor Absalom fliehen mußte, unterstützte ihn Siba, klagte dabei aber seinen damaligen Herrn an, so daß ihm David dessen sämmtliche Besitzungen zuwies. Diesen voreiligen Beschluß nahm er nachher, als Miphiboseth sich zu rechtfertigen suchte, nur theilweise zurück; für ganz unschuldig muß er aber Miphiboseth nicht gehalten haben, und Siba ward nur für die Uebertreibung mit der Verkürzung seines Einkommens bestraft, indem David die Freude seines Sieges durch strenge Maßregeln nicht trüben wollte (2 Sam. 9, 2 ff.; 16, 1 ff.; 19, 17. 24 ff.). [Kaulen.]

Sibyllinische Bücher, eine Sammlung jüdischer und altchristlicher Prophetien, deren Name an eine Fiction der heidnischen Mythologie anknüpft. Σίβυλλα (vielleicht vom äolischen Διός βόλη, = Διὸς βουλή, also „Gottesrathschluß") heißt die Verkünderin der Rathschlüsse der Götter über das Schicksal der Städte und der Reiche, eine Seherin, welche an Gewässern und in Felsklüften wohnte. Die älteren Auctoren kennen nur Eine Sibylle, die späteren unterscheiden mehrere. Varro, der Freund Cicero's, weiß (in dem bei Lactant. Div. Instit. 1, 6 angeführten Fragmente) bereits zehn verschiedene Sibyllen namhaft zu machen. Dem früh, zuerst, wie es scheint, in Kleinasien, wurden Sammlungen angeblicher Sibyllen-Orakel in Umlauf gesetzt, und es ist bekannt, daß zu Rom eine derartige Sammlung im Tempel des capitolinischen Jupiter aufbewahrt wurde, um bei wichtigen Angelegenheiten, namentlich bei Eintritt außerordentlicher Unglücksfälle, zu Rathe gezogen zu werden. König Tarquinius Superbus sollte diese Sammlung durch Kauf von der aus Kyme in Kleinasien nach Cumä in Campanien eingewanderten Sibylle erworben haben. Als im J. 83 v. Chr. das Capitol und mit ihm die libri Sibyllini dem Feuer zum Opfer gefallen waren, ordnete der Senat im J. 76 v. Chr. eine Gesandtschaft nach Kleinasien ab, um die dort cursirenden Sibyllen-Orakel zu sammeln. Zu Erythrä an der jonischen Küste und an anderen Orten fand man etwa 1000 Verse sibyllinischer Weissagungen, welche abermals auf dem Capitol hinterlegt wurden (vgl. Lactantius l. c.). Diese und andere Sammlungen heidnischer Sibyllen-Orakel sind zu Grunde gegangen, abgesehen von den wenigen und unbedeutenden Bruchstücken, welche von alten Schriftstellern gelegentlich citirt werden. Seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert sind auch im Schoße des Judenthums Sibyllen aufgetaucht. Alexandrinische Juden veröffentlichten unter dem Namen der Sibylle Weissagungen, welche die Geschicke der Welt von der Schöpfung bis in die Zeit des jeweiligen Verfassers hinein beleuchteten, die Ankunft des Messias und die Herrlichkeiten des Reiches der Zukunft schilderten und die götzendienerischen und lasterhaften Heidenvölker zur Buße riefen. Endlich sind, vielleicht schon im 2., jedenfalls aber im 3. Jahrhundert n. Chr., Christen in die Fußstapfen der Juden getreten, indem sie nicht nur jüdische Orakel in christlichem Sinne überarbeiteten, sondern auch selbst neue Orakel fertigten, welche direct auf Jesus Christus lauteten. Wie die jüdischen für das Judenthum, so wollten die christlichen Propheten für das Christenthum Propaganda machen.

Eine reiche Sammlung jüdischer und altchristlicher Sibyllen-Orakel in acht Büchern ist durch mehrere Handschriften überliefert und schon 1545 durch Xystus Betulejus (Sixtus Birken) herausgegeben worden. Die anonyme Vorrede, welche dieser Sammlung beigegeben ist, stammt vielleicht aus der Zeit Justinians (527—565). Zu Anfang dieses Jahrhunderts hat Cardinal Mai aus anderen Handschriften noch vier weitere Bücher sibyllinischer Weissagungen an's Licht gezogen, welche als 11., 12., 13. und 14. Buch bezeichnet sind. Allem Anscheine nach stellen diese vier Bücher nicht einen andern Theil der vorhin genannten Sammlung, sondern den Rest einer andern, jüngern und umfassendern Sammlung dar. Die neueren Ausgaben pflegen die acht und die vier Bücher zu einem Ganzen unter dem Titel Oracula Sibyllina zusammenzufassen. — Alle diese Orakel sind griechisch geschrieben, und zwar in Hexametern und im sogen. homerischen Dialekte, ohne Zweifel deßhalb, weil die alte heidnische Sibylle die Sprache Homers geredet hatte. Einzelne Abschnitte erheben sich auch zu wahrhaft poetischer Schönheit. Der Inhalt besteht zum größern Theile aus einer in die Hülle der Prophetie gekleideten Erzählung über Vergangenheit und Zukunft von Völkern und Reichen, Ländern und Inseln, Städten und Tempeln. Hand in Hand mit der Prophetie gehen Mahnungen, Drohungen und Verheißungen. Aber weder die acht ersten noch die vier letzten Bücher bilden eine geschlossene Einheit, und auch nicht jedes einzelne Buch ist ein zusammengehöriges Ganze. Fast unzählige Male ist der Zusammenhang des Gedankens und der Fortschritt der Darstellung durch fremdartige Zwischenstücke oder auch durch auffällige Lücken unterbrochen und gestört; in einem und demselben Buche ist Aelteres und Jüngeres, Jüdisches und Christliches in bunter Mischung aneinandergereiht, mehrere Stücke kommen zweimal in verschiedenen Büchern vor. Daß es der Kritik gelingen werde, diese rudis indigestaque moles völlig zu sichten und zu ordnen, ist schon oft bezweifelt worden. Die Unterscheidung der jüdischen und der christlichen Elemente ist nicht selten mit großen Schwierigkeiten verknüpft, weil ausschließlich auf innere Kriterien angewiesen. Bei Bestimmung des Alters mancher Stücke leisten Citate bei den ältesten Kirchenschriftstellern, welche an der göttlichen Herkunft der Aussprüche der Sibylle nicht gezweifelt und namentlich zu apologetischen Zwecken gerne auf diese Aussprüche Bezug genommen haben, wichtige Dienste. — Die zwei ersten Bücher lassen sich insofern als Ein Ganzes bezeichnen, als das zweite Buch (347 VV.) eine Fortsetzung des ersten

(400 VV.) darstellt. Beide Bücher enthalten theils Berichte über die älteste Welt- und Völkergeschichte, theils Weissagungen über das Wirken des Messias oder des Sohnes Gottes auf Erden. Diese Weissagungen tragen stellenweise (1, 324 bis 400; 2, 34—55 u. a.) unverkennbare Merkmale christlichen Ursprungs; die umfangreicheren geschichtlichen Ausführungen hingegen, in welchen heidnische Mythen mit den Zeugnissen des Alten Testamentes ausgeglichen werden, scheinen im Großen und Ganzen auf eine jüdische Hand zurückzugehen. Vermuthlich liegt also eine jüdische Grundschrift in christlicher Ueberarbeitung vor, und die Ueberarbeitung dürfte erst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts erfolgt sein. Die Kirchenschriftsteller der drei ersten Jahrhunderte verrathen keine Kenntniß des Inhaltes der beiden ersten Bücher. Weit älter ist das dritte Buch (829 VV.). Dasselbe bringt hauptsächlich eine Geschichte der grauen Vorzeit, eine Reihe von Straf- und Unheilsverkündigungen gegen heidnische Völkerschaften und eine ausführliche Darstellung des messianischen Heils. Anerkanntermaßen sind diese Orakel, wenn nicht sämmtlich, so doch größtentheils jüdischer Herkunft, und wenigstens die Mehrzahl derselben ist sehr wahrscheinlich aus einer und derselben Feder geflossen. Da nun dreimal versichert wird, unter dem siebenten Könige Aegyptens aus hellenischem Geschlechte werde der Messias Gericht über die Heidenvölker halten (3, 191 ff. 316 ff. 608 ff.), so darf es fast als sicher gelten, daß der Verfasser unter Ptolemäus VII. Physkon (145—117 v. Chr.) in Aegypten gelebt hat. Einige Verse des dritten Buches werden bereits von Josephus Flavius (Antt. 1, 4, 3) als Ausspruch der Sibylle angeführt. Auch ein großer Theil der patristischen Sibyllencitate findet sich in diesem Buche wieder. Zwei von Theophilus von Antiochien (Ad Autol. 2, 36) citirte Sibyllenfragmente (zusammen 84 Verse), welche in warmen und schönen Worten für den Glauben an Einen Gott eintreten, kommen in den sibyllinischen Büchern nicht vor, haben aber höchst wahrscheinlich ursprünglich an der Spitze des dritten Buches gestanden. Das vierte Buch (192 VV.) ist ein in sich abgerundetes, einheitliches Orakel, welches vorwiegend in Strafandrohungen gegen Völker Asiens und Europa's verläuft. Mit stets wachsender Uebereinstimmung wird dasselbe von den neueren Forschern als jüdisch bezeichnet und um das Jahr 80 n. Chr. angesetzt, weil es das im J. 79 bei einem Ausbruche des Vesuvs in Italien erfolgte Erdbeben in einem Zusammenhange weissagt, welcher auf ein Ereigniß der allerjüngsten Vergangenheit hindeutet (4, 130 ff.). Auf Verse dieses Buches beruft sich schon Justinus Martyr (Apol. I, c. 20). Das fünfte Buch (531 VV.) entbehrt sehr des innern Zusammenhanges und ist jedenfalls ein Conglomerat von verschiedenen Orakeln und Orakelfragmenten, welche jedoch sämmtlich aus jüdischen Kreisen stammen dürften. Der Mehrzahl nach sind es geschichtliche Erzählungen aus verschiedenen Ländern und Reichen in der Form von Vorhersagungen. Die den Eingang bildende Geschichte der römischen Kaiser reicht bis auf Hadrian und seine drei Nachfolger. Die drei folgenden Bücher (6, 7 u. 8) bewegen sich in christlicher Gedankensphäre. Das sechste Buch zählt nur 28 Verse und enthält einen Hymnus auf Christus, einen Weheruf über das „sodomitische Land" (Judäa) und einen Lobpreis des Kreuzesholzes. Lactantius (Div. Instit. 4, 13. 15. 18) hat wiederholt von diesen Versen Gebrauch gemacht. Das siebente Buch (162 VV.) setzt sich aus Strafandrohungen gegen ungläubige Länder und Weissagungen über die letzten Zeiten und den dereinstigen Weltbrand zusammen. Es scheint mehrere Orakel verschiedener Herkunft zu umfassen, in allen seinen Theilen aber auf christlichem Boden erwachsen zu sein. Das achte Buch (501 VV.) hebt nach einer kurzen Vorrede mit einer herben Strafverkündigung gegen das hochmüthige Rom an, als dessen letzte Herrscher (ähnlich wie im Eingange des fünften Buches) Hadrian und seine drei Nachfolger genannt werden. Kann dieses Stück ebensowohl von einem Juden wie von einem Christen geschrieben sein, so zeigen sich die folgenden Orakel des achten Buches, hauptsächlich über den kommenden Zorn Gottes und das Ende der Zeiten handelnd, sehr stark von christlichen Anschauungen beeinflußt. V. 217 ff. steht das berühmte Akrostich auf Ἰησοῦς Χριστὸς (sic) θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός, dessen einzelne Verse Lactantius (Div. Instit. 7, 16. 19. 20) anführt, und welches Augustinus (De civ. Dei 18, 23) bereits in lateinischer Uebersetzung kennt. Das elfte Buch (324 VV.) entrollt eine Geschichte des alten Aegyptens bis zum Beginne der Römerherrschaft, eine Geschichte freilich, welche von sehr lückenhafter Kenntniß der Thatsachen zeugt. Die Darstellung bleibt so neutral und farblos, daß die Frage nach jüdischem oder christlichem Ursprunge sich nicht entscheiden läßt. Wahrscheinlich ist jedoch das elfte Buch mit den Büchern 12 und 13 zu Einer fortlaufenden Weissagung zusammenzufassen und einer und derselben Feder zuzuweisen. Die Bücher 12 und 13 (299 und 173 VV.) bringen nämlich eine allerdings vielfach mit anderweitigen Gegenständen untermischte Geschichte der Herrscher Roms von Augustus bis auf Gallienus. Der Verfasser dieser beiden Bücher aber gibt sich wiederholt als Christen zu erkennen und hat ohne Zweifel in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gelebt. Ueber das vierzehnte Buch (361 VV.) schwanken die Urtheile in ähnlicher Weise wie über das elfte Buch. Vermuthlich ist auch das vierzehnte Buch dem Verfasser der Bücher 12 und 13 zuzueignen. Den Hauptinhalt desselben bilden wiederum Erzählungen über Herrscher Roms, Erzählungen, welche jedoch zum großen Theile offenbar rein erdichtet sind und aller geschichtlichen Wahrheit spotten. Jedenfalls kann dieses vierzehnte

Fach nicht vor den letzten Decennien des 3. Jahr- ...ntets entstanden sein. Die Entstehungszeit der ...lmischen Bücher würde demnach etwa fünf Jahrhunderte umspannen.

Ausgaben dieser Bücher veranstalteten in neue- ... Zeit C. Alexandre, Paris 1841—1856, in ... Edn., und wiederum Paris 1869, in 1 Bde. ...htio altera ex priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta, multisque ...cis retractata); J. H. Friedlieb, Leipzig 1852; ...l. Rzach, Wien 1891. Den beiden Ausgaben ...xandre's ist eine metrische lateinische, der Aus... Friedliebs eine metrische deutsche Uebersetzung ...gegeben. Die sehr zersplitterte Literatur über ... sibyllinischen Bücher ist sorgfältig verzeichnet ... E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im ...italter Jesu Christi II, Leipzig 1886, 806 f. ...nige weitere Abhandlungen aus dem letzten ...zehnt sind namhaft gemacht bei Ad. Harnack, ...ch. der altchristl. Literatur bis Eusebius II, 1, ...ipzig 1897, 581 ff. Ein umfassender kritischer ...mmentar über die ganze Orakelsammlung liegt ... vor. [Bardenhewer.]

Sicard, Bischof von Cremona um die Wende des 13. Jahrhunderts, bedeutend als Ge...schichtschreiber, Canonist und Liturgiker, stammte ... Cremona und zwar angeblich aus der dortigen ...nehmen Familie Cagalana. Nachdem er zu ... Ausbildung einige Jahre in Mainz ver...bracht hatte, wurde er 1183 von Papst Lucius III. ... Subdiacon geweiht. Einige Zeit später erhielt ... von Offredus, Bischof von Cremona, die Prie...sterweihe, und als derselbe 1185 starb, wurde er zu ...sem Nachfolger gewählt. Wie bei den Päpsten, ... fand er auch bei Kaiser Friedrich I. in hohem ...ehren, und 1186 gelang es seiner Vermitt...lung, die zwischen Barbarossa und den Cremo...sern bestehenden Feindseligkeiten zu beseitigen. ... Anfang des folgenden Jahrhunderts weilte er ...ehrere Jahre im Orient; 1203 erscheint er als ...leiter des Cardinallegaten Petrus in Ar...menien und wirkte für Herstellung des Friedens ...wischen dem dortigen Könige und dem Grafen ... Tripolis; im folgenden Jahre kam er mit ...r genannten Legaten nach Constantinopel. Si...ard starb zu Cremona am 8. Juni 1215. Ver...ßt hat er ein Chronicon, welches nach der Sitte ...r damaligen Zeit mit Erschaffung der Welt ...ginnt und ein gedrängtes, aber übersichtliches ...ld der gesammten Geschichte bis zum Jahre ...11 gibt; von besonderer Wichtigkeit sind seine ...richten über den Kreuzzug Friedrichs I. und ...e der damaligen Verhältnisse Cremona's. Eine ...angelhafte Ausgabe lieferte Muratori in ...rum Ital. Scriptt. VII, Mediol. 1725, 521 ...q. (wiederholt bei Migne, PP. lat. CCXIII, ...5—540). Die für die Mon. Germ. hist. in ...reitung befindliche neue Ausgabe des Chro...con wird voraussichtlich u. A. auch darüber ...schluß bringen, ob die sehr werthvollen Ma...rialien im Codex Estensis zu Modena, welche griechisch-orientalische Ereignisse betreffen, wirklich von Sicards Hand stammen; benutzt sind diese Materialien von Muratori in den Noten seiner Ausgabe. Gleichfalls schon edirt ist Sicards liturgisches Werk Mitrale seu de officiis ecclesiasticis Summa, das in 9 Bücher getheilt ist (Migne l. c. 13—436). Dagegen noch nicht gedruckt ist die zu Mainz entstandene Summa canonum (vollendet zwischen 1179 und 1181); doch hat v. Schulte (Sitzungsber. der kais. Akademie der Wiss., philos.-hist. Classe, LXIII [Wien 1870], 337 ff.) nach einer Handschrift der kgl. Bibliothek zu Bamberg ausführliche Angaben über dieses Werk Sicards gemacht. Er bezeichnet es (Gesch. der Quellen u. Lit. des can. Rechts I, Stuttgart 1875, 144) als den ersten Versuch, nach dem System von Gratians Decret ein freies Lehrbuch des canonischen Rechtes zu liefern. (Vgl. noch E. Komorowski, Sicard, Bischof von Cremona, Königsb. 1881 [Diss.]; A. Chroust, Tageno, Ansbert und die Hist. Peregrinorum, Graz 1892, 83 ff. 192 ff. Weitere Literatur bei Potthast, Bibl. hist. med. aev. II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1014.) [Zeck.]

Sicard, Claudius, S. J., Missionar und Orientforscher, war zu Aubagne (Bouches-du-Rhône) am 4. Mai 1677 geboren, trat 1692 in die Gesellschaft Jesu und bekleidete eine Zeitlang die Stelle eines Professors der Humanität und Rhetorik zu Lyon. Im J. 1706 wurde er in die orientalische Mission berufen und wirkte mit apostolischem Eifer erst in Syrien, dann in Aegypten. Daneben erwarb er sich die größten Verdienste um die Erforschung des Nillandes vom Delta bis zu den Katarakten, der Ufer des rothen Meeres und der Sinai-Halbinsel. Ein großartig geplantes Werk über Aegypten, worin Sicard das reiche Beobachtungsmaterial seiner Reisen und seines vieljährigen Aufenthaltes daselbst zusammenzufassen gedachte, vereitelte leider sein allzu frühes Hinscheiden, indem er schon am 12. April 1727 zu Cairo im Dienste der Pestkranken den Tod fand. Seine zahlreichen Briefe und andere kleinere Arbeiten historischen und geographischen Inhalts erschienen gesammelt zu Lyon-Paris 1845 unter dem Titel Description de l'Egypte par le Père Sicard, suivie des Mémoires sur l'Éthiopie. Außerdem schrieb Sicard noch zwei Bücher polemischen Inhalts in arabischer Sprache. (Vgl. Biogr. univ. XXXIX, 282 ss.; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VII [1896], 1185 ss.) [Fr. Hillig S. J.]

Siceleg (שִׁקְלַג), im A. T. uralte Stadt im Südwesten von Palästina, wird zuerst Jos. 15, 31 als canaanäische Stadt im Südlande erwähnt, welche den ankommenden Eroberern aus Juda zufiel, ward dann aber nach Jos. 19, 5 dem Stamme Simeon zugeloost. Bei der nächsten Nennung erscheint Siceleg als Eigenthum der Philister; es ward auf Davids Ersuchen diesem von Achis zum Aufenthalt und Eigenthum angewiesen, so

daß es von da an immer bei den Königen von Juda blieb (1 Sam. 27, 6). David hielt sich zu Siceleg 1 Jahr und 4 Monate (nach dem hebräischen Text) auf und ließ in dieser Zeit die Amalekiter dafür büßen, daß sie es während seiner Abwesenheit verbrannt hatten (1 Sam. 30, 1—20). Zu Siceleg empfing er die Nachricht von Sauls und Jonathans Tod (2 Sam. 1, 1; 4, 10), und von hier brach er nach Hebron auf. Seitdem wird Siceleg nicht mehr erwähnt, bis nach der babylonischen Gefangenschaft die Rückkehr der Juden auch in diese Stadt erzählt wird (2 Esdr. 11, 28). Die Lage Sicelegs ist schwer zu bestimmen; schon Eusebius scheint dieselbe nicht mehr gekannt zu haben. Ob der Ulmer Felix Fabri (Evag. [s. d. Art. Reisewerke X, 996] II, 359) Siceleg zwischen Hebron und Gaza gefunden hat, konnte Robinson nicht bestätigen (Paläst. II, Halle 1841, 647). Die Neueren haben nur Vermuthungen vorgebracht. [Kaulen.]

Sichem (סִכֶם), im A. T. 1. Personenname für den lüsternen und gewaltthätigen Sohn des Heväers Hemor, der mit seinem Vater von Simeon und Levi zur Rache für eine an ihrer Schwester begangene Schandthat umgebracht wurde (Gen. 34, 2). — 2. Ortsname für eine Stadt, welche früher Salem hieß (Euseb. Σαλὴμ πόλις Συχέμων, ἥτις ἐστὶ Συχὲμ, ὡς φησιν ἡ γραφή. Hier. Salem civitas Sicimorum quae est Sichem; Lagarde, Onom. sacra, 2. ed., n. 291, 84; 149, 15; vgl. Ritter, Paläst., 3. Aufl., Leipzig 1850, 144, Anm. 128). Sie erhielt ihren spätern Namen entweder von ihrem frühern Beherrscher (Gen. 34, 2) oder von ihrer Lage auf einem Abhange des Gebirges Ephraim zwischen Ebal und Garizim (Jos. 20, 7. Richt. 9, 7). Als Abraham zuerst in Canaan erschien, bestand sie noch nicht; er zog nur „bis zur Stätte von Sichem" (Gen. 12, 6). Zur Zeit Jacobs aber war daselbst schon ein Wohnsitz mit Namen Salem, bei dem er sich ankaufte (Gen. 33, 18. 19), und in dessen Nähe er alle götzendienerischen Gegenstände aus seiner Familie begrub (Gen. 35, 4). Hierher ward Joseph vom Vater zu seinen Brüdern geschickt, die inzwischen weiter gezogen waren (Gen. 37, 12. 13); den Grundbesitz, welchen Jacob von Hemor erworben, vermachte er bei seinem Absterben Joseph besonders (Gen. 48, 22). Bei der Rückkehr der Israeliten aus Aegypten ward Joseph hier begraben (Jos. 24, 32), wie er es vor seinem Tode bestimmt hatte (Gen. 50, 24). Die Stadt selbst ward zur Freistadt ernannt (Jos. 20, 7. 1 Par. 6, 67), dem Stamme Ephraim zugetheilt (Jos. 21, 21. 1 Par. 7, 28) und den Leviten aus dem Stamme Caath angewiesen (Jos. 21, 20); in ihr hielt Josue seine Abschiedsrede an das Volk (Jos. 24, 1). Trotz seiner ernsten Ermahnungen und der daran geknüpften Versprechen ward das Volk sehr bald wieder wankelmüthig, so daß in der Levitenstadt Sichem selbst ein Tempel des Baalberith errichtet wurde (Richt. 8, 33; 9, 4). Mit dem Götzendienste scheint auch die Sittenlosigkeit dort eingezogen zu sein. Zu Sichem hatte Gedeon einen illegitimen Sohn Abimelech, der mit Hilfe seiner Verwandtschaft die Bewohner der Stadt leicht dazu beredete, ihm bei der Ausrottung aller seiner Brüder behilflich zu sein und ihn selbst als König anzuerkennen (Richt. 9, 1. 6). Vergebens suchte Joatham vom Berge Garizim herab dieß zu verhindern (Richt. 9, 7). Eine Aenderung kam durch Abimelech selbst, indem derselbe in dreijähriger tyrannischer Regierung sich zu Sichem gründlich verhaßt machte und einen Aufruhr hervorrief, bei dessen Niederwerfung er Sichem vollständig zerstörte, aber selbst das Leben einbüßte (Richt. 9, 23 ff.). In der Folge ward Sichem seiner günstigen Lage wegen wieder aufgebaut. Schon unter David wird es erwähnt (Ps. 59, 8) und erhielt mit der Zeit eine mehr als gewöhnliche Bedeutung; denn hier versammelte sich nach Salomons Tode das Volk, um dem neuen Könige zu huldigen (3 Kön. 12, 1. 2 Par. 10, 1). Jeroboam schlug zu Sichem seine Residenz auf und baute die Stadt demgemäß um; sie blieb die Hauptstadt von Israel, bis die königliche Residenz nach Thersa verlegt ward (3 Kön. 12, 25; 14, 17). Unter den Persern ward Sichem der Mittelpunkt des den Samaritanern (s. d. Art.) eigenthümlichen Cultus, und zur Zeit Alexanders d. Gr. ward auf dem Garizim ein Tempel erbaut. In der Folge erwähnt der Verfasser des Ecclesiasticus die Bewohner von Sichem als ein „unverständiges Volk" (Eccli. 50, 28). Den Tempel auf dem Garizim zerstörte Johannes Hyrcanus, nachdem er fast 200 Jahre bestanden hatte (Jos. Antt. 13, 9, 1). Alexander Jannäus ward bei Sichem von Demetrius vollständig geschlagen (ib. 13, 14, 1). Bei Sichem (Sichar; Joh. 4, 5) hatte Jesus die Unterredung mit der Samariterin, und er blieb infolge derselben zwei Tage zu Sichem. Unter Vespasian (72 n. Chr.) ward an Stelle von Sichem das rasch aufblühende Flavia Neapolis (s. d. Art.) gegründet; die Bewohner nannten damals die bestehende Stadt Mabortha (Jos. B. J. 4, 8, 1) oder Mamortha (Plin. H. N. 5, 13 [14]). Neapolis blieb zur römischen Kaiserzeit eine der bedeutendsten Städte in Palästina (Amm. Marc. 14, 8, 11). Der alte Name der Stadt lebt jetzt in der Form Nablus fort, dem Namen eines Dorfes, in welchem sich noch eine kleine Gemeinde von Samaritanern findet. Justinus Martyr war hier geboren; der byzantinische Kaiser Zeno baute auf dem Garizim eine Marienkirche, Justinian stellte fünf abgebrannte Kirchen der Stadt wieder her. In den vormohammedanischen Jahrhunderten war Sichem Sitz christlicher Bischöfe, welche auf den Concilien erschienen und unterschrieben, z. B. zu Jerusalem 536 (Mansi VIII, 1173); zur Zeit der Kreuzzüge wurde der Bischofssitz erneuert. Auf Einladung der Bewohner wurde Sichem von Eustachius, dem Bruder Gottfrieds von Bouillon, und von Tancred besetzt, später mehrmals, z. B. zur Zeit Fulco's von Jerusalem, durch die Saracenen erobert und geplündert (s.

Guillelm. Tyr. Hist. rer. transm. 9, 11; 14, 11), aber stets von den Christen wieder genommen, bis es seit etwa 1244 in den Händen der Mohammedaner blieb. Noch heute ist Nablus bedeutend durch Industrie und Handel; die Einwohner sind unruhig und widerspänstig und stehen unter ihren eigenen Scheikhs; sie machen dem Pascha zu Damascus viel zu schaffen, wenn er sie in Ordnung halten will. (Vgl. Robinson, Palästina III, Halle 1842, 315 ff.; Neue bibl. Forschungen, Berlin 1857, 168 ff.; Appel, Quaest. de rebus Samarit. [Diss.], Wratisl. 1874, 26; Baedeker, in Palest. Explor. Fund 1877, 149 f.; Conder and Kitchener, The survey of Western Palest., Memoirs II, London 1882, 203 ff.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi I, Leipzig 1890, 546 f.; Röhricht, Bibliotheca geogr. Palest., Berlin 1890, 734. W.) [Kaulen.]

Sicilianische Monarchie, s. Monarchia Sicula.

Sicilianische Vesper heißt die blutige Erhebung der Sicilianer gegen die Franzosen, die zu Palermo (1282) begann, und zwar der Sage zufolge bei dem Glockengeläute zur Vesper. Von der Hauptstadt breitete sich der Aufstand über die ganze Insel aus, und Karl von Anjou, dem König von Neapel und Sicilien, gelang es nicht, dieselbe wieder zu erobern. Die Erhebung der Sicilianer gegen eine tyrannische Fremdherrschaft ist in doppelter Beziehung von universalhistorischer Wichtigkeit. Zuerst, weil sie der Ausdehnung französischer Herrschaft nach dem Osten hin in dem Augenblicke ein Ziel setzte, als Karl von Anjou es wagte, Constantinopel den Paläologen wieder zu entnehmen und die in Griechenland (damals Romanien) schon bestehende französische Herrschaft neu zu begründen. Dann, weil sie mit einem Male Sicilien zum Mittelpunkte der Politik aller Länderstaaten der spanisch-italienischen Bucht des Mittelmeeres machte, die bedeutendsten Staatenverhältnisse änderte, die Aragonesen bleibend nach Sicilien führte, die Franzosen, welche wie in Italien so auch in Deutschland den Meister spielen wollten, zwang, sich vor dem Westen in Acht zu nehmen, endlich die erdrückende Schutzmacht, welche der neapolitanische König dem römischen Stuhle immer geltend machte, allmälig erleichterte. Solche Veränderungen rief aber das Allen unerwartete Ereigniß in Bezug auf kirchliche Verhältnisse hervor. Innocenz IV. hatte selbst die Sicilianer wider Kaiser Friedrich II. aufgerufen, sich der alte Freiheit mit Waffengewalt wieder zu erwerben. Als am 31. März 1282 die Palermitaner über die Franzosen herfielen, am 4. April auch Messina, das eine Zeitlang gezaudert hatte, sich gegen die Regierung von Neapel erhob, die Städte sich eine republikanische Verfassung gaben und dann Sicilien unter das Dominium der römischen Kirche stellten, nahm Papst Martin IV., der Franzose, die Unterwerfung nicht an. Auf dieß hin wandten sich die Deputirten der Sicilianer an König Peter von Aragonien, den Erben der Staufer, und dieser nahm die ihm angebotene Krone an. Jetzt wurde die Sorge der Päpste getheilt, seit in ihrem Rücken dieser Zankapfel der Seemächte niedergefallen war. Karl von Anjou war formell rechtmäßiger Herrscher Siciliens gewesen, der blutige Aufstand trug den Charakter der Empörung, die Annahme der Krone den der Usurpation an sich; die Päpste befanden sich somit in der Lage, den Vortheilen entsagen zu müssen, welche die Empörung darzubieten schien. Ja sie mußten die Rechte Karls von Anjou schützen, dessen Verfahren sie selbst, wenigstens die besten unter ihnen, höchlich mißbilligten. So kam es, daß in Bezug auf das Verfahren gegen Sicilien eine beinahe vollkommene Uebereinstimmung der Päpste herrschte, obwohl auch diese Sicilien nicht mehr unter das Joch der Anjous zurückbrachte. Leider ließ der im Westen entstandene Streit unter den Seemächten, die Spannung, in welche Italien, Frankreich und Spanien versetzt worden waren, das heilige Land in einem Momente im Stiche, wo es, am heftigsten angegriffen, die unfehlbare Beute seiner Gegner werden mußte, wenn nicht eine kraftvolle Diversion in Afrika, ein nachdrücklicher Zug in den Orient geschah. Schon neun Jahre nach der sicilianischen Vesper fiel Ptolemais, und die Küste Palästina's wurde von den siegenden Moslemin mit Trümmerhaufen zerstörter Städte bedeckt, um den Kampfpreis zwischen dem Orient und dem Occident werthlos und unhaltbar zu machen. Aber erst zwölf Jahre nach dem Falle von Ptolemais erfolgte die Aussöhnung Siciliens mit dem römischen Stuhle (Juni 1303), nachdem der Krieg 20 Jahre gedauert, vier große Seeschlachten, drei große Landtreffen geliefert, der Zehnte von ganz Europa, der Schatz der Päpste, die Beisteuer der guelfischen Städte Italiens, an 300000 Unzen Goldes, das Blut vieler Tausende fruchtlos vergeudet worden. Sicilien blieb unbezwungen; Papst Bonifatius VIII., welcher endlich den Frieden geschlossen, ward einige Monate später von den Franzosen bis auf den Tod mißhandelt. Wieder fünf Jahre, und der römische Stuhl war in die avignonesische Gefangenschaft abgeführt worden. (Vgl. die Literaturangaben bei Lozzi, Bibl. istor. della ... Italia II, Imola 1887, 258 sgg., und Potthast, Bibl. hist. med. aevi I, 2. Aufl., Berlin 1896, 230 f.) [v. Höfler.]

Sicilien, die größte von den Inseln des mittelländischen Meeres, nach ihrer geographischen Lage zur italienischen Halbinsel gehörig, hat in politischer Beziehung die mannigfaltigsten Veränderungen durchgemacht. Eine eigene Dynastie und eine selbständige politische Stellung erlangte die Insel nie. Die längste Zeit (seit dem 11. Jahrhundert) blieb sie, jedoch nicht ununterbrochen, mit Neapel (s. d. Art.) als „Königreich beider Sicilien" vereinigt (vgl. auch d. Art. Italien), bis sie 1860 dem neuen Königreich Italien als Provinz

einverleibt wurde. Die Anfänge des Christenthums auf Sicilien lassen sich auf Grund der derzeitigen historischen Quellen nicht klar bestimmen. Daß der hl. Paulus bei seinem kurzen Aufenthalt in Syracus dort irgend eine Missionsthätigkeit entfaltet hätte, und somit von da an die Christianisirung der Insel zu datiren wäre, läßt sich dem Texte der Apostelgeschichte (28, 12) in keiner Weise entnehmen. Wohl aber ist es hieraus zu erklären, wenn die sicilianische Kirche, nachdem sie einmal organisirt war, ihre ersten Anfänge in die apostolische Zeit zurückzudatiren suchte (s. d. Art. Italien VI, 1053). Nach der syracusanischen Localtradition hätte nämlich der hl. Petrus von Antiochien aus die neubekehrten Syrier Marcianus und Pancratius als Apostel des Evangeliums nach Sicilien gesandt (AA. SS. Boll. April. I, 237; Jun. II, 788), und jener hätte die Gemeinde von Syracus, dieser die von Tauromenium gegründet. Diese Legende ist in einer den Ereignissen zu fern stehenden Zeit entstanden, als daß sie Glaubwürdigkeit beanspruchen könnte; wohl aber dürfte hierdurch die historische Thatsache zum Ausdruck kommen, daß die ersten christlichen Glaubensboten vom Orient nach Sicilien kamen. Dieß bestätigen auch die ältesten christlichen Denkmäler und Inschriften der Insel (s. V. Schultze, Archäol. Studien, Wien 1880, 121 ff.; Jos. Führer, Eine wichtige Grabstätte der Katakombe von S. Giovanni bei Syracus; mit einem Nachtrag: Zur Grabschrift auf Deodata, München 1896; vgl. auch AA. SS. Boll. Jul. VII, 176). Dagegen spricht freilich ein Schreiben des Papstes Innocenz I. vom Jahre 416 an Bischof Decentius von Gubbio, wornach Sicilien von Rom aus christianisirt worden wäre. Der Papst schreibt darin: Manifestum (est), in omnem Italiam ... atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerint sacerdotes (s. Migne, PP. lat. XX, 552). Der Brief dürfte jedoch weniger ein Zeugniß für die eigentliche Missionsgeschichte Siciliens enthalten, als vielmehr ein Beleg sein für die damalige römische Tradition. Das erste historisch verläßliche Document über die sicilianische Kirche ist ein Brief Kaiser Constantins vom Jahre 314 an Bischof Chrestus von Syracus (Euseb. H. E. 10, 5, 21); der Bischof wird darin zum Concil von Arles eingeladen, wo er auch eine hervorragende Rolle spielte. Daraus ergibt sich, daß damals der Bischof von Syracus bereits eine überaus angesehene Stellung einnahm, und daß das Christenthum darum auf der Insel längst festen Bestand haben mußte. Hierfür spricht auch das in der decischen Christenverfolgung zu Catania erfolgte Martyrium der hl. Agatha (s. d. Art.), dessen Geschichtlichkeit außer Frage steht, wenn auch die Acten manches Unzuverlässige enthalten (vgl. auch Görres, Licin. Christenverfolgung, Jena 1875, 80). Außerdem berechtigt gewiß der blühende Stand der gegenüberliegenden afrikanischen Kirche wie der Italiens zu einem dießbezüglichen Rückschluß auf Sicilien. Hiernach wird man die ersten Anfänge des Christenthums auf Sicilien ganz nahe an das erste christliche Jahrhundert heranrücken dürfen. — An dem raschen Aufblühen der Kirche im Allgemeinen unter und nach Constantin nahm freilich auch Sicilien Theil; die Völkerwanderung dagegen brachte, wie über andere Länder, so auch über Sicilien verheerende Stürme. Schon von 437 an begannen die arianischen Vandalen vom nördlichen Afrika aus ihre Raub- und Plünderungszüge nach Sicilien, bis schließlich 455 die ganze Insel dem Vandalenreich einverleibt wurde (Vict. Vit., Hist. persecut. Afric. provinciae 1, 4). Von da an theilten die Katholiken Siciliens das traurige Loos ihrer Glaubensgenossen unter der Herrschaft der unduldsamen und verfolgungslustigen Vandalen (s. d. Art.). Einige Besserung brachte für Sicilien die Ostgotenherrschaft unter dem großen Theodorich. Als dann der byzantinische Feldherr Belisar 535 den Krieg gegen die Ostgoten begann, kam Sicilien wieder an Byzanz. Trotz der traurigen äußern Lage der sicilianischen Kirche nahm dieselbe doch lebhaften Antheil an den innerkirchlichen theologischen Kämpfen jener Zeit. So finden wir auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (451) einen sicilianischen Bischof, Paschasinus von Lilybäum, als Legaten Papst Leo's des Großen. — Mit der byzantinischen Herrschaft kamen für die sicilianische Kirche wieder bessere Tage, und dieselbe scheint sich von den harten Schlägen der vandalischen Verfolgung rasch erholt zu haben. In diese Zeit der Restauration dürften auch die besonders innigen Beziehungen zurückzudatiren sein, in denen von da an die sicilianische Kirche zur römischen steht. Im Laufe des 6. Jahrhunderts erlangte die römische Kirche auf Sicilien einen ganz ausgedehnten Besitz, der unter Gregor I. (590—604) zwei Patrimonien umfaßte, das syracusanische (im Süden und Osten) und das panormitanische (im Norden und Westen), mit zusammen 400 Höfen (s. Grisar, in der Zeitschr. für kath. Theologie I [1877], 328 ff.). Zur Verwaltung dieser Besitzungen bestellten die Päpste Rectoren (s. Lib. diurn., ed. Sickel, n. 51—54), welche vielfach in der Eigenschaft von päpstlichen Legaten zugleich auch die kirchliche Oberaufsicht führten (vgl. Gregor. I. Reg. 1, 1 [Mon. Germ. hist. Epist. I, 1 sq.]). Die sicilianischen Bisthümer erscheinen damit in der Stellung der sog. suburbicarischen Titel als Rom unmittelbar unterstellt; doch verblieb dem syracusanischen Bischof seine frühere bevorzugte Stellung, und zur Zeit Gregors I. erscheint Bischof Maximian als vicarius apostolicae Sedis (s. Gregor. I. Reg. 2, 8). Diese innigen Beziehungen zwischen Rom und Sicilien äußerten sich auch darin, daß in dieser Zeit eine Reihe von Sicilianern den römischen Stuhl bestiegen, so Agatho (678), Leo II. (682), Conon (686), Ser-

[illegible] 657). Die Verbindung Siciliens mit [illegible] wurde aber plötzlich gewaltsam zerrissen durch [illegible] Bilderstreit (s. d. Art.). Um sich am Papst [illegible] zugleich zu rächen wegen des Widerstandes gegen den Bildersturm, sandte Kaiser Leo [illegible] 732 eine Flotte nach Italien, ließ die [illegible] Patrimonien auf Sicilien für den Fiscus [illegible], riß die Bisthümer Siciliens wie die [illegible] und der Provinz Illyrien vom Verbande mit Rom los und unterstellte sie dem Patriarchen von Constantinopel. Dieser erhob Syracus [illegible] Metropole für Sicilien mit 14 Suffraganstitzen; [illegible] wurde ernannt. Trotz dieser byzantinischen [illegible] hörten die kirchlichen Beziehungen [illegible] zu Rom nicht auf, wenn sie auch selbstverständlich überaus erschwert waren; die Päpste [illegible] konnten trotz fortwährender Reclamationen [illegible] Zeit nie wieder zu ihrem frühern Besitz auf [illegible] kommen. Uebrigens dauerte die byzantinische Herrschaft auf Sicilien nicht mehr allzu lange. Schon seit Mitte des 7. Jahrhunderts hatten die Bekenner des Islam vom nahen Afrika [illegible] nach der schönen Insel Raub- und Plünderungszüge, welche von 827 an sich zu organisirten Eroberungszügen gestalteten. Trotz heldenmüthiger Gegenwehr der christlichen Bewohner fiel Stadt [illegible] Stadt in die Hände der fanatischen Moslemin, [illegible] Byzanz ausreichende Hilfe nicht zu leisten vermochte. Mit dem Falle der Metropole Syracus [illegible] war die Eroberung der Insel so gut wie [illegible] vollendet. Das Schicksal der christlichen Kirche [illegible] Sicilien war nun so ziemlich dasselbe wie in [illegible] andern mohammedanischer Herrschaft unterworfenen Ländern. Kirchen und Klöster wurden [illegible] geplündert, zerstört, entweiht, in Moscheen verwandelt; der christliche Gottesdienst in die Verborgenheit zurückgedrängt, die Bekenner des Kreuzes, [illegible] wenn sie nicht apostasirten, helotisirt und tausendfachen Vexationen und Unbilden ausgesetzt. Die einzelnen Versuche, die von Byzanz wie vom [illegible] christlichen Abendlande aus gemacht wurden, die [illegible] Insel der unwürdigen Sklaverei wieder zu entreißen, führten meistens nur zu noch härterer Bedrückung der sicilianischen Christen. Erst das [illegible] Volk der Normannen brachte der geknechteten Kirche auf Sicilien endlich die Freiheit wieder. [illegible] Trotz der unerhörten Gewaltthaten und Grausamkeiten von Seiten des Halbmondes konnte nämlich das Christenthum auf der Insel doch nicht ganz ausgerottet werden. Ueberall fanden sich noch [illegible] Christen und vielerorts auch christliche Gemeinden. [illegible] einem Kriegszug, den der byzantinische Statthalter [illegible] Unteritaliens 1037 nach Sicilien unternahm, [illegible] führte er 15 000 christliche Sklaven aus der Gefangenschaft. Noch glücklicher war der Statthalter [illegible] Maniakes im J. 1039, indem er Syracus eroberte, bei welcher Gelegenheit die Gebeine der [illegible] Lucia (s. d. Art.) aufgefunden wurden. Leider gingen alle diese Erfolge durch byzantinisches [illegible] Byzantenthum ebenso rasch wieder verloren. [illegible] den thatkräftigen Normannen (s. d. Art.) gelang es, die Insel dem Christenthum wieder vollständig zurückzuerobern. Im J. 1016 waren 40 normannische Ritter, von einer Pilgerfahrt nach Palästina zurückkehrend, in Salerno gelandet, als die Stadt eben von einer saracenischen Flotte hart bedrängt wurde. Sofort griffen sie muthig in den Kampf ein, schlugen den Feind und retteten so die Stadt. Diese erste glückliche Waffenthat verbreitete rasch den Ruhm der normannischen Helden unter den von den Moslemin stets bedrohten Bewohnern Unteritaliens, und ihrem Wunsche entsprechend kamen von 1017 an immer mehr Normannen nach Unteritalien. Hier gründeten sie durch ihre Thatkraft in Bälde das Fürstenthum Aversa und verdrängten von da aus sowohl die einheimischen lombardischen Fürsten wie auch die byzantinische Herrschaft nach und nach vollständig, so daß die beiden Brüder Robert Guiscard und Roger schließlich Herren von ganz Unteritalien wurden. Daß ihr kriegerischer Thatendrang sie von da schließlich auch nach Sicilien führen müsse, war selbstverständlich. Schon bei den byzantinischen Unternehmungen der Jahre 1037 und 1039 hatten Normannen mitgekämpft, und letztere sollten die Früchte ernten, welche die byzantinischen Intriguen verscherzten. Dem eigenen Verlangen der Normannen kam innerer Zwist der saracenischen Fürsten auf Sicilien fördernd entgegen; zugleich fanden erstere viel Unterstützung durch die nach Erlösung seufzenden Christen, die in vielen Städten noch ziemlich zahlreich waren, so zu Catania, Syracus, Palermo, Vicari, Petralia. Am meisten Christen fanden sich im östlichen Theile der Insel in Valdemona, sodann in den westlichen Thälern des Madonia-Gebirges. Von einem saracenischen Fürsten gerufen und von den dortigen Christen heiß ersehnt, begann Roger im Frühjahre 1061 seine Eroberungszüge auf Sicilien, wo er im Verein mit seinem Bruder Robert die normannische Herrschaft in muthigem, ausdauerndem Kampfe immer weiter ausdehnte. Im J. 1072 wurde Palermo genommen und sofort wieder in eine christliche Stadt umgewandelt. Der bisher im Verborgenen wirkende Erzbischof wurde feierlich in die frühere Cathedrale geleitet, die aus einer Moschee wieder zu einer christlichen Kirche eingeweiht wurde. Auch anderwärts wurden jetzt wieder bischöfliche Sitze errichtet, und 1088 bestätigte Gregor VII. die Kirchenprovinz Palermo (s. d. Art.) mit den ihr zugetheilten Suffraganstitzen (Jaffé, Reg., 2. ed., n. 5258). Mit dem Falle Palermo's war zwar das Schicksal des sicilischen Eilandes entschieden, allein Roger hatte doch noch ein schweres Stück Arbeit, bis er in zahlreichen Einzelkämpfen die saracenische Macht auch im Süden gebrochen und damit vollständig von der Insel verdrängt hatte. Dieß geschah im J. 1090 durch Eroberung der Städte Noto und Butera. Mit der politischen Eroberung ging aber auch die religiöse Hand in Hand; denn Roger erachtete sich infolge des glücklichen Fortganges

seiner kriegerischen Unternehmungen als ein besonderes Werkzeug in der Hand Gottes zur Wiederherstellung des lang und grausam verfolgten Christenthums. Ueberall erstanden neue Kirchen, alte wurden restaurirt, Diöcesen errichtet, Bischöfe und Priester angestellt, kurz keine Mühe und keine Arbeit gescheut, um das Christenthum auf Sicilien in früherem Glanze erstehen zu lassen. So kann Roger mit gutem Rechte nicht nur als Befreier der Insel, sondern auch als Reorganisator des dortigen Christenthums und der Kirche angesehen werden. Von diesem Gesichtspunkte aus begreift es sich leicht, wenn so hervorragende Verdienste kirchlicherseits ganz besondere Anerkennung fanden. Solche wurde Roger zu Theil durch das ihm zu Salerno 1098 von Urban II. verliehene Privileg, wodurch er und seine Söhne auf Lebenszeit zu apostolischen Legaten für Sicilien ernannt wurden (s. Gaufr. Malaterranus, Hist. Sicula 4, 29, bei Muratori, Scriptt. rer. ital. V, Mediol. 1724, 602; Jaffé n. 6562; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freib. 1869, 246). Andererseits hatte schon Robert Guiscard gegenüber Nicolaus II. (1059), dann auf's Neue gegenüber Alexander II. (1062) und Gregor VII. (1080), wie für Unteritalien, so auch für Sicilien die Oberlehensherrlichkeit des Papstes anerkannt und durch ihn die Belehnung empfangen. Aehnlich thaten Roberts Nachfolger. Dieß in Verbindung mit obigem Privileg Urbans II. führte zu fortdauernden verhängnißvollen Kämpfen zwischen den Päpsten und den Herrschern von Sicilien und allmälig zu einer kirchlichen Ausnahmestellung der Insel, wie sie schließlich im 16. Jahrhundert in der sogen. Monarchia Sicula (s. d. Art.) ihre angeblich rechtskräftige Gestalt gefunden hat. Rogers gleichnamiger Sohn, der dem Vater im Juli 1101 folgte, vereinigte 1127 Unteritalien mit Sicilien, erwirkte sich 1130 vom Gegenpapst Anaclet II. den Titel eines „Königs von Sicilien", den ihm, trotz anfänglich schroffer Ablehnung, schließlich auch Innocenz II. 1139 bestätigen mußte. Von da an werden die beiden Reiche diesseits und jenseits des Faro als politisch zusammengehöriges Ganze betrachtet, trotz zeitweiliger dynastischer Trennung. Selbst die größten Anstrengungen konnten der Insel nie mehr ihre Selbständigkeit erringen; dagegen bewahrte Sicilien in kirchenpolitischer Hinsicht eine Sonderstellung, welche noch ungünstiger war als die Neapels, so große Fortschritte auch hier der Cäsareopapismus machte. So enthielten die sogen. vier Kapitel (Appellationen, Legationen, Wahlen und Concilien; vgl. Watterich, Vitae Pontif. II, Lipsiae 1862, 352 sqq.; Sentis 248 ff.), die Rogers II. Sohn, Wilhelm I., 1156 Papst Hadrian IV. im sogen. Concordat von Benevent abtrotzte, für Sicilien noch ungünstigere Bestimmungen als für das Reich Neapel. Gerade um diese vier Kapitel und das Privileg Urbans II., deren Rechtsinhalt, Gültigkeit, Modification u. s. w. drehte sich der jahrhundertelange Kampf zwischen den Päpsten und den Herrschern Siciliens, was immer für einer Dynastie die letzteren auch angehören mochten. — Im Laufe der Jahrhunderte folgten sich nämlich in der Herrschaft Siciliens verschiedene Dynastengeschlechter. Von den Normannen kam das Reich durch Erbschaft des Kaisers Heinrich VI. an die Hohenstaufen, von diesen 1266 durch päpstliche Verleihung an das Haus Anjou. Die Willkürherrschaft der letzteren führte 1282 zur sogen. Sicilianischen Vesper (s. d. Art.), wodurch die Insel als eigenes Königreich von Neapel losgerissen wurde und an das Haus Aragonien kam. Letzteres wußte den Besitz der Insel gegen die Päpste und Franzosen erfolgreich zu vertheidigen und 1442 auch das Reich Neapel, bisher „Sicilien" genannt, wieder mit der Insel, die seit der aragonischen Herrschaft den Namen Trinacrien trug, zu vereinigen. Nach dem spanischen Erbfolgekrieg wurde die Insel Sicilien im Frieden von Utrecht 1713 auf kurze Zeit Savoyen zugesprochen, kam aber schon 1718 an Oesterreich, das Neapel bereits besaß, allein schon 1735 durch die spanischen Bourbonen aus beiden Reichen verdrängt wurde. Endlich erfolgte 1860 die Einverleibung „beider Sicilien" in das Königreich Italien. — Die Lage der Kirche Siciliens war unter allen diesen verschiedenen Dynastien immerfort ziemlich gleich ungünstig. Die von den Normannen eingeleitete omnipotente Kirchenstaatshoheit wurde von allen folgenden Dynastien sorglich beibehalten und verständnißinnig weitergebildet. Wie die staatlichen, so wurden auch alle höheren und einflußreicheren Kirchenstellen regelmäßig an Angehörige und Landsleute der betreffenden Dynasten vergeben, d. h. an Normannen, Deutsche, Franzosen und Spanier. Nach jahrhundertelangen Anstrengungen erhielten die Insulaner endlich von Karl V. das Zugeständniß der Gleichberechtigung mit den Spaniern, so daß jedes einzelne Beneficium abwechselnd mit einem Sicilianer und einem Spanier besetzt werden sollte. Aber auch dieses Zugeständniß wurde vielfach umgangen und in Bälde wieder völlig außer Acht gelassen. Erst Karl III. bestimmte am 4. April 1738, daß die Bisthümer, Abteien, Canonicate und anderen Beneficien nur Sicilianern verliehen werden dürften. Aus dieser Behandlung kirchlicher Beneficien erklärt sich auch die kirchenpolitische Stellung der sicilischen Prälaten. Schon gleich bei der ersten Eroberung Siciliens durch die Normannen war die Kirche der Insel mit reichen Dotationen bedacht worden; dadurch wurden die Prälaten, ähnlich wie in anderen germanischen Staaten, zu einflußreichen Vasallen des normannischen Feudalstaates. Daher erscheinen sie denn zur Zeit der Normannen- und Hohenstaufen- wie auch der Aragonesen-Herrschaft an allen wichtigeren Staatsangelegenheiten activ betheiligt und bei den Streitigkeiten der Fürsten mit der römischen Curie stets auf Seite der ersteren. Auch bei

neuerer Ausbildung der Reichsverfassung verblieb den Prälaten als erstem Stande stets ein überwiegender Einfluß, und der Erzbischof von Palermo führte im Parlament regelmäßig den Vorsitz. Wie andere Barone des Landes, leisteten auch die Prälaten dem Herrscher den Lehenseid und übten in ihren Sprengeln die civile wie criminale Gerichtsbarkeit. Die vielfachen Versuche der Päpste, die sicilischen Bischöfe aus diesem Lehensverband und der damit verbundenen staatlichen Abhängigkeit herauszureißen, wußten die Herrscher immer geschickt zu paralysiren und unwirksam zu machen. Da die Prälaten Siciliens in amtlicher Beziehung fast völlig vom Königthum ressortirten, so wußten sich die Herrscher auch in vermögensrechtlicher Hinsicht eine fast ebenso unumschränkte Befugniß an. Schon die Normannen betrachteten sich wie als Geber, so auch als letzte und oberste Verwalter des kirchlichen Besitzes. Noch willkürlicher verfuhren in dieser Hinsicht die Hohenstaufen, und die Franzosen überboten letztere womöglich noch in systematischer Beraubung des Kirchenguts; die Aragonesen aber traten in würdiger Reihe in die Fußstapfen ihrer Vorgänger. So sah Sicilien seit der Normannenzeit durch alle Jahrhunderte herab in kirchlicher Hinsicht in einer Sonderstellung, wie sie sich ähnlich in keinem andländischen Reiche wiederfindet. Erst die neuen Umwälzungen brachten auch diesen abnormen Zuständen ein definitives Ende durch die Bulle Pius' IX. Suprema vom Jahre 1864, publicirt 1867 (s. d. Art. Monarchia Sicula). Ursache der fortwährenden Vergewaltigung der sicilischen Kirche waren neben Anderem ganz besonders auch die zahlreichen politischen und kirchenpolitischen Kämpfe, die namentlich unter der Aragonesen-Herrschaft die schöne Insel an den Rand des Verderbens brachten. Sicilien war zur Provinz geworden mit dem Namen eines Königreichs, von spanischen Statthaltern oder Vicekönigen regiert. Es wurde als spanische Dependenz betrachtet und behandelt. Alle Bemühungen der Insulaner, die Insel wieder zu einem selbständigen Reiche mit einem eigenen, in Sicilien residirenden Könige zu erheben, blieben erfolglos, und durch die Einverleibung in das Königreich Italien wurden alle dießbezüglichen Hoffnungen aussichtlich für immer zu Grabe getragen. — Die gegenwärtige Diöcesaneintheilung der Insel Sicilien ist im Art. Italien VI, 1104 angegeben. Vgl. noch **Rochus Pirrus**, Sicilia sacra disquisitionibus et notitiis illustrata, 3. ed. cura **Mongitoris**, Panormi 1733, 2 voll.; **Graevius**, Thesaurus antiquitatum et historiarum Siciliae, Sardiniae etc., Lugdun. Batav. 1723—1725, 15 voll.; **M. Amari**, Storia dei Musulmani di Sicilia, Firenze 1854, 4 voll.; **Moroni**, Diz. LXV, 111 sgg. 122 sgg.; **A. F. Graf von Schack**, Gesch. der Normannen in Sicilien, Stuttgart-Leipzig 1889, 2 Bde.; **Loth. Heinemann**, Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sicilien bis zum Aussterben des normannischen Königshauses I, Leipzig 1894.) [Knöpfler.]

Sickingen, Franz von, der streitbare Gönner der religiösen Neuerungen und Feind der bestehenden Reichsverfassung, wurde am 2. Mai 1481 auf der Ebernburg bei Kreuznach als einziger Sohn des kurpfälzischen Obersten und Hofmeisters Schweikard von Sickingen und der Margaretha von Hohenburg geboren; zwei seiner Schwestern wurden Klosterfrauen, zwei heirateten. Als sein Vater 1505 gestorben war, trat Franz den bedeutenden Hausbesitz mit mehreren festen Burgen an. Infolge seiner Dienstverträge mit der Pfalz und mit Mainz hatte er stets eine bedeutende Anzahl von Landsknechten und Reitern beisammen; auch an Geschütz fehlte es ihm nicht. Aber durch seine amtlichen Pflichten in fürstlichen Diensten ließ er sich nicht behindern, auf eigene Faust Fehde zu führen und, unbekümmert um die Entscheidung der ordentlichen Gerichte, in Rechtsstreitigkeiten einzugreifen. So führte er vom Jahre 1514 an Fehde gegen die Stadt Worms, wo eine Anzahl von Bürgern wegen Empörung gegen das Stadtregiment exilirt worden war, und machte deren Sache zu der seinigen. Um Acht und Aberacht kümmerte er sich nicht und ging aus dem Kampfe wirklich als Sieger hervor. Demnach schien er seinen Standesgenossen ganz der Mann zu sein, die Interessen des Adels den Fürsten gegenüber mit gewaffneter Hand zu vertreten. So machte er auf Anregung des Grafen von Geroldseck im J. 1516 einen Angriff auf einen Reichsfürsten, den Herzog von Lothringen, belagerte ihn in Metz, erpreßte von ihm ein schweres Lösegeld, trat aber schließlich gegen einen Jahressold als Officier für den Kriegsfall in dessen Dienste. Selbst zum Dienste des Königs von Frankreich verpflichtete er sich. Aber nicht bloß in Verwaltungs- und Rechtsfragen griff Sickingen ein, sondern er mischte sich auf Anregung seines Freundes Ulrich von Hutten (s. d. Art.) auch in die wissenschaftlichen Streitfragen und suchte sie mit dem Schwerte zu entscheiden; er bot Reuchlin (s. d. Art.) eine Zuflucht auf seinen Burgen an und bedrohte (im Juli 1519) die Dominicaner und den Magistrat von Köln, welcher auf deren Seite stand, mit Fehde. Auch mit der Feder war er thätig; er schrieb (1522) an seinen Schwager Dietrich von Handschuchsheim den „Unterricht von etlichen Glaubensartikeln", um ihm die lutherischen Lehren annehmbar zu machen, für welche er selbst durch Hutten gewonnen worden war (s. Münch, Franz von Sickingen II, Stuttgart 1828, 132 ff.). — Sickingens Fehde gegen den Herzog von Lothringen war nur eine erste Aeußerung der damals in der Reichsritterschaft herrschenden Stimmung gewesen. Diese Ritterschaft stand vor einer entscheidenden Krisis; sie war durch die Ausbildung der Fürstenmacht in eine untergeordnete Stellung gedrängt worden und suchte nun wieder einen größern Einfluß

sich zu erkämpfen. Zunächst sollten die geistlichen Fürsten vernichtet werden, gegen welche die Hetzereien der „Reformatoren" ohnedieß eine Verstimmung hervorgerufen hatten; dann sollten die weltlichen Fürsten an die Reihe kommen. Trotz des oft proclamirten Landfriedens betrachteten es viele Ritter als ihr gutes Recht, von Raub und Brandschatzung zu leben; auch Sickingen übte dieß praktisch. Luther hatte die Säcularisirung der Kirchengüter in sein Programm aufgenommen. Dieser Grundsatz der „Reformation" und das Streben der verarmten Ritterschaft, sich der Güter der für unnütz erklärten Klöster zu bemächtigen, versprachen sich gegenseitige Förderung, so daß eine Annäherung der beiden Bewegungen sich von selbst ergab. Wenn auch der diplomatisch vorsichtige Melanchthon später in Abrede stellte, daß Luther Sickingens gewaltthätiges Vorgehen billige, so hat der „Reformator" in seiner Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" (1. Januar 1523) doch nur die Grundsätze ausgesprochen, welche Sickingen schon längst praktisch befolgt hatte. Während des Reichstags in Worms (1521) war dort am Rathhause ein Zettel angeschlagen worden, 400 vom Adel hätten sich für Luther verbündet, und Sickingen hatte gedroht, „er werde den Schluß des Reichstags machen". Aber im entscheidenden Augenblicke versagte er doch der Revolutionspartei seine Mitwirkung; er war nämlich, nachdem er schon 1517 von der Reichsacht befreit worden, vom Kaiser beauftragt, ein Heer gegen Robert von der Mark zu führen (Juli 1521), welcher im Interesse des Königs von Frankreich in die Niederlande eingefallen war. Der Feldzug hatte indeß keinen günstigen Erfolg; der Kaiser war verstimmt gegen Sickingen, und dieser mißvergnügt über den Kaiser, weil er seinen Sold noch nicht empfangen hatte. Während dessen erließ Hutten von der Ebernburg aus seine Brandschriften. Ausgetretene Mönche und apostasirte Weltpriester, wie Butzer, Oecolampadius, Schwebel, Aquila, fanden Aufnahme auf Sickingens Burgen und wirkten im Sinne des Lutherthums; u. A. führte Oecolampadius ein, daß in der heiligen Messe Epistel und Evangelium deutsch gelesen wurden. Luther selbst hatte Sickingen von der Wartburg aus am 1. Juni 1521 seine Schrift über die Beichte gewidmet. In der aus dem Sickingen'schen Kreise stammenden Flugschrift „Der neue Karsthans" wird in dem Dialog zwischen dem Bauern Karsthans und Franz von Sickingen der Bund des Adels mit den Bauern zum Umsturz der bestehenden Ordnung gefordert. Als Karl V. nach Spanien abgereist war, erachtete es Sickingen an der Zeit, in großem Stile loszuschlagen. Am 13. August 1522 fand eine Versammlung der rheinischen Ritterschaft zu Landau statt. Der Zweck der hier auf sechs Jahre geschlossenen „brüderlichen Vereinigung" war, „sich von fremder Gerichtsbarkeit zu befreien", also die Reichsverfassung umzustürzen; das Hauptmittel dazu sollte sein, daß „man dem Worte Gottes die Thüre öffne", das hieß im Stile jener Zeit, daß man über die geistlichen Fürsten herfalle. Franz von Sickingen wurde zum Hauptmanne gewählt. Längst schon hatte er einen unversöhnlichen Groll auf den Kurfürsten von Trier, Richard von Greiffenklau zu Vollraths, geworfen, welcher auf dem Reichstage zu Augsburg 1518 ein ernstliches Einschreiten gegen Sickingen und die von dessen Seite drohenden Gefahren gefordert hatte. Sickingen hatte die Keckheit, Truppen im Namen des Kaisers zu werben und das Reichsbanner zu führen. Gleichgesinnte Adelige waren seine Hauptleute; ein apostasirter Franciscaner, Heinrich von Kettenbach, verfaßte einen Aufruf, in welchem er die Landsknechte als „Ritter Christi" gegen die „Feinde des Evangeliums", nämlich die Bischöfe und Priester, anredet. Am 27. August 1522 erließ Sickingen unter den nichtigsten Vorwänden eine Kriegserklärung gegen den Kurfürsten. Seine Siegesgewißheit war so groß, daß er nach der Einnahme des festen Städtchens St. Wendel den gefangenen Edelleuten offen seine Hoffnung aussprach, „Kurfürst von Trier und noch Mehreres", nämlich König am Rhein und in Franken zu werden. Am 8. September erschien er vor Trier; nach dessen Einnahme sollte es gegen Hessen gehen. Aber der Erzbischof, unterstützt von der wackern Bürgerschaft, leistete tapfern Widerstand. Nach fünf vergeblichen Stürmen hob Sickingen am 14. September die Belagerung auf, verwüstete aber auf dem Rückzuge weithin das Land. Am 10. October wurde er durch das Reichsregiment in Nürnberg als Landfriedensbrecher wieder mit der Reichsacht belegt; er achtete sie so wenig, daß er Ende October das kurpfälzische Amt Kaiserslautern brandschatzte. Schon Ende September hatten sich die Fürsten von Trier, Hessen und der Pfalz verbündet, um gemeinsam gegen Sickingen vorzugehen und bei der Machtlosigkeit des Reichsregimentes selbst Ordnung zu schaffen. Die Friedensvermittlung des kaiserlichen Statthalters, des Erzherzogs Ferdinand, hatte keinen Erfolg; Sickingen erklärte, er sei ein von Gott zur Bestrafung der Geistlichkeit auserwähltes Werkzeug; er erwarte starken Zuzug aus Deutschland und Frankreich; er habe beschlossen, das auszuführen, wozu ihn Gott berufen habe. Aber die erwarteten Bundesgenossen blieben aus; die verbündeten Fürsten schlossen ihn auf seiner Burg Landstuhl ein; am 29. April 1523 begann die Beschießung, an deren drittem Tage Sickingen durch einen zersplitterten Balken schwer verwundet wurde. Am 6. Mai capitulirte die Besatzung, am 7. zogen die Fürsten in die Burg ein und fanden Sickingen sterbend in einem kugelsichern Felsgewölbe. Nach kurzer Ansprache entfernten sich die Fürsten; Sickingen beichtete seinem Kaplan und starb, während dieser das Allerheiligste holte, einsam und verlassen. Nach einem andern Berichte

[illegible] er die Aufforderung, zu beichten, abgelehnt: „habe Gott in seinem Herzen gebeichtet; der Priester solle ihm nur die Absolution geben. Seine Leiche wurde in der Kirche zu Landstuhl beigesetzt. „Hätte Gott ihn nicht abberufen", schreibt ein Zeitgenosse, der Basler Karthäuser Georg (Basler Chroniken I, Leipz. 1872, 385), „so würde Sickingen den Fürsten größeres Unheil gebracht haben, als einst Johannes Ziska dem Königreich Böhmen brachte." Die Erhebung der Ritter war gescheitert; viele Schlösser wurden nachträglich gebrochen, viele Edelleute mußten als Geächtete in die Verbannung gehen. Mit Sickingen und Hutten, welcher wenige Monate später starb, sank der Gedanke in's Grab, mit Hilfe der Ritterschaft und der „Reformation" Deutschland umzugestalten. Vgl. Ulmann, Franz von Sickingen, Leipzig 1872, und als Ergänzungen dazu Ulmanns Artikel in der Allg. deutschen Biogr. XXXIV, 151 ff., und Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II [illegible]697].) [Weber.]

Siculi fasti, s. Chronicon paschale.

Sidon (צִידוֹן), in der heiligen Schrift eine der ältesten phönicischen Städte, auf der schmalen Ebene zwischen dem Libanon und dem mittelländischen Meere gelegen. In späterer Zeit, da Sidon nur mit Tyrus (s. d. Art.) zusammen genannt wird, scheint es an Bedeutung hinter diesem zurückgestanden und von demselben abhängig gewesen zu sein; ursprünglich aber behauptete es unter allen phönicischen Niederlassungen den Hauptrang. Von ihr waren die ältesten phönicischen Städte gegründet; auf seinen Münzen nennt es sich die Mutterstadt von Tyrus und Aradus. Nach Justin (Hist. 18, 3) war Tyrus von Sidon kurz vor dem trojanischen Kriege gegründet worden; damit würde zusammenhangen, daß die Tyrier auch Sidonier (s. d. Art.), die Sidonier aber niemals Tyrier genannt werden. Daß die Tyrier nicht die Pietät und Unterordnung verweigerten, welche sie der Mutterstadt schuldig gewesen wären, zeigt daß es tyrische Münzen mit der Umschrift [illegible] gibt (Gesenius, Hebr. und chald. Handwörterbuch s. v.), beweist wohl nur, wie mächtig Tyrus durch seine singuläre Lage geworden war. Die große Bedeutung, welche Sidon ursprünglich als die älteste Niederlassung der Phönicier besaß, wird von Vielen auch als Ursache des Namens צִידוֹן רַבָּה, Sidon magna (Jos. 11, 8; 19, 28), angesehen, obwohl die assyrischen Inschriften wahrscheinlich machen, daß man zwischen einem kleinen und einem großen Sidon unterschied (Schrader, Keilinschr. u. A. T. 103). Der Bedeutung Sidons entsprechend, ist Richt. 18, 28 nicht das viel näher gelegene Tyrus, sondern Sidon als die am meisten zu fürchtende Stadt genannt. Ihren Namen erklärt Justinus (l. c.) nach Gesenius als „Fischfang"; die Völkertafel der Genesis aber (Gen. 10, 15) nennt Sidon den Erstgeborenen Kanaans, so daß die Stadt mit ihrer Bevölkerung nach dem Stammvater genannt hat (vgl. Jos. Antt. 1, 6, 2). Zu Moses' Zeit scheint es noch die bedeutendste Stadt in Phönicien gewesen zu sein, da die Richtung nach Süden von hier aus, nicht von Tyrus, angegeben wird (Gen. 10, 19). Bei der Vertheilung des Landes unter Josue ward Sidon wie Tyrus dem Stamme Aser zugewiesen (Jos. 19, 28), ohne daß dieser Stamm jemals versucht hätte, sich in den Besitz der Stadt zu setzen (Richt. 1, 31). Auch zur Zeit Davids lag Sidon noch außerhalb der Grenzen von dessen Reich (2 Sam. 24, 6), und Tyrus scheint damals sich zur Hegemonie in Phönicien emporgeschwungen zu haben. Zur Zeit Salomons übte König Hiram von Tyrus eine ausgedehnte Herrschaft aus, so daß seinem Willen auch die Bewohner von Sidon und von Byblus gehorchten (3 Kön. 5, 6. 18); noch während der Blüte des Assyrerreiches mußte Sidon Seeleute nach Tyrus liefern (Ez. 27, 8). Diese Blüte der Stadt Tyrus ward von Sennacherib zerstört, als er dieselbe zur Zeit des Ezechias fünf Jahre belagerte; damals errichtete er in Sidon, als der Nebenbuhlerin von Tyrus, wieder ein Vasallen-Königreich mit sechs abhängigen Städten, das er seinem Günstlinge Ithobal verlieh (Winckler, Gesch. Babyl. und Assyr., Leipzig 1892, 252). Unter Jeremias bestand noch die selbständige Herrschaft von Sidon, nachdem dieses wieder von Assyrien abgefallen und von Asarhaddon 678 dafür gezüchtigt worden war (Jer. 27, 3). Als Tyrus 13 Jahre lang von Nabuchodonosor vergeblich belagert worden war, konnte Sidon seine Selbständigkeit nicht gegen Babylonien behaupten; es ward aber wieder nur ein Vasallenstaat, der seinen König und seine Verfassung behielt. So blieb es auch, als die babylonische Weltmacht den Persern zufiel; jedoch behauptete Sidon den Vorrang vor Tyrus und den übrigen phönicischen Städten (Herod. 8, 67). Unter Artaxerxes Mnemon aber empörte sich Sidon, vermuthlich von Aegypten aufgereizt, gegen die persische Herrschaft. Der König Tennes von Sidon schlug zuerst die Perser; aber nun kam Artaxerxes Ochus selbst an der Spitze eines mächtigen Heeres, und die stark befestigte Stadt übergab sich freiwillig auf verrätherischen Rath hin (Diod. 16, 45). Da Artaxerxes grausame Rache nahm, verbrannten die Einwohner sich selbst mit allem, was sie hatten (351). Die Stadt ward nach Abzug der Perser zwar wieder aufgebaut und führte ein selbständiges Regiment ein, erlangte aber keine andere Bedeutung mehr, als daß die hier gefertigten Gläser und Parfümerien überall gesucht wurden (Strabo, Geogr. 16, 2, 25). Sie behielt indeß einen unauslöschlichen Haß gegen die Perser, schloß sich daher bei Alexanders des Großen Erscheinen sogleich an diesen an und lieferte ihm die inzwischen neu gebauten Schiffe aus. Nach Alexanders Tode blieb Sidon bei nomineller Selbständigkeit in die Wechselfälle der Diadochenherrschaft verstrickt, ward aber allmälig wieder bedeutender. „Tyrus und Sidon", sagt Strabo um Christi Geburt, „sind

berühmt und reich, jetzt ebenso wohl als früher; welche von beiden man die Hauptstadt von Phönicien nennen soll, ist schwer zu entscheiden" (Strabo 16, 2, 22). Mit dem steigenden Reichthum hatte auch die Sittenlosigkeit wieder ihren Einzug in Sidon gehalten, so daß Jesus diese Stadt als Beispiel der Unbußfertigkeit aufstellen konnte (Matth. 11, 21). Sidon war der nördlichste Punkt, bis zu welchem nach der heiligen Schrift die Reisen Jesu sich erstreckten (Marc. 7, 24). In dieser Zeit war ganz Phönicien bereits der griechischen Bildung verfallen; in Sidon war der Sitz der Mathematik und Astronomie (Strabo 16, 2, 24). Das Christenthum fand frühzeitig hier Eingang (Luc. 6, 17. Apg. 27, 3), und die Stadt ward schon sehr frühe Sitz eines christlichen Bischofs. Sie blieb dieß eine Reihe von Jahrhunderten hindurch; Bischöfe von Sidon sind unter den Unterzeichnern zu Nicäa (325), Constantinopel (381) und Chalcedon (451). Später theilte sie das Geschick von Palästina (s. d. Art. IX, 1291). Unter arabischer Herrschaft wird ein Bischof Paulus als Verfasser vieler apologetischen Schriften für das Christenthum genannt (Le Quien, Or. christ. II, Paris. 1740, 813). Im Mittelalter kann die Reihe der lateinischen Bischöfe bis in's 14. Jahrhundert verfolgt werden. Infolge der Kreuzzüge ward Sidon 1111 von Balduin eingenommen und blieb bis zum Jahre 1291 in den Händen der Christen; während dieser Zeit war es unter dem Namen Saiette (Sagitta) eine vom König von Jerusalem abhängige Lehensherrschaft mit dem Rechte eigener Münzprägung. Jetzt liegt westlich von der Stelle des alten Sidon am Mittelmeere die türkische Stadt Saida mit 10 000 Einwohnern und unbedeutendem Handel; dieselbe blühte besonders im Anfange des 17. Jahrhunderts als Residenz des Drusenfürsten Fachr Eddin und als Hafen von Damascus, bis am Ende des 18. Jahrhunderts die Concurrenz Beiruts ihren Handel vernichtete. In der Nähe sind altphönicische Necropolen, in denen besonders der Sarkophag des sidonischen Königs Eschmunezer mit einer langen phönicischen Inschrift gefunden wurde (s. Schlottmann, Die Inschr. Eschm.'s, Königs der Sidonier, Halle 1868). (Vgl. Robinson, Paläst. III, Halle 1842, 696 ff.; Pers., Neue Bibl. Forschungen 45 f.; Movers, Die Phönicier II, 1—3, Bonn 1849—1856; Prutz, Aus Phönicien, Leipz. 1876, 98 ff.; G. Rawlinson, Hist. of Phoenicia, London 1889, 579; Röhricht, Biblioth. geogr. Palaest., Berlin 1890, 736.) [Kaulen.]

Sidonie (Zdena), von Böhmen, die heiligmäßige Gemahlin Albrechts des Beherzten, Herzogs zu Sachsen und damit Stammmutter der albertinischen Linie des Hauses Sachsen, eine der interessantesten Frauengestalten des ausgehenden Mittelalters, wurde am 14. November 1449 geboren. Ihr Vater war der thatkräftige Georg Podiebrad erst unter Ladislaus Posthumus Verweser der Länder, welche zur Krone Böhmens gehörten, dann seit des jungen Königs frühem Tode (1458) durch Wahl der Großen des Reiches selbst Träger dieser Krone. Verwickelte Lehensverhältnisse, welche die Länder der wettinischen Fürsten mit Böhmen verknüpften, führten bald ernste Conflicte zwischen König Georg und dem sächsischen Kurfürsten Friedrich dem Sanftmüthigen herbei. Um die Quelle dieser immer sich wiederholenden Mißhelligkeiten zu verstopfen, bemühten sich Freunde des kurfürstlichen Hauses, namentlich der staatskluge Markgraf Albrecht Achilles von Brandenburg, durch eine Heirat den Grund zu einem herzlichen Vertrauen zwischen den streitenden Parteien zu legen. König Georg ging auf eine ihn und seine Familie in hohem Maße ehrende Heiratsverbindung mit dem Hause Sachsen ein. Seine noch nicht ganz zehnjährige Tochter Sidonie, aus seiner ersten Ehe mit Kunigunde von Sternberg, wurde in der Stadt Eger am 11. November 1459 mit dem sechzehnjährigen Albrecht, dem zweiten Sohne des Kurfürsten Friedrich, vermählt. Sidonie kam als Friedensbote in ihre neue Heimat; die jahrhundertelangen Streitigkeiten zwischen Böhmen und Sachsen wurden durch einen Vertrag endgültig geschlichtet, ja es kam sogar auf dem Tage von Eger eine sog. Erb-Einigung zwischen beiden Ländern zu Stande. Die Ausbildung ihres Geistes und reichen Gemüthes vollendete die jugendliche Sidonie unter der Leitung ihrer trefflichen Schwiegereltern. In der klugen und energischen Margarethe von Oesterreich, der Gemahlin Friedrichs des Sanftmüthigen, fand sie eine wahre Mutter. Freilich waren die unbefriedigende Haltung, welche Georg Podiebrad in den utraquistischen Händeln einnahm, sowie die nicht fürstliche Abkunft des Königs Ursache, daß die Verbindung Albrechts mit Sidonie bei dem sächsischen Volk zuerst Anstoß erregte; allein es währte nicht lange, bis die gewinnende Persönlichkeit der jungen Fürstin und ihre seltenen Eigenschaften die Gemüther vollkommen beruhigten. Nach dem am 7. September 1464 erfolgten Tode des Kurfürsten Friedrich regierten die beiden Brüder Ernst und Albrecht nahezu zwei Jahrzehnte hindurch gemeinschaftlich die ererbten Länder, und unverwerfliche Zeugnisse lassen auf eine sehr innige Eintracht schließen, welche die Brüder sowie ihre Gemahlinnen und Kinder mit einander verband. Bald nach der Theilung des Landes (1485) begann für den Gemahl Sidoniens, den ritterlichen Albrecht, in den Kriegen des Kaisers und des Reiches eine so ausgedehnte Thätigkeit, daß er nur selten und dann auf nur kurze Zeit das Meißner Land, welches ihm als Herzogthum bei der Theilung zugefallen war, wiedersah. Auf keinem dieser Züge war Sidonie an seiner Seite; auch nach Friesland, wo er als Gubernator im Namen des Kaisers länger sich aufhielt, lehnte Sidonie es ab, ihm zu folgen. Diese Weigerung, das Loos ihres in den Waffen lebenden Mannes zu theilen, kann der frommen Fürstin, welche an die stille Sammlung ihrer ein-

sächsischen Hofhaltung gewöhnt war, nicht ernstlich verdacht werden. Ihr Leben war von jetzt ab einzig den Uebungen der Frömmigkeit und der werkthätigen Nächstenliebe gewidmet. Sie wollte darum auch nicht in Dresden, am Hofe ihres Sohnes Georg, in dessen feste und treue Hand die Geschicke des Landes gelegt waren, sondern in Meißen, neben der bischöflichen Cathedrale, ihren Wohnsitz nehmen. Aller überflüssige Glanz wurde abgethan und ein Theil ihrer Hoffräulein und Diener entlassen. Von Meißen aus entfaltete Sidonie einen überaus reichen Briefwechsel mit ihrem Gemahl und ihren Kindern, vornehmlich dem Erstgeborenen, dem Herzog Georg. Aus diesen zahlreichen Briefen leuchtet ein inniges Gemüth hervor, aber auch ein klarer, gebildeter Verstand. Aeußerst gewandt in der Form, versteht sie es meisterlich, ebenso salbungsreich zu mahnen, als schalkhaft zu bitten; immer erscheint sie als umsichtig, erfahren und gründlich rege. Wohl sind es meist von der hohen Politik abseits liegende Gegenstände, wie Familienereignisse, kirchliche Vorgänge, häusliche Fragen, welche in diesen Briefen zur Sprache gelangen; allein sie gewähren einen klaren Blick in die Zeitverhältnisse und bringen schätzbare Beiträge für die Charakteristik der historischen Persönlichkeiten ihres Gemahls und ihrer Söhne. Mehrmals noch hatte Sidonie das Glück, den ob seiner Kriegsthaten hochgefeierten Gemahl wiederzusehen; der Ehe ferner, welche ihr Sohn Georg mit Barbara, der Tochter König Casimirs IV. von Polen, 1496 schloß, wurde für die gemüthsreiche Frau eine Quelle neuer Interessen und reinster Freuden. Nachdem Albrecht 1500 zu Emden in Friesland gestorben und seine Leiche in der Fürstengruft des Domes zu Meißen beigesetzt worden war, zog sich Sidonie als Wittwe auf das stille Waldschloß Eharandt wie in eine klösterliche Einsamkeit zurück und verbrachte daselbst den Rest ihres Lebens. Sie starb am 1. Februar 1510. An der Seite ihres Gemahls ruht sie im Dome zu Meißen; eine herrliche, aus der Werkstätte des Nürnberger Meisters Peter Vischer hervorgegangene Erzplatte deckt ihr Grab. Die Herzogin Sidonie galt schon bei Lebzeiten als eine heiligmäßige Frau. Ihre Frömmigkeit ist typisch für die der sog. Reformation unmittelbar vorangehende Zeit, in welcher sie lebte; unzählige, oft tief rührende Züge ihrer Werkthätigkeit erleuchteten, ächt christlichen Gottesfurcht enthalten die mehrfach erwähnten Briefe. Sidonie hatte eine große Verehrung für die hl. Elisabeth, und in manchen Punkten hat das Leben der heiligen Landgräfin von Thüringen — auch Sidonie führte diesen Fürstentitel — viel Aehnliches mit den Schicksalen der Gemahlin Albrechts des Beherzten. Das albertinische Haus ist mit Recht stolz auf seine Ahnfrau. König Johann von Sachsen, auch dem Geiste nach ein ächter Nachkomme Sidoniens, gründete ihr zu Ehren den Sidonienorden für Belohnung weiblicher Tugend und Verdienste. (Vgl. F. A. v. Langenn, Züge aus dem Familienleben der Herzogin Sidonie und ihrer fürstlichen Verwandten, in den Mittheilungen des kgl. sächsischen Alterthumsvereins. Historischen Inhalts I, Dresden 1851; F. O. Stichart, Galerie der sächsischen Fürstinnen, Leipzig 1857; E. Klein, Sidonie, Herzogin zu Sachsen, Dresden 1892 [Separatabdruck aus dem St. Benno-Kalender 1892].) [E. Klein.]

Sidonier (צִדֹנִים), in der heiligen Schrift 1. die eigentlichen Bewohner von Sidon (1 Par. 22, 4. 1 Esdr. 3, 7. Apg. 12, 20). — 2. im Allgemeinen die Bewohner von Phönicien, weil dieses Land und sein Volk zuerst durch das uralte und angesehene Sidon (s. d. Art.) nach Außen bekannt wurde. Homer nennt deßwegen die Phönicier unter dem Namen Sidonier πολυδαιδάλους (Il. 22, 743) und πολυχάλκους (Odyss. 15, 425) und lobt die phönicischen Webereien als ἔργα γυναικῶν Σιδονίων (Il. 6, 290). In den früheren Büchern des Alten Testamentes sind unter Σιδώνιοι überall die Phönicier insgemein zu verstehen (wie Jos. 13, 46. Richt. 3, 3; 10, 12; 18, 7. 3 Kön. 16, 31; 17, 9). Hierauf bezieht sich auch, daß Astaroth oder Astarthe eine sidonische Göttin (3 Kön. 11, 5. 33. 4 Kön. 23, 13), Ethbaal (3 Kön. 16, 31) ein sidonischer König genannt wird. An den beiden Stellen Deut. 3, 9; Is. 23, 2 setzen die LXX direct Φοίνικες für „Sidonier" des Urtextes; anderswo (Ez. 32, 30) umschreiben sie dieses Wort mit στρατηγοί. Im Allgemeinen kann man bemerken, daß die Phönicier bei ihrer industriellen Thätigkeit Sidonier genannt werden, während sie, wenn von ihrem Handel die Rede ist, Canaaniter heißen (Spr. 31, 24. Is. 23, 8 hebr.). [Kaulen.]

Sidonius, Apollinaris, mit seinem vollen Namen Cajus Sollius Modestus Apollinaris Sidonius, Bischof von Clermont-Ferrand und Schriftsteller in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, entstammte einem der vornehmsten Geschlechter Galliens und ward um 430 zu Lyon geboren. Schon sein Großvater Apollinaris hatte sich zum Christenthume bekannt. Sidonius heiratete eine Tochter jenes Avitus, welcher sich Ende 455 zum weströmischen Kaiser aufwarf, und als er am 1. Januar 456 im römischen Senate einen Panegyricus auf seinen Schwiegervater vorgetragen, erhielt er zum Lohne eine Bildsäule auf dem Trajansforum inmitten der Statuen der berühmtesten Männer. Im Herbst 456 ward Avitus durch Ricimer und Majorianus gestürzt, und nach erfolglosem Widerstande mußte auch der gallische Adel sich Majorianus unterwerfen. Sidonius feierte Ende 458 zu Lyon den siegreichen Gegner in einem Panegyricus und scheint sich seitdem der besondern Gunst des neuen Kaisers erfreut zu haben. Nach der Ermordung Majorians und seines Nachfolgers Severus wurde 467 Anthemius zum weströmischen Kaiser erhoben, und als Sidonius am 1. Januar 468 zu Rom nun auch Anthemius mit einem Panegyricus huldigte, wurde

er zum Präfecten der Stadt Rom ernannt. Nicht lange nachher, 469 oder 470, wurde er, unerwartet und widerstrebend, zum Bischof der urbs Arverna, des heutigen Clermont-Ferrand, erwählt und damit zugleich zum politischen Haupte der Auvergne bestellt, welche damals durch den Westgotenkönig Eurich bedroht war. Nach heldenmüthiger Gegenwehr fiel Clermont-Ferrand 474 in die Hände Eurichs, und Sidonius mußte in's Exil und in's Gefängniß wandern. Er ward indessen schon bald wieder in Freiheit gesetzt, wenngleich er erst nach längerer Zeit die Erlaubniß erhielt, auf seinen Bischofssitz zurückzukehren. Er starb, wie es scheint, um 482, nach Gregor von Tours (Hist. Franc. 2, 23) von seiner Gemeinde tief betrauert. Die schriftstellerische Thätigkeit des hochbegabten Mannes hat zwei Perioden durchlaufen. In der ersten Periode hat sie sich, soweit unsere Nachrichten reichen, ausschließlich in gebundener Form bewegt. Die umfangreichsten und wohl auch die bedeutendsten unter den 24 noch erhaltenen carmina sind die drei vorhin genannten Lobgedichte auf Avitus, Majorianus und Anthemius. Die ganze Liedersammlung aber trägt rein weltlichen Charakter und zeigt überdieß in ihrem Aeußern, insbesondere in der Fülle der mythologischen Bilder, durchaus heidnisches Gepräge. Claudius Claudianus, Statius und Virgil sind es, welche Sidonius sich zu Vorbildern genommen, ohne seinerseits ein höheres Ziel zu kennen als Wortgeklingel und möglichst gesuchte Ausdrucksweise und Häufung rhetorischer, dialektischer und metrischer Kunststücke. Seit dem Beginne des 5. Jahrhunderts ging überhaupt die gallisch-römische Literatur, fast gleichen Schrittes mit den das Land überflutenden barbarischen Völkerschwärmen, ihrem Verfalle entgegen, und Sidonius selbst hat die Lage der Dinge treffend gekennzeichnet, wenn er einem um ein Hochzeitsgedicht bittenden Freunde antwortet, es mangle ihm die dichterische Stimmung, seit er den Gesang eines burgundischen Nimmersatt (quod Burgundio cantat esculentus) als ergebener Unterthan zu loben habe, und die Muse habe kein Verständniß mehr für die sechs Füße des Hexameters, seit sie sich bücken müsse vor sieben Fuß hohen Barbarengestalten (Carm. 12). Mit der Annahme der Bischofswahl lenkte Sidonius auch sein schriftstellerisches Wirken in eine neue Bahn. Die Poesie, wie er sie bis dahin gepflegt, schien ihm selbst mit der Würde des neuen Standes unverträglich (ab exordio religiosae professionis huic principaliter exercitio renuntiavi, Epist. 9, 12; vgl. das Gedicht in dem Briefe 9, 16, v. 55 sq.: clerici ne quid maculet rigorem fama poetae), und er wandte sich nunmehr, Symmachus und Plinius sich zu Mustern wählend, der Epistolographie zu. Einzeln oder in kleineren Gruppen veröffentlichte er nach und nach neun Bücher Briefe, Anfangs Briefe, welche längst vorher an die Adressaten abgesandt worden waren, später auch Briefe, welche nur für die Sammlung zum Zwecke der Veröffentlichung geschrieben worden. Der Inhalt ist sehr bunt und mannigfaltig; viele Schreiben sind förmliche Lobreden auf den Adressaten oder einen Andern; das ganze sechste Buch der Sammlung ist an Bischöfe gerichtet. Wortreich und gedankenarm wie die Gedichte, sind diese Briefe gleichwohl als reiches culturgeschichtliches Zeitgemälde von großem und vielseitigem Interesse. Uebrigens hat doch auch der Bischof Sidonius der Dichtkunst nicht völlig entsagen können. Der Briefsammlung selbst sind gelegentlich auch wieder Gedichte eingestreut, zum Theil freilich nicht weltlichen, sondern geistlichen Charakters, Inschriften für neuerbaute Kirchen, Epitaphien auf fromme Christen u. dgl. Die Absicht, die Martyrer (Galliens) in Hymnen zu besingen (s. das Gedicht in dem Briefe 9, 16, v. 61 sqq.), hat Sidonius nicht mehr zur Ausführung gebracht. Andere Schriften sind zu Grunde gegangen. Nach seiner eigenen Angabe (Epist. 8, 3) hat Sidonius eine lateinische Uebersetzung der von Philostratus verfaßten Lebensbeschreibung des angeblichen Wunderthäters Apollonius von Tyana (s. d. Art.) revidirt und corrigirt. Nach einer anderweitigen Bemerkung (Epist. 7, 3) hat er contestatiunculas dictirt, ohne daß jedoch ersichtlich wäre, was er unter diesem Worte versteht. Gregor von Tours stellte aus den von Sidonius verfaßten missae ein Buch zusammen (librum de missis ab eo compositis conjunximus, Hist. Franc. 2, 22), welches indessen auch nicht auf uns gekommen ist. Die Bedeutung des Wortes missae ist gleichfalls sehr zweifelhaft. — Die beste Gesammtausgabe der Schriften des Sidonius ward von Chr. Lütjohann besorgt und nach seinem Tode von Fr. Leo und Th. Mommsen abgeschlossen, Berlin 1887 (Mon. Germ. Auct. antiquiss. VIII). Eine willkommene kleinere Ausgabe lieferte P. Mohr, Leipzig 1895. Bei Migne (PP. lat. LVIII) ist J. Sirmonds Ausgabe, Paris 1614. 1652, abgedruckt. Die reiche Literatur über Sidonius verzeichnen Teuffel-Schwabe, Geschichte der römischen Literatur II, 5. Aufl., 1199—1200; Chevalier, Rép. et Suppl. s. v. [Barbenheuer.]

Sidonius, Michael, s. Michael Sidonius.

Siebenbürgen, früher Großfürstenthum in Oesterreich, jetzt in staatsrechtlicher und administrativer Beziehung vollständig mit Ungarn vereinigt, hat seinen deutschen Namen von sieben Hauptburgen als Sitzen von sieben Gerichtsbezirken oder nach Anderen von dem alten lateinischen Namen Cibinium (Sibinburg) der Hauptstadt Hermannstadt. Den ungarischen Namen Erdély erhielt es von dem Umstande, daß es für Ungarn jenseits der Wälder liegt, daher seit dem 12. Jahrhundert die lateinische Benennung Terra ultra silvas, Partes ultrasilvanae, später Transsilvania (vgl. Egli, Nomina geogr., 2. Aufl., Leipzig 1893, 850 f.). Einst gehörte dieses Gebiet zu Dacien; nachdem Trajan den Dacierkönig Decebalus besiegt hatte, wurde es römische Pro-

...ung. Seit dem Jahre 274 gaben die Römer das ...land auf, und die Stürme der Völkerwanderung ...chen über dasselbe herein. Es ward nach einander von den Ostgoten, Hunnen, Gepiden und ...aren in Besitz genommen. Im 9. Jahrhundert ...oberten es die Ungarn, wurden aber bald durch ...e Petschenegen aus dem Innern des Landes nach ...Osten gedrängt, einige auch nach den östlichen ...Grenzgebirgen. Im 10. Jahrhundert strömten ...e dorthin verdrängten Ungarn wieder zurück, ...trugen die Petschenegen und nahmen Siebenbürgen abermals und für immer in Besitz. Sie ...machen heute noch als die eine der drei auf ...eroberten Gebieten wohnenden „Nationen" des ...Landes einen Hauptbestandtheil der Bevölkerung ...im Westen Siebenbürgens aus. Von den zur Zeit ...der Petschenegen daselbst verbliebenen Ungarn, ...welche sich mit den zurückgebliebenen Gepiden ver...mischt hatten, stammt die zweite Nation der „Szekler" (Székely, Grenzhüter); diese haben ...auch die ungarische Mundart und wohnen im östlichen Theile Siebenbürgens. Die dritte Nation ...ist die „sächsische". König Geisa II. berief nämlich 1143 in den verödeten Südtheil des Landes ...aus Flandern, sowie vom Mittel- und Niederrhein Ansiedler. Ebenso verlieh Andreas II. dem ...deutschen Ritterorden im J. 1211 das gleichfalls ...sogen. Burzenland, welcher dasselbe auch mit Deutschen besiedelte. Derselbe König sicherte den deutschen Einwanderern wichtige Rechte; sie hoben ...die Cultur des Landes und gründeten eine Reihe ...von Städten. Neuestens kam eine vierte Nation ...dazu, die der Rumänen oder Walachen (Ostromanen). Da sie heute die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung bilden, so war es nur ...billig, daß der Landtag von Siebenbürgen im ...J. 1560 der rumänischen Nation politische und ...religiöse Gleichberechtigung mit den anderen anerkannten Nationen ertheilte. Was die politische ...Stellung Siebenbürgens angeht, so wurde es ...im 10. Jahrhundert durch eigene Fürsten regiert; 1003 eroberte es der hl. Stephan von Ungarn und ließ es durch Woiwoden oder Statthalter verwalten. Nach der unglücklichen Schlacht ...bei Mohacs (1526) bekriegte der damalige Woiwode Johann Zapolya als Gegenkönig den König Ferdinand I. von Ungarn, ein Zerwürfniß, welches ...erst beigelegt wurde, daß Siebenbürgen durch den ...Friedensschluß vom Jahre 1535 als selbständiges Fürstenthum Zapolya zufiel. Seine Nachfolger führten oft, meist unter türkischem Schutze, ...Krieg gegen die Krone Oesterreich, bis Siebenbürgen endlich, nach der Niederlage des Prätendenten Franz Ragoczy, im J. 1713 sich an Oesterreich ergab. Um 1765 wurde es dann unter Maria ...Theresia zum Großfürstenthum erhoben. Im J. ...1848 wurde eine Union mit Ungarn in Anregung ...gebracht, welche aber die Sachsen und die zahlreichen Walachen damals noch vereitelten. Nachdem jedoch die Magyaren im Landtage das Uebergewicht erlangt hatten, wurde die Union 1866 beschlossen und durch das königliche Rescript vom Jahre 1867 thatsächlich vollzogen.

Ueber die Anfänge der Christianisirung Siebenbürgens darf jetzt als ausgemacht gelten, daß dieselben nicht schon in's 10., sondern erst in's 11. Jahrhundert fallen, und nicht von der griechischen, sondern von der lateinischen Kirche ausgingen (vgl. G. Fejer, Religionis et eccl. christ. apud Hungaros initia, Budae 1846). Nachdem der hl. Stephan, ein Sohn der lateinischen Kirche, das noch heidnische Siebenbürgen im J. 1003 erobert hatte, war seine erste Sorge, die Bewohner des eroberten Landes auch dem Christenthume zuzuführen. In dieser Absicht stiftete er daselbst ein Bisthum mit einem Capitel zu Karlsburg (s. d. Art. Kolocza VII, 939), und von dieser Pflanzschule aus wurde Siebenbürgen christianisirt. Weiter wurde im 12. Jahrhundert unter den oben erwähnten Sachsen eine Propstei zu Hermannstadt gegründet, die als exemt von der Jurisdiction des Siebenbürger Bischofs unter dem Erzbischof von Gran (s. d. Art.) stand. Als sich später der Bischof Milkovinus vor der Wuth der Türken und der schismatischen Griechen aus der benachbarten Walachei und Moldau hierher flüchtete, verwaltete er mit Genehmigung Papst Julius' II. als Vicar des Erzbischofs von Gran die Decanate der Umgebung von Hermannstadt.

In die „Reformation" wurde das Siebenbürger Sachsenvolk infolge des lebhaften Verkehrs hereingezogen, den es vermöge seiner nationalen Verbindung und zu Handelszwecken von jeher mit den ihm verschwisterten Deutschen unterhalten hatte. Kaum waren die ersten Schriften von Luther erschienen, als sie schon 1521 von Kaufleuten wie in Ungarn so auch in Siebenbürgen verbreitet wurden, und bald verkündigten auch zwei frühere Zuhörer Luthers aus Schlesien, die entlaufenen Dominicanermönche Ambrosius und Georg, das neue Evangelium. Sie hielten in Hermannstadt für die sächsische Nation den Gottesdienst in deutscher Sprache und lästerten dabei die Institutionen der katholischen Kirche. Die sächsischen Kaufleute, welche schon in Deutschland den neuen Lärm mit eigenen Ohren gehört, nahmen blindeifrig ihre Lehre an. Die Katholiken benachrichtigten nicht bloß den Erzbischof von Gran über die Neuerungen, sondern klagten auch unter Berufung auf die vom König Matthias wider die Ketzer gerichteten Gesetze bei König Ludwig II. Dieser erließ den Befehl an den Magistrat von Hermannstadt, daß er Luthers Bücher von Haus zu Haus aufsuchen und auf dem offenen Markte verbrennen solle. Dessenungeachtet wurde daselbst schon 1524 eine lutherische Schule eingerichtet, denn die Zahl der Neuerer war bereits so groß, daß die klagende Geistlichkeit dem Erzbischof schrieb, selbst in der Stadt, wo Luther wohne, könne die lutherische Lehre nicht stärker herrschen. Die Neuerer wagten auch bereits, die Katholiken bei ihren öffentlichen Umzügen zu beschimpfen. Zwar erließ wie

Ludwig II. so auch der Reichstag strenge Verordnungen; allein da unter Wladislaw II. und Ludwig II. das königliche Ansehen ungeheuer gesunken war, blieben sowohl die Briefe des Königs wie auch alle Reichsgesetze erfolglos. Dazu kam noch, daß das Vordringen der Türken die Sorgen Aller in Anspruch nahm. Unter dem Schutze des Sachsengrafen Marcus Pempflinger, unter welchem der Adel bereits nach den Gütern des Clerus griff, und der die neue Lehre mit Rath und That förderte, verbreitete sich dieselbe immer weiter. Die Zwietracht des Fürsten Johann Zapolya mit König Ferdinand, die Beschlagnahme des Bisthums durch den Weltlichen Paul (Franz) Bodo und der Mangel an Geistlichen, deren viele im Türkenkriege umgekommen waren, bildeten lauter Umstände, welche dem Protestantismus in Siebenbürgen vollends Thür und Thor öffneten. Schon 1529 folgte der ganze Rath von Hermannstadt der Lehre Luthers, und noch im selben Jahre wurden die Domherren, die Mönche und Nonnen daselbst unter Androhung der Enthauptung aus der Stadt vertrieben. Kronstadt, wo später (seit 1534) der Prediger Johann Honter (s. d. Art.) völlig die Herrschaft hatte, folgte dem Beispiele sofort. In einem großen Theile des Landes ward die Messe abgeschafft und der Laienkelch eingeführt. Die ganze sächsische Nation entschied sich 1544 auf der Synode von Mediasch (Medgyes) für die Augsburgische Confession, und der Beschluß des Landtags zu Klausenburg (1557) gestand den Bekennern dieser Confession, welche 1552 den Paul Wiener aus Laibach als Superintendenten gewählt hatte, gleiche Rechte mit den Katholiken zu. Damit hatte sich das genannte Bekenntniß neben dem katholischen Glauben staatliche Anerkennung errungen. Um 1554 drang auch die Lehre Calvins in Siebenbürgen ein, besonders durch Martin Kalmanczy, frühern lutherischen Prediger zu Beregh-szasz, dann zu Debreczin. Einen mächtigen Beschützer fand er an Petrovics, dem Vormunde des minderjährigen Fürsten Sigismund Zapolya. Seine Anhänger mehrten sich so rasch, daß sie sich 1564 von den Lutheranern trennen konnten. Noch in demselben Jahre erhielten die Calviner oder Reformirten zu Enyed völlige Anerkennung und an Dionys Madarasz einen eigenen Superintendenten. Um die mit den Sachsen haltenden ungarischen Lutheraner für sich zu gewinnen, nannten die Calviner ihre Lehre den „ungarischen Glauben"; die Lehre Luthers hießen sie den „deutschen Glauben", während die Katholiken ohne Unterschied der Nation ihren Glauben sehr richtig als „wahren Glauben" bezeichneten. Endlich kamen auch die Unitarier (s. d. Art. Socinianer) hinzu. Irregeführt durch den Arzt und spätern Theologen Blandrata (s. d. Art.) und den Hofprediger Franz Davidis, der von den Lutheranern zu den Calvinern und von diesen zu den Unitariern übergetreten, vertheidigte Johann Zapolya's Sohn, Fürst Johann Sigismund, die Lehre Socins, und durch ihn begünstigt, erhielten die Unitarier 1571 freie Religionsübung und einen eigenen Superintendenten. Die Zahl derselben vermehrte sich noch dadurch, daß die aus Polen vertriebenen Unitarier nach Siebenbürgen flüchteten. Daneben gab es auch Wiedertäufer, wie die gegen sie erlassenen Gesetze beweisen, und andere Secten, z. B. Sabbatarier (s. d. Art. X, 1443). Während so das Fürstenthum Siebenbürgen zum Tummelplatze aller möglichen Secten geworden war, wurden die Katholiken, nunmehr in die Minderzahl gebracht und aller Kirchengüter beraubt, fast ganz unterdrückt. Um den katholischen Glauben aufrecht zu erhalten, erachtete Fürst Christoph Bathori die Einführung der Jesuiten für unumgänglich nothwendig (1579). Ihr Bekehrungseifer machte sie jedoch bei den verschiedenen Secten so verhaßt, daß sie 1588 durch ein Decret „den Ständen zuliebe" wieder entfernt werden mußten. Als sie schon nach sieben Jahren wieder zurückkehrten, stürmten die Sectirer das Jesuitencollegium zu Klausenburg, wobei einige Patres verwundet und die heiligen Gegenstände auf die empörendste Weise verunehrt wurden. Pater Emmanuel Neri, der seinen Tadel dagegen aussprach, wurde dafür getödtet. Es half wenig, daß die Bürger schon im folgenden Jahre durch den kaiserlichen Gesandten zur Wiederaufnahme der Jesuiten gezwungen wurden; letztere mußten innerhalb 20 Jahre noch drei- bis viermal fliehen und konnten auch nachmals keine sichere Existenz in Siebenbürgen erringen. Erst als das Land 1688 unter österreichische Oberhoheit kam, wurde die Wiederbelebung des Katholicismus versucht. Auch die Union der Griechen wurde betrieben und zwar durch Jesuitenmissionare der dacischen Provinz, nicht ohne Erfolg (s. d. Art. Fogaras). Die Katholiken mehrten sich wieder, namentlich seit ein katholischer Bischof in Siebenbürgen selbst (seit 1716) residiren konnte (s. d. Art. Kolocz VII, 939 f.). Einer Eigenthümlichkeit der siebenbürgischen katholischen Kirche ist hier noch besonders zu gedenken. Die katholische Minderheit, im Lande zerstreut und zwischen Andersgläubige eingekeilt, lernte frühzeitig ihre Interessen wahren und vertheidigen. Schon seit der Glaubenstrennung gründeten sie unter dem Vorsitz ihres Bischofs einen Sonderlandtag, und bis zum Jahre 1767 machten diese katholischen Sonderconferenzen Sr. Majestät wegen Besetzung des Bischofsstuhles einen Terno-vorschlag und führten die Aufsicht über Kirchen, Schulen, Erziehungs- und Versorgungshäuser, sowie die Verwaltung der Schul- und Kirchenstiftungen. Im J. 1775 wurden zwar alle katholischen Schul- und Kirchenangelegenheiten einer bureaucratischen sogen. katholischen Commission übertragen; seit 1848 arbeitete man aber an der Wiederherstellung der katholischen Autonomie, die 1873 formell und durch Staatsgesetz geregelt wieder in's Leben trat als „Katholischer Autonomiecongreß" oder als „Siebenbürgischer römisch-katholischer Status". Unter

den Vorsitz des siebenbürgischen Bischofs hält der „Status" jährlich seine Generalversammlung zu Klausenburg, ganz unabhängig von jedem gouvernementalen Einfluß. Daneben fungirt ein Directionsausschuß aus 8 Geistlichen und 16 weltlichen Mitgliedern mit einem geistlichen und weltlichen Präsidenten. Das Amt des erstern bekleidet stets der katholische Bischof; der andere wird von dem Ausschuß gewählt. Eine aus 28 Paragraphen bestehende Instruction bestimmt und regelt den Wirkungskreis des Directionsausschusses, dessen Functionsdauer auf drei Jahre festgesetzt ist. Alljährlich tritt ein Drittheil der Mitglieder aus; dieselben können aber wieder gewählt werden. Der Wirkungskreis dieses Directionsrathes erstreckt sich auf alles, was, außer dem Bereiche der Angelegenheiten des Glaubens, der Liturgie, des Kirchenregimentes und der kirchlichen Disciplin selbst, die geistlichen und weltlichen Gläubigen gemeinsam interessirt, insbesondere auf Personalernennungen für den Unterricht, auf katholische Kirchen- und Schulfonds und Stiftungen, sowie auf alle das siebenbürgische katholische Bisthum betreffenden, mit weltlichen Dingen im Zusammenhange stehenden Angelegenheiten. Der Ausschuß ist in seiner Wirksamkeit unter Anordnung und Controle der Generalversammlung; er übt die Rechte derselben in ihrem Namen und Auftrag aus, hat ihre Beschlüsse auszuführen, verwaltet das Gemeinvermögen des römisch-katholischen „Status", ordnet die Schul- und Erziehungsangelegenheiten und tritt überhaupt in alle Angelegenheiten ein, welche sich auf die Selbstverwaltung des römisch-katholischen „Status" beziehen. Jedes Mitglied ist für alle diejenigen Beschlüsse, an deren Fassung es theilgenommen, persönlich verantwortlich. Zu einer gültigen Beschlußfassung ist für gewöhnlich die Anwesenheit von mindestens fünf Mitgliedern, mit Einschluß des Vorsitzenden, erforderlich; bei wichtigeren, namentlich materielle Fragen betreffenden Angelegenheiten ist die Anwesenheit von mindestens sieben Mitgliedern, ohne Einrechnung des Präsidenten, nothwendig, wie neuestens bei den Verhandlungen über die Congrua der Geistlichen und Lehrerstellen. Das Vermögen des „Status" betrug (1890) vornehmlich aus folgenden Fonds (über den Ursprung derselben vgl. d. Art. Oesterreich IX, 751 f.): Religionsfonds 815 278 fl. 46 kr.; Studienfonds 1 403 328 fl. 12 kr.; Stipendienfonds 889 810 fl. 76 kr.; Fonds der Temesvar-Waisenhäuser 383 571 fl. 14 kr.; Elementarschulenfonds 148 895 fl. 42 kr.; Pensionsfonds für die Volksschullehrer 153 583 fl. 16 kr.; Pensionsfonds für die Gymnasialprofessoren 92 598 fl. 5 kr.; Graf Nemes'scher Stipendienfonds 24 052 fl. 32 kr.; zusammen 3 913 117 fl. 85 kr., wozu noch das Erträgniß dreier großen Legaten mit ca. 218 000 fl. jährlich kommt (vgl. Kathol. Kirchenzeitung, Salzburg 1890, 634). — Ueber den heutigen Stand der katholischen Kirche in Siebenbürgen sind die Artt. Kolocza VII, 940 f., Oesterreich IX, 741 ff. und Ungarn zu vergleichen. [Neher.]

Siebenschläfer, die hll., nach der Legende sieben vornehme Jünglinge zu Ephesus, Pagen im Palaste des Kaisers Decius. Ihre Namen sollen Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Serapion und Constantinus gewesen sein. Als Decius im J. 250 nach Ephesus kam, ordnete er allgemeine Götzenopfer an. Fast die ganze Stadt fügte sich dem Befehle, nicht so die sieben Jünglinge. Decius ließ dieselben vor sich führen und gab ihnen nach angestelltem Verhöre so lange Bedenkzeit, bis er wieder nach Ephesus zurückkomme. Kaum hatte er die Stadt verlassen, als die Jünglinge fast Alles unter die Armen vertheilten und sich in eine Höhle bei Ephesus verbargen. Malchus besorgte heimlich aus der Stadt die nöthigen Lebensmittel. Eines Tages erfuhr er, daß der Kaiser von dem Besuche anderer Städte nach Ephesus zurückgekehrt sei und sie suchen lasse. Unter Thränen baten die Sieben Gott um seinen Beistand. Der Allmächtige erhörte ihr Gebet und nahm ihre Seelen hinweg (suscepit animas illorum). Decius ließ die Höhle, welche ihren Aufenthalt bildete, zumauern (vgl. Allard, Histoire des perséc. II, 2e éd., Paris 1894, 416, not. 1). Als nach etwa 200 Jahren unter Theodosius d. J. eine Secte die Auferstehung der Todten läugnete, wurde durch Zufall jene Höhle geöffnet, und Gott gab den Entschlafenen das Leben zurück. Die sieben Jünglinge glaubten nur eine Nacht geschlafen zu haben. Malchus ging seiner Gewohnheit gemäß in die Stadt, fand jedoch zu seinem größten Erstaunen Alles verändert: das Zeichen Christi leuchtete ihm von den Stadtthoren entgegen, Priester und Volk eilten in die Kirchen, seine Münzen wurden als kostbare Schätze aus Decius' Zeiten betrachtet. Der erschrockene Malchus wurde zum Bischof und zum Stadtpräfecten geführt, wo sich Alles aufklärte. Bischof und Kaiser zogen zur Höhle und fanden Malchus' Aussagen bestätigt. Nach manchen Reden, und nachdem Martinianus den Kaiser im Glauben an die Auferstehung der Todten bestärkt hatte, entschliefen die Sieben wieder, und der Kaiser ließ daselbst eine Basilika erbauen. — So berichtet die syrische Legende nach der lateinischen Wiedergabe Gregors von Tours (s. B. Krusch, Passio SS. MM. sept. dorm. apud Ephes., in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Merov. I, 2, 847 sqq., und Annal. Boll. XII [1893], 371 sqq.). Als früheste Aufzeichnung derselben gilt die des Syrers Jacob von Sarug (s. d. Art.), ferner eine wohl aus dem 6. Jahrhundert stammende syrische Prosa im Manuscript (s. Land, Anecdota Syr. I, Lugd. Bat. 1862, 38). Von größerem Interesse, weil ausführlicher, ist eine Version des Syrers Dionysius Telmaharensis (Chronic. l. 1, ed. Tullberg, Upsal. 1849, 167 sqq.; Assemani, Bibl. Or. II, 98. 344 sqq.). Als Ergänzung dieser theil-

weise noch mangelhaften Ueberlieferungen tritt die vollständigere griechische Bearbeitung des Symeon Metaphrastes in der bekannten lateinischen Uebersetzung von Surius ein (AA. SS. Boll. Jul. VI, 392 sqq.). In diesen verschiedenen Darstellungen der Legende sind viele Abweichungen von einander, so besonders in Bezug auf die Zahl der Martyrer, die Schreibweise ihrer Namen u. s. w. Was den geschichtlich wahren Inhalt der Legende angeht, so muß erwähnt werden, daß Cardinal Baronius in den Anmerkungen zum römischen Martyrologium (27. Juli) kein Urtheil fällt, während er in den Annales ad an. 853, n. 61 die Siebenschläferlegende als Fabel bezeichnet, ohne die Beweise dafür anzuführen. Ihm tritt Assemani (Bibl. Or. I, 336) entgegen. Zu einem befriedigenden Endresultate kommen beide Gelehrte nicht. Vielfach wurde die Legende als reine Sage ohne irgend einen historischen Kern als in das Reich der Mythologie gehörig betrachtet und anderen Sagen vieler Völker vom „langen Schlafe" gleichgestellt; so neuestens in der gelehrten Abhandlung von J. Koch, der jedoch selbst zugesteht, daß „manche seiner Ausführungen erst der Bestätigung durch philologisch genauer edirte Texte bedürfen" (s. Koch, Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie, Leipzig 1883, 203). Volle Berechtigung hat der Schlußsatz der gelehrten Auseinandersetzungen bei den Bollandisten (AA. SS. l. c. 387): Traditionem tam communiter receptam, tot scriptorum literis consignatam, tot diversarum gentium linguis celebratam sine evidentibus testimoniis aut certissimis rationum argumentis non temere esse negandam.

Die Verehrung der heiligen Siebenschläfer ist in der lateinischen und besonders in den orientalischen Kirchen sehr verbreitet. Das Martyrologium Romanum gedenkt ihrer am 27. Juli; die Orientalen feiern ihr Fest am 2. oder 4. August (Nilles, Kal. I, 2. ed., Oeniponte 1896, 234); das Menol. Basilii jun. erwähnt sie am 22. (23.) October, als dem Tage der Einmauerung. Die syrischen Maroniten begehen ihr Andenken am 7. März. Pilger, die das heilige Land besuchten, gingen an der Grotte der Siebenschläfer, die man noch heute am Fuße des Pion zeigt, nicht vorüber (AA. SS. l. c. 378; Stimmen aus Maria-Laach LI [1896], 476). Noch erwähnt sei, daß auch die Mohammedaner die Legende kennen (Korân, Sur. 18, 8—24) und die Siebenschläfer als besondere Schutzheilige verehren. Auch Sprichwörter lehnen sich an das Fest der Siebenschläfer an (s. Wander, Sprichwörter-Lex. IV, Leipzig 1876, 554 f.). Die christliche Kunst stellt die Heiligen in einer Höhle schlafend dar. (Vgl. die reichen Literaturangaben bei Koch a. a. O. pass.) [L. Helmling O. S. B.]

Sieben Schmerzen Mariä, s. Marienfeste VIII, 819 f.

Siebentäger, s. Sabbatarier, n. II.

Sieg, Fest Mariä vom, s. Marienfeste VIII, 818 f.

Siegburg, frühere Benedictinerabtei im Erzbisthum Köln, wurde von Erzbischof Anno II. (s. d. Art.) 1064 auf dem vom Pfalzgrafen Heinrich abgetretenen Siegberge gegründet und bei Einweihung der Kirche 1066 unter den Schutz des Erzengels Michael gestellt. Als Anno später wegen einer gegen ihn gerichteten Klage sich nach Rom begab, besuchte er auch das Kloster Fructuaria (in Piemont), und dort gefiel ihm der strenge, der Ordensregel völlig entsprechende Wandel der Mönche so sehr, daß er bei seiner Rückkehr (1070) einige von ihnen mit nach Deutschland nahm und ihnen das neue Kloster auf dem Siegberge anwies. Die bisherigen Bewohner desselben, die er aus St. Maximin berufen hatte, sandte er, weil sie sich der Reform nicht fügen wollten, ehrenvoll nach Trier zurück (Lamb. Hersf. Annal. ad a. 1075 [Mon. Germ. hist. Scriptt. V, 238]). Anno's Erwartung, daß die neuen Mönche in Deutschland ein Vorbild klösterlicher Zucht sein würden, erfüllte sich vollkommen, und der mächtige Kirchenfürst fühlte sich niemals glücklicher, als wenn er in seiner Lieblingsstiftung weilte und an den frommen Uebungen der Ordensleute theilnahm. Seiner Anordnung gemäß wurde er nach seinem Tode (4. December 1075) in der Abteikirche beigesetzt. Unter dem 3. (oder 4.) Abte, Kuno I., der aus Regensburg stammte und von seinem Freunde Rupert von Deutz (s. d. Art.) als venerabilium studiosissimus literarum, et quod majus est, monachicae columna religionis gefeiert wird (Mon. l. c. XII, 637, not. 70), stiftete sich Heinrich IV. am 24. November 1105 zu Siegburg ein Jahrgedächtniß (Lacomblet, Urkundenbuch für die Gesch. des Niederrheins I, Düsseldorf 1840, 171). Ein Jahrzehnt später (1115) kam Norbert (s. d. Art.) von Xanten, der spätere Stifter des Prämonstratenserordens, nach Siegburg, um sich dort im geistlichen Leben zu vervollkommnen. Längere Zeit als Norbert erfreute sich der Leitung des ausgezeichneten Abtes der obengenannte Rupert von Deutz, der seit 1113 etwa 4—5 Jahre in der Abtei weilte und dort eine Reihe trefflicher Werke verfaßte. Als Kuno, unter dem die Zahl der Mönche in Siegburg von 60—70 auf 120 stieg, wirkte angeblich später als Lehrer zu Paris (Chronic. Waldsass. Ottonis Prioris, bei Oefele, Rer. Boic. Scriptt. I, Aug. Vindel. 1763, 55); 1126 wurde er dann in seiner Vaterstadt Regensburg (s. d. Art. I, 910) zum Bischof gewählt. Unter dem Abte Gerhard I. fand zu Siegburg 1183 durch päpstliche Legaten Anno's Heiligsprechung und die Erhebung seiner Reliquien statt. Später wurden letztere, soweit sie nicht an andere Kirchen und Klöster verschenkt waren, in einem überaus kostbaren Schreine aufbewahrt, der, wie andere noch erhaltene Kunstwerke (Reliquiarien und Tragaltäre), wohl in der Abtei selbst angefertigt worden ist. Auch liter-

…ch haben die Benedictiner auf dem Siegberge …t bethätigt, namentlich durch die Vita Annonis (Mon. l. c. XI, 465—514), die auf Veranlassung des Abtes Reginhard verfaßt wurde (1105), und der von einem Augenzeugen (um 1185) geschriebenen anschaulichen Bericht über die Translatio S. Annonis (Mon. l. c. XI, 514—518). Manche …ben auch das berühmte Annolied in der Abtei …fft sein (J. Kelle, Gesch. der deutschen Litera… II, Berlin 1896, 105). Noch viel rühmlicher …er die Thätigkeit, welche die Mönche Jahrhunderte hindurch in der Klosterschule entfalteten. Leider kam aber gegen Ende des Mittelalters auch in Siegburg die Unsitte auf, fast nur Adelige in den Convent aufzunehmen; bürgerliche Aebte gab es dort schon seit 1350 nicht mehr. Der rechte Ordensgeist und ebenso die Liebe zum Studium und zum Unterricht ging nun allmälig verloren, und St. Anno's Stiftung wurde immer mehr eine Versorgungsanstalt (Annalen [s. u.] XXX, 124). Das Streben der adeligen Aebte war auf Erlangung der Reichsunmittelbarkeit gerichtet, die, wie es scheint, von Kaiser Maximilian I. auf dem Reichstage zu Köln 1512 bewilligt wurde. Bald darauf hatten die Aebte einen schweren Kampf mit dem Protestantismus zu bestehen, welcher in der ihnen untergebenen Stadt Siegburg sich Eingang verschafft hatte; die neue Lehre fand namentlich in der zu großer Bedeutung gelangten Töpferzunft, welche in regen geschäftlichen Beziehungen zu protestantischen Städten stand, viele Anhänger. Mit Hilfe des Schirmvogtes der Abtei, des Herzogs Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg, gelang es den Aebten Hermann II. von Wachtendonck (1549 bis 1575) und Gottfried von Eyll (1576—1587), den Protestantismus allmälig wieder aus der Stadt zu verdrängen und die unbotmäßigen Unterthanen zum Gehorsam zu bringen. Im folgenden Jahrhundert brachte zunächst der dreißigjährige Krieg auch über Siegburg schwere Drangsale. Vor den verbündeten Schweden und Hessen mußten im J. 1632 Abt und Mönche mit den Kostbarkeiten der Abtei nach Köln flüchten; die Feinde hausten fast drei Jahre in Siegburg und hausten dort schrecklich. Kaum war die Schwedenplage vorüber, da erschien 1636 der berüchtigte kurkölnische Commissar Dr. juris Franz Buirmann und setzte eine allgemeine Hexenverfolgung in Scene. Bis dahin hatte die „Zauberei" der Verfolgung des Send unterstanden und war verhältnißmäßig unbedeutend geahndet worden. Auch im J. 1629 hatte Abt Bertram von Bellingen eine solche Anklage ohne Weiteres niedergeschlagen, und zwar, wie es im Protokoll heißt, weil die Sache durch das Gekläffe mißtrauischer Weiber erfunden sei. In der That hielt sich der Abt mit fast dem gesammten Clerus von dem schandvollen Treiben des Hexencommissars fern (Annalen XXX, 97). Unter dem verschwenderischen und reiselustigen Abte Johannes von Bock …r die Abtei ihre Reichsunmittelbarkeit ein; diese war von den Herzogen von Berg, die im Gebiete der Abtei landesfürstliche Rechte beanspruchten, fast beständig angefochten worden, und im J. 1676 gelang es dem Herzog Philipp Wilhelm, den Administrator des „Gotteshauses Siegberg" und ebenso den Abt zur Verzichtleistung auf die „prätendirte Immedietät" zu bewegen. Einige Jahre vorher (1671) war in einer Capitulation eine alte Unsitte wie folgt bestätigt worden: „Nur viri nobiles erhalten die Aufnahme in das Kloster . . . Die Aspiranten müssen ihre Agnaten probiren und aufschwören und sechs Wochen vor der Aufnahme zur Prüfung stellen." Unter dem Abte Franz Leonard von Westrem (1706—1735) ließ der Erzbischof von Köln infolge eingelaufener Beschwerden eine Visitation in der Abtei abhalten, die für den Lebenswandel mancher Capitulare ein ungünstiges Resultat ergab. Am Neujahrstage 1772 brannte die (von Abt Johannes von Bock umgebaute) Abtei fast ganz nieder; doch wurde sie mit Hilfe von Wohlthätern aus dem höhern Clerus und dem Adel wieder aufgebaut. Der Regensburger Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 brachte auch dem adeligen Stift Siegburg den Untergang; es wurde durch den Kurfürsten Maximilian Joseph von Bayern, der zugleich Herzog von Berg war, säcularisirt. Die Einkünfte des Klosters beliefen sich auf 50 000 Reichsthaler, aus denen allerdings bedeutende Schulden zu decken waren. Letzter Abt war Johannes Speyart von Woerden (seit (1787), der sich später nach Düsseldorf zurückzog. Unter der preußischen Regierung wurden die Gebäude der vormaligen Abtei von 1825—1879 für eine Irrenheilanstalt benutzt, nach deren Verlegung man sie (1897) zu einem Zuchthause umbaute. (Vgl. Dornbusch, in den Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein XXIII [1871], 60 ff.; XXX [1876], 75 ff. 83 ff.; Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden 1888, 461; 1889, 492; Römische Quartalschrift 1895, 90. 296; Delvos, Gesch. der Pfarreien des Decanates Siegburg, Köln 1896, 86 ff.; R. Heinekamp, Siegburgs Vergangenheit und Gegenwart, Siegburg 1897.) [Zeck.]

Siegel (sigilla) nennt man die durchgängig mit einem Stempel (Petschaft) in einer weichen Masse hergestellten Abdrücke, welche an oder auf Schriftstücken zu deren Sicherung angebracht sind. Wie verschiedene andere Einrichtungen des Kanzleiwesens, hat sich auch der Gebrauch des Siegels aus der römischen Kaiserzeit in die christliche Zeit herüber erhalten, aber im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Wandlungen durchgemacht. Die Verwendung des Siegels bei Briefen und Urkunden war bei den römischen Kaisern wie bei Privatpersonen eine sehr häufige, und es war Aufgabe des Vorstandes der kaiserlichen Kanzlei, den Siegelring des Kaisers zu verwahren. Das Siegel diente in dieser Zeit aber nicht etwa zur Beglaubigung der Unterschrift, sondern lediglich zu sicherem Ver-

nung des betreffenden Schriftstückes. Darum bewährt sich Siegel niemals nur der Schriftform der Urkunde, sondern wurde bereits im Ende der wilden Ungebracht, selbst die Diptychen der Consuln, Wachstafeln, wie zur Aufnahme der Schrift bereiten in der Regel zusammengelegt. Nur eine Durchstechung der Falten oder Ränder der Siegel in Löchern der Tafeln und jenen der Schrift ermöglicht war. Diese Verbindung wurde beibehalten als im 5. Jahrhundert in Stelle der Wachstafeln Pergamentrollen traten. Die Besiegelung diente nun zur Sicherung der Aechtheit einer Urkunde resp. als Schutzmittel gegen die Verfälschung derselben. Diese Bestimmung behielt das Siegel zunächst auch in den neu entstandenen mehrheidnischen germanischen Staaten bei, in der occidentalen Kirche erweiterte sich aber hier zugleich rasch zu einem Beglaubigungszeichen der amtlichen Stellung der Person, welche es führte. So findet man das Siegel im Merowingerreiche gebraucht vom Könige, von den Herzogen und den Grafen, zur Besonders aber von den Bischöfen. In Legum Ludowig im J. [illegible] en Schreiben, worin es heißt: si verborum agnoscimus vestras epistolas le annulo vestro non signatas, ne ei nos immemodis fidigantur Mon. Germ. hist. Legum sectio II. Capit. reg. Franc. I. 2. In gleicher Weise mußten die literae formatae sive commendatitiae der Geistlichen mit dem bischöflichen Siegel versehen sein. So bestimmt eine Synode von Châlons-sur-Saône vom Jahre 813 c. 14: Presbyter proprio loco dimissus ad alium migrans [illegible] nabeat literas, in quibus sint nomina episcopi et civitatis plumbo impressa, quibus cognitis et talibus inventis, quibus fides adhiberi possit, recipiatur. Den berühmten König Salomo sowie die Bischöfe von Metz und von Worms nennt Papst Nicolaus I. daß sie die Schreiben an ihn contra morem nicht gesiegelt haben (Jaffé, Reg., 2. ed., n. 2750. 2756). Noch eine besonders wichtige Verwendung fand das Siegel bei den Gottesurtheilen (s. d. Art.), wobei der Probe des heißen Eisens oder des siedenden Wassers die betreffende Hand versiegelt und dann nach mehreren Tagen auf die Unversehrtheit untersucht wurde. — Der Gebrauch des Siegels als Beglaubigungszeichens und als Schutzmittels gegen Fälschungen verwandelte sich allmälig in die Function eines Beglaubigungsmittels der Urkunden. Nachdem es ursprünglich die Aechtheit der Urkunde zu schützen hatte, sollte es später diese Aechtheit bewerken. Wie dieser Fortbildungsprozeß sich allmälig vollzogen, wie das Siegel als Erkennungszeichen neben der eigenhändigen Unterschrift letztere nach und nach völlig verdrängte und zum allein maßgebenden Beweismittel wurde, läßt sich aus Mangel an Material nicht mehr in's Einzelne verfolgen. Soviel steht fest, daß dieser Prozeß bei der Königsurkunde am Schluß der Merowingerzeit begann und am Ende der Karolingerperiode durchgeführt war. Anfänge dazu zeigen sich bereits unter König Pipin; im Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts war der gilt die Beweiskraft des Siegels für allein maßgebend. Nachweisbar bildet im 12. Jahrhundert das sigillum non abolitum nec abrasum neque in aliqua parte vitiatum das allein maßgebende Beglaubigungsmittel für die Aechtheit einer Urkunde. In der gleichen Zeit änderte sich die Bedeutung des Siegels auch für die Ermanenurkunden. In Folge des Verfalles der antiken Herrschergewalt geistliche und weltliche Große sich zur Beglaubigung ihrer Urkunden der eigenen Siegel bedienten. Diese Uebung zeigt sich bereits im 9. Jahrhundert, wiewohl der Besiegelung einer Urkunde bis in's 12. Jahrhundert in der Regel noch keine Erwähnung geschieht. Ein auffälliges Beispiel für diesen Entwicklungsprozeß nennt uns die Mainzer Synode von 888, wo in einer Urkunde für die Klöster Corvey und Herford das Siegel des Erzbischofs Liutbert von Mainz an Stelle der Unterschrift tritt. Während des 10. und die Mitte des 11. Jahrhunderts wird sodann die Besiegelung kirchlicher Urkunden allgemein üblich, wie dieß die seit Mitte des 12. Jahrhunderts immer zahlreicher werdenden besiegelten Urkunden von Erzbischöfen, Bischöfen, Aebten, reichsunmittelbaren Klöstern, Capiteln, Domherren u. s. w. zeigen. Dasselbe gilt aber auch für weltliche Fürsten und Große. Im 13. Jahrhundert finden sich sodann bei niedrigeren kirchlichen Würdenträgern, wie Domherren, Decanen, ja selbst bei gewöhnlichen Pfarrern, eigene Siegel, und auch die Städte, ja einzelne Bürger haben ein eigenes Siegel. Ueberhaupt galt die Führung eines eigenen Siegels im Mittelalter keineswegs als Vorrecht irgendwelcher privilegirter Stände, sondern stand jedem zu, der sich ein Siegel fertigen lassen wollte. Dagegen ist selbstverständlich, daß die rechtliche Bedeutung der einzelnen Siegel eine verschiedene war. Erhöhte Bedeutung eignete natürlich vor Allem dem Königssiegel, sodann den bischöflichen Siegeln, den Siegeln der Universitäten, hervorragender kirchlicher Corporationen u. s. w. Die Fälle sind nicht selten, wo Bischöfe wie auch andere kirchliche oder weltliche Machthaber theilweise in Ermangelung eines eigenen Siegels, theilweise und vorzüglich aber zur Verstärkung des Beweises angegangen wurden, ihr Siegel an eine sie nicht selbst betreffende Urkunde anbringen zu lassen. Namentlich pflegten die bischöflichen Officialate seit dem 13. Jahrhundert die vor ihnen verhandelten Rechtsgeschäfte durch besiegelte Urkunden zu beglaubigen. Seit dem 13. Jahrhundert wurde es sodann üblich, einer Urkunde durch mehrere Siegel mächtiger Herren besondere Feierlichkeit und damit eben auch größere Glaubwürdigkeit zu verleihen. Zugleich schloß die Mitbesiegelung einer Urkunde auch eine Art Zustimmungserklärung zu dem Inhalte in sich, und in diesem Sinne finden sich im spätern

Mittelalter die Fälle nicht selten, daß Urkunden, die nur von Einer Person ausgestellt sind, doch mehrere Siegel tragen. So bildete sich allmälig, namentlich aber seit dem 13. Jahrhundert, der allgemein gültige Rechtssatz aus, daß das Siegel ein unerläßliches Erforderniß für die Beweiskraft einer Urkunde sei, ein Rechtssatz, den der Magister Konrad von Mure in seiner Summa de arte prosandi (s. Quellen u. Erörterungen zur bayr. und deutschen Gesch. IX, 1 [1863], 459) um 1275 in den Worten ausspricht: Et tota credulitas litere dependet in sigillo autentico bene cognito et famoso. Von einem sigillum authenticum spricht auch eine Decretale Alexanders III. und nennt es als Beweismittel einem Notariatsinstrument gleich oder eigentlich über dasselbe (s. c. 2, I 2, 22). Ueber die wichtige Frage aber, welche Siegel als authentische zu betrachten sind, gehen die Ansichten des canonischen und des bürgerlichen Rechts aus einander. Die Glossatoren des canonischen Rechtes sagen (Gloss. ad l. c.): Autentica sigilla vocantur, quae publica authoritate assumta vel indulta sunt iis, qui imperium vel officium publicum gerunt, ut ea negotia coram se gestis ad fidem publicam habendam apponant. Und der genannte Konrad von Mure sagt (l. c. p. 475): Et ecce personae sunt, ut episcopi et eorum pares vel superiores, quorum sigilla in foro contentioso autentica reputantur. Autentica non sunt, fährt er fort, quibus in judicio fidem non cogimur adhibere, fügt aber am Schlusse noch an, daß es billig sei, in Ländern, wo es keine öffentlichen Notare gebe, auch die Siegel solcher Personen für authentisch zu halten, qui longe minores episcopis, habent tamen aliquas dignitates ecclesiasticas et personatus. Haben somit nach canonischem Rechte nicht authentische Siegel keinerlei Beweiskraft, so wird nach weltlichem Rechte unterschieden zwischen Beweis in eigener und in fremder Sache. Da nach weltlichem Rechte die Siegelmäßigkeit in keiner Weise bedingt ist, so kann jeder, der ein Siegel führt, in eigener Sache siegeln, und hier ist sein Siegel auch beweiskräftig. Anders dagegen in fremder Sache; hier haben nur die Siegel des Papstes, des Königs, der geistlichen und weltlichen Fürsten, der Prälaten, Capitel und Convente unbedingte Beweiskraft (vgl. Schwabenspiegel, hrsg. von Laßberg, a. 159. und Quellen u. Erört. IX, 2, 982). Es ist selbstverständlich, daß Urkunden unter dem Siegel mächtiger Personen ungleich größere Sicherheit boten als solche mit bloßem Privatsiegel. Daher auch das zahlreiche Vorkommen von Urkunden ersterer Art, trotz der nicht unbeträchtlichen Gebühren, die für Besiegelung von Urkunden entrichtet werden mußten. — Unerläßliche Bedingung für die Beweiskraft des Siegels war dessen Unversehrtheit und Vollständigkeit. War diese vorhanden, so stand der Urkundenbeweis dem Zeugenbeweis gleich, ja er war stärker als dieser; diese Rechtsanschauung hatte zur Folge, daß Zeugen bei Urkunden nicht eigentlich als Beweismittel, sondern mehr als Bekräftigung dienten. Wo dagegen, wie namentlich in Italien und an der päpstlichen Curie, das Institut der Notare in Blüte stand, gelangte das Siegel als Beweismittel nie zu hoher und umfassender Bedeutung, und das allmälige Eindringen des Notariats von Italien nach Deutschland vom 14. Jahrhundert an verringerte auch dort die Bedeutung des Siegels als Urkundenbeweises wieder, so daß es immer mehr in seine frühere und anfängliche Stellung eines Erkennungszeichens und eines Schutzmittels gegen Verfälschung der Schriftstücke zurückgedrängt wurde.

Was die technische Seite des Siegels anlangt, so unterscheidet man Siegel in Wachs und in Metall. Erstere waren vorherrschend im Westen im Gebrauch, letztere besonders im oströmischen Reich und in Ländern, die mit diesem in Beziehung standen. Das Wachs wurde meist mit verschiedenen Stoffen, Harz, Pech, Fett u. s. w., vermischt. Während man anfänglich ungefärbtes Wachs verwandte, finden sich später die verschiedensten Farben: weiß, gelb, grün, grau, braun, roth. Namentlich vom 12. Jahrhundert an liebte man gefärbtes, und zwar vor Allem grünes und rothes Wachs, und im ausgehenden Mittelalter vom 15. Jahrhundert an galt es als Vorrecht, mit rothem Wachs siegeln zu dürfen, das sich Reichsprälaten und sogar Kurfürsten vom Kaiser verleihen ließen; aber auch Siegel mit grünem und gelbem Wachs wurden privilegirt. Die Anfertigung der Wachssiegel geschah anfänglich mit bloßer Hand; später, nachweislich vom 13. Jahrhundert an, kamen eigene Modelle in Gebrauch. Der Einschluß der Siegel in Kapseln (bulla; vgl. d. Art. Bullen und Breven) aus Holz oder Metall war in Deutschland vor dem 15. Jahrhundert nicht üblich; in Italien findet er sich vom 12. Jahrhundert an. Allmälig nannte man nun auch die Siegel selbst Bullen. Von den Metallen kommen für die Siegel nur Blei und Gold in Betracht. Die Bleisiegel sind durchweg, die aus Gold dagegen nur höchst selten massiv; regelmäßig bestanden letztere aus zwei dünnen Goldblechen, die verschiedentlich mit einander verbunden wurden. Daraus begreift sich, daß die Angaben über den Werth der Goldbullen sehr verschieden lauten. Die Bleibulle war im byzantinischen Reiche die gewöhnliche und ihr Gebrauch, wie der des Wachssiegels im Abendlande, uneingeschränkt. Auch in Italien ward ihr Gebrauch, wohl infolge der lang andauernden byzantinischen Herrschaft, ein allgemeiner. Die Päpste bedienten sich von Anfang an der Bleisiegel, ebenso die Erzbischöfe von Ravenna, aber auch Aebte, Presbyter und Notare. Im spätern Mittelalter bildete sich die Ansicht, das Recht, mit Blei zu siegeln, sei als ein Privilegium vom Papste zu erholen. Seltener als in Italien waren die Bleisiegel jenseits der Alpen. Der erste abendländische Kaiser, der sich des Bleisiegels bediente, war nachweislich Ludwig II.

(850—875). Von da an findet sich dasselbe auch bei anderen Kaisern bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts. Um diese Zeit verschwindet das Bleisiegel wieder aus der Reichskanzlei, und die goldene Bulle kommt ausschließlich in Verwendung. Auch bei den deutschen Bischöfen kommen Bleisiegel nur vereinzelt vor vom 9. bis zum 13. Jahrhundert; spätere Beispiele sind bis jetzt nicht bekannt geworden. Das älteste bekannte Papstsiegel ist das von Agapet (535—536). Während im Gebrauch der Wachs- und Bleisiegel erst später eine gewisse Einschränkung eintrat, galt es von Anfang an als Grundsatz, daß Goldbullen nur von souveränen Fürsten geführt und nur für bevorzugte Empfänger oder in wichtigen Angelegenheiten gebraucht werden sollen. — Das Instrument zur Herstellung der Siegel war für die Wachssiegel der Römer der Siegelring, der auch in christlicher Zeit in Uebung geblieben ist. Derselbe erhielt freilich allmälig eine Größe, daß er nicht mehr am Finger getragen werden konnte; gleichwohl blieb die Bezeichnung anuli impressio. Aus diesem vergrößerten Siegelringe bildete sich dann der Siegelstempel, das Typarium, unser heutiges Petschaft. Die Siegelringe waren regelmäßig aus Gold, doch wurde die Siegelplatte auch aus Edelsteinen, Glas, Silber und Zinn verfertigt; auch antike Gemmen finden sich verwendet. Zur Herstellung der Metallbullen benutzte man eiserne Stempel. Wibald von Stablo spricht 1152 von ferramenta ad bullandum de auro. Auch die Stempel zur Herstellung der päpstlichen Bullen waren aus Eisen, und zwar waren die zur zweiseitigen Prägung bis in's 12. Jahrhundert nicht zu einem Instrument verbunden. Diese Siegelstempel hatten die höheren Kanzleibeamten in Verwahr, oder in Ermangelung einer Kanzlei der Aussteller der Urkunde selbst. Beim Tode des Papstes wurde vom 12. Jahrhundert an der eine Stempel, welcher den Namen des Papstes enthielt, in Gegenwart des Vicekanzlers zerbrochen, der Apostelstempel dagegen wurde, mit dem Siegel des Vicekanzlers versehen, dem Kämmerer übergeben zur Aufbewahrung bis zur Wahl des Nachfolgers. Ebenso wurde der Fischerring, der Stempel für die Wachssiegel der Breven, feierlich zerbrochen. Solches Zerbrechen des Siegels bei der Absetzung oder dem Tode des Inhabers findet sich im spätern Mittelalter vielfach auch bei Bischöfen und weltlichen Fürsten. — Die Bestempelung geschah einseitig oder zweiseitig; letzteres war bei Metallbullen immer der Fall. Nur bei den Papstbullen wurde seit Innocenz III. zwischen Wahl und Consecration oder Inthronisation bloß der Apostelstempel gebraucht, während die Rück- oder Namensseite unbestempelt blieb (bullae dimidiae). Das Wachssiegel war selbstverständlich einseitig, so lange dasselbe auf die Urkunde aufgedrückt wurde; zweiseitige Wachssiegel finden sich erst, als man dieselben wie Metallbullen an die Urkunden hängte, was vor dem 12. Jahrhundert nicht geschah. Ist beim Wachssiegel der Rückstempel mit dem Vorderstempel gleich groß, so heißt es „Münzsiegel"; ist er kleiner, „Rück- oder Gegensiegel". In der Regel gehören bei zweiseitigem Siegel beide Stempel einer und derselben Person an, doch finden sich auch Doppelsiegel von zwei verschiedenen Personen, so namentlich bei Mann und Frau. Als Typen finden sich verwendet bestimmte Symbole, Wappen, Brust- und Porträtbilder u. s. w., regelmäßig mit einer entsprechenden Umschrift (Legende) am äußern Rande. Die sogen. Thronsiegel (ganze Person im vollen Ornat) finden sich bei souveränen Herrschern, Päpsten und Bischöfen. Eine gewisse Fortbildung läßt sich beim päpstlichen Bullensiegel beobachten. Von Agapet bis Leo IV. (gest. 855) trägt der Avers den Namen des Papstes geradlinig in Majuskelschrift in der Genitivform, oben von einem Kreuze überragt; auf dem Revers steht: Papae. Von Benedict III. (gest. 858) bis Leo IX. (gest. 1054) ist der Name des Papstes in Genitivform rund um ein in der Mitte befindliches Kreuz geschrieben. Von Leo IX. bis Paschalis II. (gest. 1118) finden sich verschiedene Typen, aus denen sich der päpstliche Bullenstempel herausbildete, wie er von Paschalis II. bis heute in Uebung blieb: der Avers zeigt die Bilder der Apostelfürsten Petrus und Paulus, während der Revers den Namen des Papstes im Nominativ trägt mit der betreffenden Zahl, die ihm unter den gleichnamigen Vorgängern zukommt. — Die Form des Siegels ist regelmäßig rund, so vor Allem stets bei den Päpsten und souveränen Fürsten; später finden sich aber auch oblonge und andere willkürlich gestaltete Formen. Werden mehrere Siegel an einer Urkunde angebracht, so geschieht dieß in einer bestimmten Rangordnung, die in absteigender Linie von rechts nach links oder von der Mitte aus geht. Für die Befestigung der Siegel oder Bullen galten, vor Allem bei Kaiser- und Papsturkunden, bestimmte, vielfach überaus complicirte Normen. (Vgl. Mabillon, De re diplomatica LL. VI, 3. ed. Neap. 1789; Schlumberger, Sigillographie de l'empire byzantin, Paris 1884; H. Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre I, Leipzig 1889; Lecoy de la Marche, Les sceaux, Paris 1889, 923 ss.; A. Giry, Manuel de Diplomatique, Paris 1894, 622 ss.) [Knöpfler.]

Siena, Stadt und Metropole in Mittelitalien (Toscana), höchst anmuthig auf einem Hügel 7½ Meilen südlich von Florenz gelegen, ist das alte Saena, Senae, Sena in Etrurien. Als römische Militärcolonie hieß es Colonia Senensis oder Sena Julia. Nach dem Zerfall des römischen Reiches kam Siena an verschiedene Herren, bis es sich endlich seit dem Beginn des Mathildischen Erbschaftsstreites (1115) zu einer der herrschenden Städte Toscana's emporschwang und gleich Pisa, Lucca und Florenz nach und nach als Republik von der kaiserlichen Oberherrschaft sich völlig unabhängig machte. Im 12. Jahrhundert bereits reich

mächtig, nahm die Stadt besonders auch an der langjährigen Hader zwischen Guelfen und Ghibellinen lebhaften Antheil, wurde aber durch Umwälzungen im Innern, welche von den nach der Herrschaft strebenden Parteien der Adeligen und Bürgerlichen so oft hervorgerufen wurden, nie beunruhigt, bis sie endlich 1557 unter Herzog Cosimo I. mit Toscana vereinigt wurde. Seitdem hat Siena die Schicksale dieses Staates getheilt. Zur Zeit der Blüte der Republik, um die Mitte des 14. Jahrhunderts, zählte die Stadt gegen über 100 000 Einwohner, heute nur etwa 24 000. Neben den 16 Pfarrkirchen findet sich eine prächtige, der Himmelfahrt Mariä geweihte Cathedrale, eine der schönsten gotischen Kirchen Italiens, begonnen 1229, vollendet im 14. Jahrhundert. In ihr sind viele sehenswerthe Gemälde und Sculpturen, sowie der durch seine Graffiten weltberühmte Marmorfußboden, welcher allegorische Figuren und Scenen aus der heiligen Geschichte darstellt. Unter den ehemaligen Klöstern zeichnen sich durch große Pracht aus das der Dominikaner und das der Carmeliten. Außer der alten Universität, gegründet 1321, deren Statuten durch Kaiser Karl IV. im J. 1357 bestätigt wurden, gibt es noch ein erzbischöfliches Priesterseminar, mehrere Akademien, ein berühmtes adeliges Convict (Collegium Tolomei), dann ein Taubstummeninstitut, Findelhaus, großes Spital und andere Wohlthätigkeitsanstalten. Siena ist Vaterstadt von vier Päpsten: Alexander III., Pius II., Pius III. und Alexander VII. Unter kirchliche Celebritäten, die aus Siena stammten, sind die hl. Katharina, der hl. Bernardin, Colombini, der Stifter der Jesuaten (s. Art.). Auch in der Kunstgeschichte nimmt Siena einen hervorragenden Rang unter den Städten Italiens ein. Seine schon im 13. Jahrhundert entstandene Malerschule zählt über 300 Maler, unter denen Giovanni Antonio Bazzi, genannt „il Sodoma“ (1477—1549), der bedeutendste war. In der Bildhauerei leisteten die Sienesen gleichfalls Großes, und von ihrer Thätigkeit in der Baukunst legen die herrlichen Denkmäler der Stadt, besonders die zahlreichen mittelalterlichen und Renaissance-Bauten, ein glänzendes Zeugniß ab. Baldassare Peruzzi, einer der größten Architekten der Renaissance und zugleich der bedeutendste Decorationsmaler jener Zeit, wurde 1481 hier geboren.

Wann wann das Christenthum zu Siena zuerst verkündet worden, ist unbekannt; daß dieß sehr frühe geschehen, beweisen die im 3. Jahrhundert dort gemarterten Christen. Der erste sienesische Bischof ist Lucifer um 306; sein Nachfolger Florian war 313 auf dem Concil zu Rom. Der nächste, Eusebius, erscheint erst unter dem folgenden Papst Hilarus, um 465, dann fast 200 Jahre später Maurus (635—649); von da an ist die Reihenfolge ununterbrochen. Unter Bischof Johannes (1037—1063) wurde im October 1058 Papst Nicolaus II. von den zu Siena versammelten Cardinälen erwählt. Aeneas Silvius Piccolomini, der 1449 vom Bisthum Triest auf den Bischofsstuhl seiner Vaterstadt transferirt worden, erhob denselben, nachdem er 1458 Papst geworden war, am 23. April 1459 zur Würde einer Metropole und ernannte seinen Neffen Anton Piccolomini, der aber noch im J. 1459 starb, zum ersten Erzbischof (vgl. Raynald. ad ann. 1459, n. 12; 1464, n. 33). Die neue Metropole erhielt als Suffraganbisthümer Massa Marittima, Montalcino, Grosseto, Chiusi, Soana, welche mit Ausnahme von Montalcino, das jetzt wieder unmittelbar unter dem heiligen Stuhle steht, noch heute Siena unterstehen. Der zweite Erzbischof, Franz Nanni Tedeschini Piccolomini, bestieg gleichfalls den päpstlichen Stuhl als Pius III. (1503). Sein Nachfolger Johann Tedeschini Piccolomini (bis 1529) wurde 1517 mit dem Purpur geschmückt. Die letzten Metropoliten waren: Anton Felix Zondadari (1795—1823), 1801 gleichfalls Cardinal; Joseph Mancini (1824—1855), der 1850 eine Provinzialsynode abhielt (Collect. Lacens. VI, 255 sqq.); Ferdinand Baldanzi (1855—1866); Heinrich Bindi (1871—1876); Johannes Pierallini (1876—1888); Cölestin Zini (1889—1892). Gegenwärtiger Erzbischof von Siena ist Benedict Tommasi, geb. 1839, promovirt von Fiesole am 11. Juni 1892. Seine Erzdiöcese umfaßt 7 Gemeinden der Provinzen Siena und Grosseto mit 56 681 Seelen in 102 Pfarreien, welche in 12 Vicar. foran. eingetheilt sind. Das Metropolitankapitel zählt 6 Dignitäten, 18 Canoniker und außerdem mehrere Mansionarii, Kapläne und andere Cleriker. (Vgl. C. Orlandi, De urbis Senae ejusque episcopatus antiquitate, Senis 1575; G. Gigli, Diario Sanese, Lucca 1723, 2 voll.; J. A. Pecci, Storia del Vescovado della città di Siena, Lucca 1748; Ughelli, Italia s. III, 523 sqq.; G. Cappelletti, Le chiese d'Ital. XVII, Venezia 1862, 367 sgg.; Moroni, Dizion. LXVI, 7—63; Gams, Ser. Epp. 752 sq.) [Neher.]

Siena, Synode von, heißt die schwachbesuchte Kirchenversammlung, welche vom Juli 1423 bis März 1424 als Fortsetzung des Concils von Pavia tagte. Noch zu Konstanz hatte Martin V. als Versammlungsort für die nächste allgemeine Synode, die innerhalb fünf Jahre gehalten werden sollte, die Stadt Pavia bezeichnet, und seit 1418 forderte er Metropoliten und Bischöfe wiederholt auf, zuvor auf Provinzialconcilien Verbesserungspläne zu entwerfen und darüber zu berathen, was der allgemeinen Synode vorzuschlagen sei. Um der letztern zu präsidiren, ernannte er vier Legaten, den Erzbischof Donatus von Creta, den Bischof Jacob von Spoleto, den Abt Peter von Rosaccio und den Dominicanergeneral Leonard, und verlieh ihnen die ausgedehntesten Vollmachten, auch das Recht, die Synode in eine andere Stadt Italiens, wenn es nöthig

sein sollte, zu verlegen. Das Concil wurde am 23. April 1423 zu Pavia eröffnet, war jedoch sehr dürftig besucht; von der italienischen Nation war außer den päpstlichen Präsidenten auch nicht ein einziger Prälat anwesend. Ehe noch nennenswerthe Beschlüsse gefaßt waren, nöthigte das Umsichgreifen einer pestartigen Seuche die Prälaten, die Synode nach einer andern Stadt zu verlegen. Man wählte in der Sitzung vom 22. Juni Siena, und der Papst bestätigte sofort den gefaßten Beschluß; auch ließ er mit Abgeordneten der Stadt Siena über die Sicherheit des Concils und die Aufnahme seiner Mitglieder unterhandeln. Ueberdieß sandte er Schreiben an die christlichen Fürsten und bat sie, die Bischöfe ihrer Reiche doch in möglichst großer Anzahl nach Siena zu senden. Auch sprach er den Entschluß aus, selbst dahin zu kommen und dem Concil persönlich zu präsidiren. Die Sieneser Synode begann nun am 21. Juli desselben Jahres (1423) unter den Präsidenten, welche auch zu Pavia den Vorsitz geführt hatten. Sie bestätigte und erneuerte die Verdammung der wicliffitischen und hussitischen Irrthümer, belobte die Anordnungen, welche der Papst zur Verfolgung der Ketzer getroffen, gewährte allen, welche zur Unterdrückung der Häresie helfen würden, verschiedene Gnaden, bedrohte dagegen jedermann, der die hartnäckigen Ketzer irgendwie unterstütze, mit den härtesten Strafen und ermahnte alle Christen, an der Ausrottung des großen Uebels zu arbeiten. Insbesondere scheint das Concil eine solche Ermahnung an den König von Polen und an den Herzog von Litauen gerichtet und beide gebeten zu haben, im nächsten Sommer mit bewaffneter Macht den König Sigismund gegen die Hussiten zu unterstützen. Weiterhin ließ der Papst dem Concil mehrere Actenstücke über den Stand der Unionsverhandlung mit den Griechen vorlegen und ausführlichen Bericht darüber erstatten. Die Versammlung gewann daraus die Ueberzeugung, daß weitere Unterhandlungen für jetzt erfolglos sein würden, und beschloß darum, nunmehr ohne Verzug zur Reformfrage überzugehen. Nach langen Berathungen einigte man sich dahin, daß jede auf dem Concil vertretene Nation ihre Reformvorschläge eigens einreichen solle. Die Franzosen, unter denen als Eiferer für Concil und Reform namentlich Bischof Bertrand von St. Flour und der Professor und Deputirte der Pariser Universität, Johannes von Raguſa O. Pr., ein Dalmatiner, hervorragten, stellten nun Vorschläge auf, die namentlich in Bezug auf die Ernennung der Cardinäle die päpstlichen Rechte zu sehr beschränkten. Die Legaten arbeiteten deshalb den Bestrebungen der extremen Reformfreunde entgegen, und so traten Spaltungen sogar unter den Franzosen selbst ein. Da unter solchen Umständen über die Hauptpunkte der Reform keine Einigung erzielt werden konnte, hielt man es für gerathen, die Sache einem spätern allgemeinen Concil zuzuweisen, und wählte (am 19. Februar 1424) als Versammlungsort für dieses die Stadt Basel. Die Legaten bestätigten diesen Beschluß kraft der ihnen vom Papst gegebenen Vollmacht, da sonst zu befürchten war, daß eine französische Stadt gewählt würde. Auch beeilten sie sich, ehe ein Termin für die nächstfolgende Synode festgesetzt werden konnte, im Namen des Papstes die Auflösung des Concils von Siena zu verkünden (7. März 1424), und reisten noch am nämlichen Tage ab. Die Nationen mußten in ihrer Versammlung am 8. März, wenn sie nicht ein Schisma herbeiführen wollten, dem Willen des Papstes nachgeben. Um jedoch dem Verlangen der Christenheit nach Verbesserung der kirchlichen Zustände entgegenzukommen, erließ Martin V. im folgenden Jahre (1425) ein Decret, das eine Reihe sehr heilsamer Reformen verfügte. Trotz der Mißstimmung Roms gegen die Synode von Siena gaben doch sowohl Martin V. als Eugen IV. ihr das Prädicat generalis. Gleiches geschah von Seiten des Basler Concils; anders aber urtheilte die spätere Kirche, und beide Synoden, die zu Pavia und Siena, werden den allgemeinen nicht beigezählt. (Vgl. außer Raynaldus [ad a. 1423 et 1424] die Angaben in der Schrift des oben erwähnten Johannes von Raguſa: Initium et prosecutio Basil. Concil. [Mon. concil. general. sec. XV, I, Vindob. 1857, 12 sqq.] und Hefele's Conciliengesch. VII, 389 ff.) [v. Hefele.]

Sieyès, Emanuel Joseph, Publicist und Staatsmann, war am 3. Mai 1748 zu Fréjus geboren. Er wollte sich der militärischen Laufbahn widmen, ergriff aber auf Drängen seiner Familie das Studium der Theologie, wurde Priester und erhielt 1775 ein Canonicat zu Treguier in der Bretagne, später zu Chartres, wohin er dem Bischof Lubersac bei dessen Versetzung (1780) gefolgt war. Sieyès' politische Thätigkeit beginnt mit der französischen Revolution. Nachdem er im J. 1787 zum Mitglied der Provinzialversammlung von Orleans erwählt worden war, suchte er seine Ideen sofort auch literarisch geltend zu machen. Im Sommer 1788 wurden die Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer gedruckt, die Veröffentlichung aber auf das nächste Jahr verschoben. Im November 1788 erschien zu Paris der Essai sur les privilèges, im Januar 1789 die berühmte Broschüre Qu'est-ce que le tiers-état? die im Laufe des Jahres noch zwei weitere Auflagen erlebte und für den Anfang der Revolution gewissermaßen das Programm bildete. Als Sieyès dann durch den dritten Stand von Paris in die Generalstaaten gewählt wurde, erhielt er Gelegenheit, weiter einzugreifen. Er hatte zunächst an allen bedeutenden Phasen der Entwicklung der Dinge einen hervorragenden Antheil, an der Vereinigung der drei Stände, am Schwur im Ballhaus, an der Erklärung der Menschenrechte, an der neuen Eintheilung Frankreichs. Dagegen trat er von der letzten

seinde der constituirenden Versammlung an auf
ngere Zeit zurück; er beobachtete ein kluges
Stillschweigen, gab aber zu allen revolutionären
Unregeln seine Stimme. Mit den Jahren wuchs
ieder sein Ansehen wieder. Der Rath der Fünf-
undert vertraute ihm wichtige Arbeiten an, und
ach dem Staatsstreich vom 18. Fructidor (4. Sep-
ember) 1797 gab er, der siegenden Partei sich
nschließend, seine Zurückhaltung wieder auf.
achdem er ein Jahr lang die Stelle eines Ge-
andten in Berlin bekleidet, wurde er im Mai
799 in das Directorium berufen, um Rewbell
u ersetzen. Sein Streben war, Frankreich eine
neue Verfassung zu geben. In der That wurde
as Directorium bald gestürzt und Sieyès zum
einen der drei provisorischen Consuln ernannt.
Seine Rolle war aber damit so ziemlich zu Ende.
Seine Ideen kamen in der folgenden Verfassung
ur sehr wenig zur Geltung, und Napoleon, der
ls erster Consul zur Macht gelangte, drängte
ieyès' Einfluß zurück, indem er ihn zum Senator
rannte. Später wurde er Präsident des Senates
nd in den Grafenstand erhoben. Nach der Rück-
ehr der Bourbonen wegen seines Votums für den
od Ludwigs XVI. proscribirt, zog er sich nach
Brüssel zurück, bis ihm die Revolution vom Jahre
830 wieder die Heimat öffnete. Er starb 88jährig
m 20. Juni 1836 in Paris. (Vgl. die im Art.
Revolution, französische, verzeichnete Literatur,
u Nouvelle biographie générale XLIII
1864], 960—964.) [v. Funk.]

Sifrid, mittelalterlicher Geschichtschreiber, war
or das Jahr 1300 Pfarrer in Groß-Ballhausen
n Kyffhäusergebirge (Thüringen). Irrthümlich wurde
r früher vielfach als Presbyter Misnensis be-
eichnet; ebenso unrichtig ist Quétifs Annahme,
r sei Dominicaner gewesen. Sifrid verfaßte eine
Weltgeschichte (Historia universalis, auch Com-
endium historiarum genannt), welche in zwei
earbeitungen vorliegt; die eine schließt mit dem
ahre 1304, die andere mit 1306. Als Geschichts-
erk ist das Werk nicht besonders werthvoll, da
Sifrid über seine eigene Zeit nur dürftige Mit-
heilungen bringt. Theile dieser Universalgeschichte
nd a. A. abgedruckt in Mon. Germ. hist. Scriptt.
XIV, 679—718. (Vgl. O. Lorenz, Deutsch-
nds Geschichtsquellen II, 3. Aufl., Berlin
1887, 99 f.) [Gams O. S. B.]

Sigebert von Gemblours (Gembloux; Sigebertus Gemblacensis), O. S. B., nament-
ich bekannt als Chronist und kirchenpolitischer
Schriftsteller, war um das Jahr 1030 in Brabant
eboren und erhielt seine wissenschaftliche Ausbil-
ung in dem Kloster Gemblours (Diöcese Lüttich),
o er als Mönch angehörte. Er galt zu seiner
eit als ein Gelehrter von Geist und ausgebreiteter
Gelehrsamkeit, selbst für einen guten Dichter; bei
en Historikern war seine Chronik weit über Ge-
ebühr geschätzt. Eine Zeitlang lebte Sigebert im
Kloster St. Vincenz zu Metz, wo er mehrere Jahre
ie Jugend unterrichtete und dadurch zur Hebung
der gesunkenen Wissenschaft Vieles beitrug. Von
hier begab er sich um 1070 nach Gemblours zu-
rück, wo er bis zu seinem 1112 erfolgten Tode
verblieb. Seine Talente, noch mehr vielleicht die
Lobeserhebungen, welche man denselben zollte, ver-
strickten ihn in das Netz der Eitelkeit und Selbst-
erhebung und ließen ihn den Geist seines Standes
dermaßen vergessen, daß er die Partei des schis-
matischen und simonistischen Heinrich IV. gegen
die Päpste Gregor VII., Urban II. und Paschalis
II. ergriff und auch als Gegner des Cölibates
auftrat. Uebrigens hing diese seine Richtung eng
zusammen mit dem unkirchlichen Geiste, der da-
mals in der Lütticher Diöcese herrschte. Von seinen
Werken seien erwähnt: 1. Eine Chronik, vom
Jahre 381—1111 reichend, als Fortsetzung des
gleichnamigen Werkes des hl. Hieronymus (Mon.
Germ. hist. Scriptt. VI, 300—374; Migne,
PP. lat. CLX, 57 sqq.). Aus der erwähnten Partei-
nahme Sigeberts für Heinrich IV. wird es be-
greiflich, daß man ihm bei allen solchen Nachrichten
nicht trauen darf, welche sich auf die Streitigkeiten
der Päpste mit diesem Könige beziehen. Nach
Sigeberts Tod setzten mehrere Gelehrte die Chro-
nik fort, u. a. Robert de Torigny, Abt von
Mont-St.-Michel in der Normandie (gest. 1186;
Mon. l. c. VI, 480—535). 2. Vita Deoderici I., Metensis episcopi (des Stifters des
Vincenzklosters; in den Mon. l. c. IV, 461—483).
3. Vita Wicberti, monasterii Gemblacensis
fundatoris, et Gesta abbatum Gemblacensium
(die Gesta führte Sigeberts Schüler Godeschalk
von 1050—1136 fort; s. Mon. l. c. VIII, 504
bis 557). 4. De scriptoribus ecclesiasticis
(im letzten Kapitel gibt Sigebert ein Verzeichniß
seiner literarischen Arbeiten; s. Migne l. c. CLX,
547 sqq.). 5. Auf Veranlassung des Lütticher Archi-
diacons Heinrich verfaßte er drei kirchenpolitische
Schriften: die erste (verloren gegangene) suchte
ein Schreiben Gregors VII. an Bischof Hermann
von Metz (über die Berechtigung des Papstes, auch
Könige zu excommuniciren) zu widerlegen; die
zweite (später auf den Index gekommene) ist be-
titelt: Apologia ad Henricum imperatorem
contra eos, qui calumniantur missas conju-
gatorum presbyterorum (s. Mon. Germ. hist.
Libelli de lite II, 436—448); die dritte ist
gegen Paschalis II. gerichtet (s. Mon. l. c. II,
449—464). 6. Zwei an die Cleriker in Trier
gerichtete Abhandlungen De differentia qua-
tuor temporum, d. i. über die damals noch viel-
fach herrschende Verschiedenheit in Beziehung auf
die Zeit der Quatembersasten, speciell der Früh-
lingsquatember; diese Schrift (Migne, PP. lat.
CLX, 813 sqq.) ist für die Geschichte der Qua-
tembersasten von Bedeutung (Thalhofer, Handb.
der kath. Liturg. I, 1, 2. Aufl., Freib. 1894, 83).
7. Ueber Sigeberts Gedichte Passio S. Luciae
und Passio SS. Thebeorum s. Abhandlg. der
Berliner Akad., philos.-histor. Classe, 1898, 1 ff.
(Vgl. S. Hirsch, De vita et scriptis Sigeberti,

Borol. 1841; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 155 ff. Weitere Literatur s. bei Potthast, Bibl. hist. II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1016 ff.) [Düx.]

Sigehard, Mönch des St. Maximinklosters zu Trier, lebte daselbst zur Zeit des Abtes Wickerus (957—966), auf dessen Drängen er der von Lupus überarbeiteten Biographie des hl. Maximinus (s. d. Art.) einen zweiten Theil (Miracula S. Maximini) anfügte. Er erzählt darin, was ihm der Abt und Andere als glaubwürdig berichtet hatten, indem er ohne Einhaltung der Chronologie ähnliche Ereignisse mit einander verknüpft. Einige Abschnitte der Schrift sind für die Geschichte Lothringens und seiner Klöster nicht unwichtig (s. dieselben in den Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 228 sqq.). Bei den Bollandisten findet sich das Werk Sigehards im Anschluß an die Vita S. Maximini (AA. SS. Boll. Maj. VII, 25 sqq.), auch bei Migne, PP. lat. CXXXIII, 965 sqq. (Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 364; sonstige Literatur auch bei Chevalier, Rép. s. v.) [Gams O. S. B.)

Sigismund, der hl., König von Burgund, Sohn des arianischen, aber den Katholiken freundlich gesinnten Königs Gundobad (s. d. Art. Burgundionen II, 1532 ff.), bekannte sich schon öffentlich zum katholischen Glauben, als die Mehrheit seines Volkes noch arianisch war. Er soll durch Avitus (s. d. Art.) von Vienne unterrichtet worden sein, der sich auch um die Bekehrung Gundobads sehr bemühte und über eine mit diesem gehabte Unterredung an Sigismund berichtete (Ep. 23 in d. Mon. Germ. hist. Auct. antiquissimi VI, 2, 55). Dieser Bericht hat später dem Oratorianer Hieronymus Vignier (gest. 1661) als Grundlage gedient für die Herstellung der sogen. Collatio episcoporum . . . coram rege Gundobado adv. Arrianos (Mon. l. c. 161 sqq.), welche jetzt als Fälschung nachgewiesen ist (s. Jul. Havet in der Biblioth. de l'école des chartres XLVI [1885], 239 ss.); damit fällt denn auch das ganze „Religionsgespräch" zu Lyon (angeblich um 499) in's Gebiet der Geschichtsfabeln (hiernach ist das in den Artt. Avitus, Burgundionen II, 1534 f. und Lyon VIII, 379 Gesagte zu berichtigen). Noch vor der Thronbesteigung stellte Sigismund (um 515) das zerfallene Kloster St. Moritz (Agaunum) im Wallis wieder her, dotirte es reichlich und bevölkerte es mit Mönchen aus Condate, Grigny und Lerin. Als er nach des Vaters Tod 516 die Regierung antrat, ging er mit Eifer daran, sein Volk zum katholischen Glauben zu führen und dadurch der Roheit zu entreißen, in welche es versunken war. Im September des Jahres 517 ließ er unter dem Vorsitz des hl. Avitus eine Synode zu Epaon (s. d. Art.) halten; eine zweite Synode fand in demselben Jahre zu Lyon (s. d. Art. VIII, 379) statt. Auch Schulen gründete der König, in welchen er durch besoldete Lehrer lateinische und griechische Literatur vortragen ließ; ferner verbesserte er das Gesetzbuch seines Vaters, die lex Gundobada (loi Gombette). Ein dunkler Fleck in seiner Regierung ist eine Familientragödie, welche in der Geschichte jener Zeit allerdings nicht vereinzelt dasteht. Von seiner ersten Gemahlin, der ostgotischen Prinzessin Ostrogota, hatte er einen Sohn Sigerich. Dieser behandelte die ihm mißgünstige Stiefmutter, welche Kammerfrau seiner eigenen Mutter gewesen war, auch seinerseits geringschätzig und beleidigend. Aus Rache klagte diese den Stiefsohn beim Vater an, er strebe ihm nach Thron und Leben. In der ersten Aufregung ließ Sigismund (522) seinen Sohn im Schlafe erdrosseln. Als er aber bald einen Einblick in die ihm gespielte Intrigue gewann, begab er sich zu strenger Buße in das Kloster St. Moritz. Damit sühnte er sein Verbrechen vor Gott, aber die zeitliche Strafe blieb nicht aus. Die ländersüchtigen oder auch von ihrer burgundischen Mutter Chlotilde (s. d. Art. III, 168) zur Blutrache gehetzten Frankenkönige Chlodomir von Orleans, Childebert von Paris und Chlotar I. von Soissons überzogen Sigismund schon im folgenden Jahre mit Krieg, an welchem sich auch die Ostgoten zur Blutrache wegen des ermordeten Sigerich betheiligten. Sigismund wurde geschlagen und flüchtete nach St. Moritz, wo er mit seiner Gemahlin und seinen Söhnen Gisclahad (Gistaldus) und Gundobad gefangen und nach Orleans geführt wurde. Als des Königs Bruder Godomar die zersprengten Burgunder zum erneuten Kampf gegen die Franken aufrief, ließ Chlodomir seine Gefangenen ermorden (524) und bei dem Städtchen Coulmiers (Calumpnia) in einen Brunnen werfen. Drei Jahre später erhielt der Abt Ambrosius von St. Moritz die Erlaubniß, die Leichen in seiner Abteikirche beizusetzen. Die Kirche verehrt den hl. Sigismund als Martyrer; das Martyrol. Rom. hat seinen Namen am 1. Mai. Fünf Gemeinden in Frankreich und zwei in Tirol führen nach ihm den Namen St. Sigismond (St. Sigmund). (Vgl. Greg. Turon. Hist. Franc. 3, 5. 6; 5, 18; Idem, Gloria Martyr. c. 74; AA. SS. Boll. Maji I, 83 sqq. Zu der sonstigen im Art. Burgundionen II, 1536 gegebenen Literatur kommt hinzu F. Dahn, Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker IV, Berlin 1889, 111.) [Weber.]

Sigismund (Sigmund), deutscher König und römischer Kaiser (1410 bezw. 1411 bis 1437), war am 14. Februar 1368 als jüngerer Sohn Kaiser Karls IV. geboren und erhielt nach dem Tode seines Vaters (1378) die Markgrafschaft Brandenburg. Durch die Verlobung mit Maria, der Erbtochter Ludwigs des Großen von Ungarn und Polen (gest. 1382), erlangte er auch die Aussicht auf die Nachfolge in diesen Reichen. Die Vermählung mit Maria wurde 1385 vollzogen; aber nur nach vielen Wechsel-

ihm, während welcher er sogar einmal in Gefangenschaft gerieth, konnte Sigismund den Besitz der ungarischen Krone sich sichern. Die Polen dagegen erkannten ihn gar nicht als König an, jedern machten ihr Reich von Ungarn unabhängig. Im J. 1396 unternahm Sigismund einen Zug gegen die Türken, erlitt aber am 28. September bei Nicopolis eine schwere Niederlage. Nach dem Tode Ruprechts von der Pfalz (18 Mai 1410) bewarb er sich um die deutsche Krone und wurde am 20. September durch den Erzbischof Werner von Trier, den Pfalzgrafen Ludwig und den Burggrafen Friedrich von Nürnberg als seinen Bevollmächtigten für Brandenburg gewählt, während eine andere Partei seinen Vetter Jobst von Mähren wählte und eine dritte an dem abgesetzten Wenzel (Sigismunds Bruder) festhielt. Der Tod Jobsts (8. Januar 1411) beseitigte den ihm drohenden Krieg, und Sigismund wurde, nachdem er sich mit Wenzel geeinigt hatte, am 21. Juli 1411 nochmals einstimmig gewählt (K. Schroeller, Die Wahl Sigmunds zum römischen Könige, Breslau 1875; A. Kaufmann, Die Wahl König Sigmunds von Ungarn zum römischen Könige, Prag 1879; L. Quidde, König Sigmund und das deutsche Reich, I. Die Wahl Sigmunds, Göttingen 1881). Wegen eines Krieges mit Venedig konnte er noch nicht in's Reich kommen und wurde deßhalb erst am 8. November 1414 zu Aachen gekrönt. In die Regierungszeit Sigismunds fiel das Ende des großen abendländischen Schismas (s. d. Art. X, 1794), zu dessen Beendigung er weniger durch seine persönliche Tüchtigkeit als infolge der Zeitverhältnisse eine große Rolle spielte. Wie sein Vater und Schwiegervater hielt Sigismund vor seiner Königswahl zur Obedienz des römischen Papstes. Zu Gregor XII. stand er in guten Beziehungen und gegen das Concil von Pisa (s. d. Art.) verhielt er sich eher ablehnend als freundlich. Aber sofort nach Bekanntwerden der Wahl Balthassar Cossa's (Johannes XXIII.) trat er auf dessen Seite und zur Pisaner Obedienz; Cossa legt in einem spätern Schreiben seine Verdienste um das Zustandekommen der Wahl Sigismunds in Deutschland dar, und in der That versprach der letztere nach seiner zweiten Wahl urkundlich, von niemand Anderem seine Anerkennung nachzusuchen als von Johannes XXIII. oder dessen rechtmäßigem Nachfolger (Hunger, Zur Geschichte Papst Johannes' XXIII., Bonn 1876, 31 ff.). Gleichwohl ist die Wahl später (wohl unter dem 13. März 1415) von Gregor XII. approbirt worden (Finke, Acta I [s. u.], 188—192), nachdem dieser Papst, um sich Sigismund zu nähern, schon vorher den Cardinal Johannes Dominici (s. d. Art.) als Legaten nach Ungarn geschickt hatte; doch ist über das Resultat der Verhandlungen nichts bekannt. Da der Einigungsversuch des Concils von Pisa vollständig mißglückt war, richteten die Zeitgenossen mehr und mehr ihre Augen auf den Kaiser, dessen Verpflichtung zur Beilegung der Spaltung schon mehrfach, wenn auch übertrieben, betont worden war. Dieser Erwartung suchte Sigismund um so lieber zu entsprechen, als seine für romantische Pläne empfängliche Natur sich leicht in dem Gedanken einer kaiserlichen Allgewalt gefiel. Als deutscher König nahm er sofort, ermuntert durch den für die Union unermüdlich thätigen Karl Malatesta von Rimini, den Concilsgedanken auf und suchte auch bei Heinrich IV. von England dafür zu wirken. Das von Johannes XXIII. für April 1412 ausgeschriebene römische Concil beachtete er nicht weiter, wenn er auch anfänglich anders über dasselbe gedacht hatte (vgl. Lit. Handweiser 1896, 206). Nachdem dasselbe im März 1413 vertagt war, bemühte sich Sigismund mit Eifer für ein neues, wirklich allgemeines, wie auch bei seinem Zuge nach Italien im Herbst 1413 neben der lombardischen Frage die Concilspläne eine hervorragende Rolle gespielt haben. Dieselben wurden denn auch bei dieser Gelegenheit der Verwirklichung näher gerückt. Zwischen ihm und den Gesandten Johannes' XXIII. wurde Konstanz als Ort und der 1. November 1414 als Zeit des neuen Concils vereinbart, zu welchem er am 30. October 1413 die gesammte Christenheit einlud. Ende November traf er mit Johannes XXIII. in Piacenza und Lodi zusammen und erwirkte, daß der Papst am 9. December die Berufungsbulle erließ. Für das Concil entfaltete er eine rege, allseitige Thätigkeit, so daß man mit vollem Rechte sagen kann, „daß ohne ihn und ohne sein einen starken Zug von Jugendfrische zeigendes Vorgehen, das auch vor einem erstmaligen Mißerfolge nicht zurückschreckte, das Concil jetzt noch nicht zusammengetreten wäre" (Finke, Acta I, 170). Er trat mit Gregor XII. und Petrus de Luna (Benedict XIII.), mit Karl VI. von Frankreich, Heinrich V. von England und Ferdinand von Aragonien, mit der Pariser Universität, sogar mit dem griechischen Kaiser Manuel in Verbindung (vgl. Hefele, Conciliengeschichte VII, 19—23; Finke, Forschungen [s. u.], 1 ff.). An der Synode selbst, auf welcher er nach seiner Krönung zu Aachen am 24. December 1414 eintraf, nahm er thätigen Antheil; Gregor bevollmächtigte ihn unter dem 13. März 1415, für ihn auf das Papstthum zu verzichten (Finke, Acta I, 270). Um die spanischen Könige zum Anschluß an das Concil und Petrus de Luna zur Abdankung zu bewegen, unternahm Sigismund 1415 eine Reise nach Südfrankreich, erreichte aber nur das erstere, obwohl er mit Petrus de Luna zu Narbonne und zu Perpignan persönlich verhandelte. Ueber seine sonstige Thätigkeit auf dem Concil s. d. Art. Konstanz VII, 980 ff. Als Sigismund nach Wenzels Tode (16. August 1419) Erbe von Böhmen wurde, hatte er mit den Hussiten einen langwierigen Krieg zu bestehen, so daß er erst 1436 als König von Böhmen anerkannt ward (s. d. Art. Hussiten VI, 480 ff.). Daneben liefen noch unglückliche Kämpfe

mit den Türken in Ungarn. Noch während der Hussitenkriege zog Sigismund nach Italien und wurde am 25. November 1431 zu Mailand mit der eisernen Krone gekrönt. Gegen das Concil von Basel (s. d. Art. I, 2089 ff.) nahm er zunächst eine freundliche Haltung ein, um die Kaiserkrönung und die Herstellung des Friedens in Böhmen zu erlangen und die Reform der Kirche durchzusetzen; so bestärkte er die Theilnehmer am Concil in der Opposition gegen Eugen IV. Die Beziehungen zum Papste wurden so gespannt, daß man in Rom bereits vom Banne gegen Sigismund sprach, an dessen Stelle Friedrich von Oesterreich treten sollte. Anfang 1433 näherten sich jedoch Papst und König wieder einander, und Sigismund rieth den Baslern entschieden, auf die entgegenkommenden Schritte des Papstes einzugehen. Nachdem er am 7. April 1433 durch Abgeordnete dem Papste die vor der Kaiserkrönung üblichen Eide geleistet hatte, empfing er am 31. Mai in Rom die Kaiserkrone. Von Rom zog er nach Basel, wo er am 11. October eintraf und mehreren Sitzungen beiwohnte, ohne jedoch kräftig für den Papst einzutreten. Dann begab er sich nach Böhmen, wo er trotz der Anerkennung noch viele Widrigkeiten zu erdulden hatte. Seine letzten Tage wurden verbittert durch die Entdeckung einer Verschwörung mit dem Zwecke, ihn zu entsetzen und zu tödten, an welcher auch seine Gemahlin Barbara von Cilly betheiligt war. Sigismund starb zu Znaim am 9. December 1437. Zu seinen guten Eigenschaften gehören Ritterlichkeit, Muth, Geistesgegenwart, Frömmigkeit, Leutseligkeit; Schattenseiten an ihm waren Genußsucht, Verschwendung, Leidenschaftlichkeit. Die Angelegenheiten Böhmens und des von den Türken bedrohten Ungarns nahmen seine Thätigkeit zu sehr in Anspruch, als daß er für das Reich etwas Bedeutendes hätte thun können, wenn ihm auch guter Wille nicht abzusprechen ist. Er war der letzte Kaiser aus dem Hause der Luxemburger. (Vgl. Aschbach, Geschichte Kaiser Sigmunds, Hamburg 1838—1845, 4 Bde.; Deutsche Reichstagsacten unter Kaiser Sigmund, herausgeg. von D. Kerler, München und Gotha 1878—1886, 3 Bde.; Eberhart Windecke's Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigmunds, herausgeg. von W. Altmann, Berlin 1893; Regesta Imperii XI, Die Urkunden Kaiser Sigmunds, verzeichnet von W. Altmann, Innsbruck 1896 ff.; Finke, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Concils, Paderborn 1889; Derſ., Acta Conc. Constanc. I, Münster 1896.) [Wurm.]

Sigla, s. Abbreviaturen.

Signatura gratiae, justitiae, s. Curie III, 1251 ff.

Silas (Σιλας), eine hervorragende Persönlichkeit in der ersten Kirche (Apg. 15, 22), erscheint in der Apostelgeschichte stets mit diesem kürzern Namen, während der hl. Paulus (2 Cor. 1, 19. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1) ihn als Silvanus einführt. Hieraus darf geschlossen werden, daß er ein Jude hellenistischer Bildung war, welcher den römischen Namen nach griechischer Weise abkürzte; wie der hl. Paulus war er römischer Bürger (Apg. 16, 37). Sein Ansehen in der Gemeinde verdankte er der prophetischen Gabe, welche ihm eigen war (Apg. 15, 32). Als das Apostelconcil zu Jerusalem gehalten worden war, wählte die Versammlung neben Judas Barsabas auch Silas zum Ueberbringer des Synodalbeschlusses nach Antiochia und zum Begleiter der hll. Paulus und Barnabas (Apg. 15, 22). Nach Vollendung dieser Mission zog Silas vor, in Antiochien zurückzubleiben, und ließ Judas allein nach Jerusalem heimkehren; vermuthlich war es die Person des hl. Paulus, welche ihn fesselte, und welcher er mit treuer Anhänglichkeit ergeben blieb. Als daher Barnabas sich von Paulus schied, wählte dieser Silas zu seinem Begleiter auf der zweiten großen Missionsreise (Apg. 15, 40 ff.). Bei der Flucht des hl. Paulus von Beröa blieb Silas mit Timotheus daselbst zurück, während der Apostel sich nach Athen wandte (Apg. 17, 14), und traf mit diesen erst wieder zusammen, als derselbe in Corinth wirkte (Apg. 18, 5). Dort blieb er längere Zeit als Gehilfe und Mitarbeiter des Apostels (2 Cor. 2, 19. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1), und die Tradition macht ihn zum ersten Bischof von Corinth. Von da an verschwindet er aus der Umgebung des Apostels, vielleicht weil er zur Wirksamkeit unter den Juden zurückkehrte. So kann recht gut derjenige Silvanus sein, welcher den ersten Brief des hl. Petrus an die kleinasiatischen Gemeinden überbrachte (1 Petr. 5, 12). Die späteren außerbiblischen Nachrichten über ihn sind ohne Werth. [Kaulen.]

Silentium obsequiosum, s. Jansenius VI, 1226 ff.

Silestus, Angelus, s. Scheffler.

Silo (שִׁלֹה), eigentlich Thaanat Silo (s. d. Art. Schiloh), uralte Stadt in Canaan, deren Lage Richt. 21, 19 bestimmt wird als „nördlich von der Stadt Bethel, östlich von dem Wege, der von Bethel nach Sichem führt, und südlich von der Stadt Lebona". Demnach lag Silo auf dem spätern Gebirge Ephraim, im Herzen des gelobten Landes. Vielleicht war diese centrale Lage neben dem hohen Alter der Stadt Ursache, daß Silo während der Richterzeit der politische und religiöse Mittelpunkt des israelitischen Gemeinwesens blieb. Sobald nämlich Josue an eine feste Ordnung und Vertheilung des Landes denken konnte, ward die Bundeslade nach Silo gebracht (Jos. 18, 1) und blieb daselbst bis zur Zeit Samuels. Inzwischen war Silo Schauplatz des Jungfrauenraubes, welcher den Benjaminiten gestattet wurde (Richt. 21, 19 ff.) und durch die Lage der Stadt möglich war. Eine große Bedeutung im ganzen Lande gewann Silo durch die Gottesoffenbarungen an Samuel (1 Sam. 3, 21), der bei

Heli und der Stiftshütte weilte; die Verbrechen der, welche wegen Heli's Pflichtvergessenheit geschahen, führten dazu, daß Silo von Gott verworfen wurde (Ps. 77, 60. Jer. 7, 12; 26, 6) und die Bundeslade andere Standorte erhielt (1. Sam. 4, 4; 5, 2 ff.; 7, 1. 2 Sam. 6, 2 ff.). Seitdem schweigt die heilige Schrift über Silo. Zur Zeit des hl. Hieronymus lag es schon vollständig in Trümmern; mittelalterliche Juden zeigten die Gräber Heli's und seiner Söhne noch kannten. In neuerer Zeit ward die Ruinenstätte unter dem Namen Seilun 31 km nördlich von Jerusalem durch Robinson wieder aufgefunden. [Kaulen.]

Siloe (שִׁלֹחַ, später שִׁלוֹחַ, Σιλωάμ), in der heiligen Schrift ein Teich zu Jerusalem, wohl der kleinste unter allen den Wasserbehältern, welche die heilige Stadt zählt. Er ist eine der wenigen Stätten, über deren Identification man niemals gestritten hat; er lag und liegt noch zwischen Sion und Moria, am Ende des Tyropöonthales, wie es scheint, außerhalb der Mauer. In der heiligen Schrift erscheint er auch als „unterer Teich" (Is. 22, 9), als „Teich zwischen den zwei Mauern" (2 Kg. 20, 11) und als „Leitung des Königs" (vermuthlich Ezechias'; 2 Esdr. 2, 14). Den letztern Namen verdient er, weil er sein Wasser durch einen Gang, in den Felsen gehauenen Gang aus dem Gihon (s. d. Art.) oder der Marienquelle erhält, welche, obgleich intermittirend, dennoch wegen unterwegs gelegener Bassins nur in ruhigem Laufe den Teich erreicht. Hierdurch erklärt sich einerseits, daß Isaias von dem „still fließenden Wasser Siloe" spricht (Is. 8, 6); andererseits, daß Josephus (Bell. Jud. 5, 4, 1) Siloe eine Quelle nennt. Siloe entsendet den Ueberfluß seines Wassers, das er aus einem höher gelegenen Bassin erhält, in tiefer liegende Gärten und weiter zum Josaphatthale. Durch diesen Thatbestand ist die etymologische Bedeutung seines Namens gerechtfertigt, welche Joh. 9, 7 gegeben ist und hier mit einer der größten Wunder Jesu in Verbindung gebracht wird. Heute ist der Teich kaum im Stande, seine Wasserergüsse zu unterhalten, da die gemauerte Einfassung, nachdem sie in den Kreuzzügen erneuert worden, vollständig ruinirt ist. Der „Thurm bei Siloe", von dem Jesus (Luc. 13, 4) spricht, war vermuthlich ein Bestandtheil der nahe gelegenen Stadtmauer, von welchem sich keine historische Kunde erhalten hat. In neuerer Zeit ist die unterirdische Leitung aus der Marienquelle Gegenstand sorgfältiger archäologischer Untersuchungen gewesen, besonders seitdem 1880 arabische Knaben am südlichen Ausfluß derselben eine Inschrift, vermuthlich aus der Zeit des Königs Ezechias, entdeckt haben. Diese berühmt gewordene Siloainschrift ist in althebräischen Buchstaben eingehauen und sagt uns, daß der betreffende Kanal an beiden Enden zugleich begonnen wurde, die Steinhauer sich zusammen fanden. Dem Augenschein nach ist dieß, nachdem die eine Abtheilung einen langen Umweg gemacht hatte, auf das Gehör hin nach mehreren vergeblichen Versuchen erreicht worden. Das Denkmal der Vollendung hat für uns unschätzbaren Werth als ältestes hebräisches Schriftstück, das dem Alter nach nur von der Inschrift des Königs Mesa (s. d. Art.) übertroffen wird. (Vgl. Kautzsch, Die Siloainschrift, Zeitschr. des deutschen Paläst.-Vereins 1881, IV, 102 ff.; Guthe, ebd. 250 ff. 1882, 725 ff.) [Kaulen.]

Silverius, der hl., Papst (536—538?), war ein Sohn des Papstes Hormisdas, der vor seinem Priesterthum verehelicht gewesen war. Als Agapet I. (s. d. Art.) während seines Aufenthaltes in Constantinopel gestorben war, beeilte sich der Ostgotenkönig Theodat, den Subdiacon der römischen Kirche, Silverius, zum Papste wählen zu lassen, um die Erhebung einer Creatur des Kaisers zu verhindern. Ein Theil des römischen Clerus fügte sich gleich dem Willen des Herrschers, und nach Silverius' Consecration (8. Juni 536) unterzeichneten auch die bisher renitenten Priester das übliche Wahldecret. Der neue Papst verstand es, durch sein versöhnliches Auftreten die Unregelmäßigkeit bei seiner Wahl in Vergessenheit zu bringen, und er wurde daher auch nach dem Aufhören der gotischen Herrschaft in Rom weiter als rechtmäßiger Papst anerkannt. Daß er den König Theodat durch Bestechung zu seinem Vorgehen bestimmt habe, berichtet der gegen die Goten und Silverius äußerst gehässige Verfasser des ersten Theils der Vita im Liber Pontificalis, kann aber auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen (vgl. Lib. Pontif. ed. Duchesne I, 293, not. 2). Als im December 536 der kaiserliche Feldherr Belisar Rom besetzte, wurde er vom Papste freundlich aufgenommen. Für diesen begannen aber jetzt die Verfolgungen, deren Urheberin die den Monophysiten gewogene Kaiserin Theodora war. Sie hatte Silverius ersucht, den Monophysiten Anthimus, den ehemaligen Patriarchen von Constantinopel, in sein Amt wieder einzusetzen. Als der Papst sich weigerte, schickte sie den römischen Apocrisiar Vigilius, dem sie für Wiedereinsetzung des Anthimus die päpstliche Würde versprochen, nach Italien und schrieb an Belisar den Befehl: „Suche Gelegenheit gegen den Papst Silverius, daß du ihn absetzest oder wenigstens sicher hierher liefernst. Hier hast du den Archidiacon Vigilius, unsern liebsten Apocrisiar, der uns versprochen hat, den Anthimus zurückzurufen." Belisar führte diesen Befehl nur ungern aus. Aber von seiner Gattin Antonina, die sich der Kaiserin gefällig erweisen wollte, aufgestachelt, begann er die gewünschten Maßregeln gegen Silverius zu ergreifen; die Verantwortung für alles Unrecht gegen diesen schob er Vigilius zu. Es wurde ein Brief angefertigt, worin der Papst dem Gotenkönig Vitiges versprach, ihm ein Stadtthor öffnen zu lassen und so Rom in seine Hände zu liefern. Man fiel nun über Silverius her, entriß ihm seine oberhirtlichen

Gewande und warf über ihn einen Mönchshabit; dem Volke verkündete man, der Papst sei abgesetzt und Mönch geworden. Silverius ward von Vigilius in Gewahrsam gehalten, und nachdem letzterer durch die Gewalt des Belisar zum Papst gemacht worden (s. d. Art. Vigilius, Papst), verbannte er den rechtmäßigen Oberhirten nach Patara in Lycien (März 537). Als Silverius dort angekommen, begab sich der Bischof von Patara zum Kaiser und vertrat bei diesem eindringlich die Sache des Papstes. Justinian befahl, Silverius nach Italien zurückzuführen und dort die Sache auf's Neue zu untersuchen; wenn es sich zeige, daß der verrätherische Brief unterschoben sei, dann solle Silverius seinen Sitz wieder einnehmen. Aber die Kaiserin suchte es zu hintertreiben, und auch Vigilius war in großer Furcht, so daß der Papst, als er in Italien landete, von Belisar zwei Vertrauten des Vigilius übergeben wurde, die ihn nach der Inselgruppe Pontiä im tyrrhenischen Meere brachten, und zwar nach der Insel Palmaria, wo er (angeblich des Hungertodes) gestorben ist (538 oder 540). Die Kirche feiert seinen Todestag am 20. Juni. (Vgl. Lib. Pontif. I, 290 sqq.; Liberatus, Breviarium c. 22; Procopius, De bello Gothico 1, 25; Marcellinus Comes, Chronic. [continuat.] ad a. 536 et 537; AA. SS. Boll. Jun. IV, 13 sqq.; Jaffé, Regest. Pontif. Rom. I, 2. ed., 115 sq.; Revue des quest. hist. XXXVI [1884], 374 ss. 379 s.) [Holzwarth.]

Silvester, s. Sylvester.

Silvius, Franz, s. Sylvius.

Simeon (שִׁמְעוֹן), Personenname, I. im A. T. 1. der zweite Sohn des Patriarchen Jacob und Lia's, der leibliche Bruder Rubens, Levi's und Juda's (Gen. 29, 33). Derselbe war von Charakter rasch und grausam, so daß er später, um gebessert zu werden, von seinem Bruder Joseph einer besondern Geduldsprobe unterzogen wurde (Gen. 42, 25). Seine ungebändigte Leidenschaft bewies er besonders, als er mit seinem Bruder Levi seine Schwester Dina an den Sichemiten rächte (Gen. 34, 25); eine Schandthat, welche ihm von seinem erzürnten Vater bei dessen Sterben die Vorhersagung eintrug, daß das künftige Geschick seines Abstammes machtlose Zerstreuung unter den übrigen Israeliten sein werde (Gen. 49, 5—7). — Der Name Simeon bezeichnet 2. eben den von Jacobs Sohne herkommenden Stamm (Num. 1, 6; 26, 14), an welchem die Verwünschung Jacobs sehr bald offenbar wurde. Da er nicht, wie der Stamm Levi, den Frevel des Ahnherrn sühnte, so traf ihn überall Ungemach, das seinen Fortbestand in Frage stellte. Die Zahl seiner waffenfähigen Männer, welche bei der ersten Zählung noch 59 300 (Num. 1, 23) betragen hatte, war bei der zweiten schon auf 22 200 (Num. 26, 14) herabgesunken. Moses hatte bei seinem Abschiede vom Leben keinen Segen für Simeon, wie er für Ruben, Juda und Levi (Deut. 33, 6—11) hatte. Bei der Theilung des Landes Canaan durch Josue erhielt der Stamm Simeon (Jos. 19, 2 ff.) nur geringe Besitzungen angewiesen, welche innerhalb des Bezirkes von Juda an der Meerebene lagen und anderswo (Jos. 15, 20 ff. 1 Sam. 30, 27 u. s.) wiederholt als zu Juda gehörig bezeichnet werden. Es hing dieß mit verschiedenen Ursachen zusammen. Zuerst bequemte der Stamm Simeon sich nicht zur seßhaften Lebensweise, sondern beharrte bei seinem nomadischen Umherschweifen, das ihn später weit nach Süden und bis über den Bach Aegyptens hinüber führte; dann aber hatte er zur Besitznahme der erhaltenen Antheile sich mit dem weit stärkern Stamme Juda verbündet (Richt. 1, 3), so daß er später nur eine untergeordnete Rolle in dessen Territorium spielen konnte; endlich war er, wie aus den Andeutungen Gen. 46, 10. Ex. 6, 15. 1 Par. 4, 24 hervorgeht, durch Mißheiraten mehr als ein anderer Stamm seiner israelitischen Eigenthümlichkeit verlustig gegangen. Immerhin aber führte er die Richterzeit hindurch, besonders weil er das berühmte Heiligthum Bersabee besaß, ein selbständiges Dasein, so daß er David bei dessen Erhebung zur Königswürde 7100 Streiter zur Verfügung stellen konnte (1 Par. 12, 25). Zur Zeit Roboams wurde Simeon nicht mehr als selbständiger Volkstheil gerechnet, sondern war ganz in Juda aufgegangen; deßwegen gilt von ihm vorzugsweise, was 3 Kön. 12, 17. 2 Par. 10, 17 von denjenigen Israeliten berichtet wird, welche in den Städten Juda's wohnten. Durch nomadische Sitte von den übrigen Israeliten dauernd geschieden, suchten später einzelne Theile des Stammes sich andere Wohnsitze (1 Par. 4, 38 ff.), wodurch sie der nationalen Gemeinschaft völlig entfremdet wurden. Seit den Zeiten des Königs Ezechias gibt es über Simeon keine Nachrichten mehr, und nur noch einzelne Angehörige desselben werden später unter den übrigen Israeliten erwähnt (Judith 6, 11; 9, 2). — Den Namen Simeon tragen im Alten Testamente noch 3. einer der Juden, welche auf Esdras' Betreiben sich von ihren heidnischen Frauen scheiden mußten (1 Esdr. 10, 31); — 4. der Großvater des Priesters Mathathias, des Vaters Judas' des Machabäers (1 Mach. 2, 1). (Vgl. Graf, Der Stamm Simeon, Meißen 1866 [Progr.].) [Kaulen.]

II. im N. T. der nach Luc. 2, 25 ff. bei der Darstellung Jesu vom heiligen Geiste in den Tempel geführte fromme Israelit, welcher in demselben heiligen Geiste die Natur und Bestimmung des Kindes und das zukünftige Leid der Mutter voraussagte. Er war damals, wie sich aus Luc. 2, 26 und 29 ergibt, ein Greis. Weitere sichere Nachrichten über ihn fehlen. Im apocryphen Evangelium des Nicodemus (Tischendorf, Ev. apocr., Lips. 1876, 389) heißt er „Hohepriester", im Protoevangelium des Jacobus c. 24 (l. c. 48) bloß „Priester". Beides macht aber die ganz allgemeine Bemerkung „ein Mann" bei Luc. 2, 25 zweifelhaft. Wenn Simeon schon bei der

Schaft Jesu ein Greis war, so kann er nicht mit dem Rabban Simeon, dem Sohne des Gamaliel, identisch sein (Schöttgen, Horae hebr. et talmud. I, Dresd. et Lips. 1733, 263), da dieser noch zur Zerstörung des Tempels lebte. Ebenso unrichtig haben jüdische und christliche Gelehrte ihn mit einem als Sohn Hillels und Vater Gamaliels bezeichneten Rabban Simon verwechselt, dessen Existenz überhaupt fragwürdig ist (vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, 2. Aufl., Leipz. 1890, 465; II [1886], 245 f.). Das römische Martyrologium setzt das Fest des Greises Simeon auf den 8. October. (Vgl. Tillemont, Mém. I, Paris 1701, 424; AA. SS. Boll. Oct. IV, 4—23.) [J. Felten.]

Simeon, Andere des Namens, s. Simon und Symeon.

Simon (שִׁמְעוֹן), biblischer Personenname I. im A. T. 1. ein Glied des Stammes Juda, von welchem nichts weiter bekannt ist (1 Par. 4, 20). — 2. ein jüdischer Hoherpriester, der zweite dieses Namens, starb im J. 192 v. Chr. und Eccli. 50, 1 hohe Lobsprüche erhält (vgl. Jos. Antt. 12, 4, 10; 1 Mach. 2, 1). — 3. der zweite Sohn des Hohenpriesters Mathathias, mit dem Beinamen Thasi, den der sterbende Vater wegen seiner Umsicht und Besonnenheit allen Brüdern als Leiter und Berather anempfahl. Er ersetzte seinen Bruder Judas nicht bloß in der Regierung der Aufständischen 142 v. Chr., sondern auch in dem Streben seiner Familie allmälig entstandenen Streben nach Selbständigkeit. Während er eifrig an den Befestigungen Judäa's bauen ließ, sandte er eine Gesandtschaft an den syrischen König Demetrius, um dem Lande Steuerfreiheit zu erwirken, erhielt diese zugesagt und „nahm so das Joch der Heiden von Israel" (1 Mach. 13, 41). Judäa erhielt damit politische Selbständigkeit, und man datirte nun eine eigene Zeitrechnung, die aera Simonis (1 Mach. 13, 42). Seine Hauptthaten waren die Eroberung Gazara's, des alten Gesers, und die Vertreibung der syrischen Besatzung aus der Burg, indem er sie durch Hunger zur Uebergabe zwang (1 Mach. 13, 50). In den Jahren der Ruhe und des Friedens, welche er dadurch herbeiführte, sorgte er für geistige und materielle Wohlfahrt des Landes, für strenges Recht und für Durchführung des jüdischen Gesetzes, und das Volk dankte ihm seine Dankbarkeit kund, indem es 141 v. Chr., nachdem Demetrius dieß schon gethan, „die Juden und ihre Priester einwilligten, daß er ihr Fürst und Hoherpriester wäre auf immer, bis ein glaubhafter Prophet unter ihnen aufstände" (1 Mach. 14, 41). Damit wurde eine hoherpriesterliche und fürstliche Dynastie, die der Hasmonäer, begründet, welche bald auch von den Römern anerkannt wurde (1 Mach. 15, 15 bis 24). Später versuchte Antiochus Sidetes, Simon wieder zur Anerkennung der syrischen Oberhoheit zu zwingen, allein Simons tapfere Söhne Judas und Johannes machten diesen Ansprüchen durch Besiegung des syrischen Feldherrn Cendebäus ein Ende. So lange Simon lebte, hatten die Juden von äußeren Feinden keinen Angriff mehr zu befürchten. Indeß starb der kluge Herrscher 135 v. Chr. eines gewaltsamen Todes, indem sein eigener Schwiegersohn Ptolemäus (s. d. Art. X, 625) in der Festung Dok ihn mit zweien seiner Söhne umbringen ließ. Mit ihm starb der letzte von Mathathias' Söhnen. (Vgl. Jos. Antt. 13, 6—7; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, 2. Aufl., Leipzig 1890, 190 ff.). — 4. ein benjaminitischer Verräther, welcher wegen Streites mit dem Hohenpriester dem syrischen Statthalter Apollonius Berichte über die in Jerusalem vorhandenen Schätze hinterbrachte und so die Absendung des Heliodorus zur Plünderung derselben bewirkte (2 Mach. 3, 4). [Kaulen.]

II. im N. T. 1. einer der Apostel, Sohn des Jonas, dessen Name von Jesu selber in Petrus (s. d. Art.) geändert wurde. — Verschieden von ihm ist

2. der Apostel Simon, mit dem Beinamen der Eiferer (ζηλωτής, Luc. 6, 15 [vgl. Apg. 1, 13]) oder (Matth. 10, 4. Marc. 3, 18) καναναῖος (nach anderer Lesart κανανίτης), was mit ζηλωτής gleichbedeutend ist, da es dem chaldäischen קנא oder קנאה entspricht (vgl. Schegg, Evang. nach Marcus I, München 1870, 292). Daß der Apostel zu der namentlich aus dem jüdischen Kriege bekannten Zelotenpartei gehört habe (so noch Tiefenthal, Das heilige Evang. nach Marcus, Münster 1894, 165), folgt aus dem Beinamen nicht; man versteht vielmehr im N. T. darunter einen Eiferer für die jüdische Religion und die Beobachtung des Gesetzes (vgl. Apg. 21, 20. Gal. 1, 14). Irrigerweise haben der hl. Hieronymus u. A. das Wort καναναῖος von dem Orte Cana in Galiläa, Andere (vgl. Meyer, Krit.-exeget. Handbuch über das Evangelium des Matthäus, 7. Aufl., Göttingen 1883, 238) „von irgend einem Orte" abgeleitet. Offenbar unrichtig ist auch die Ansicht des Nicephorus (H. E. 2, 40), Simon Cananäus sei erst nach seiner Bekehrung zum Apostolate, in welchem er einen glühenden Eifer für Jesus und die Beobachtung aller Vorschriften der Religion an den Tag gelegt habe, Zelotes genannt worden. Endlich werden gar (s. Cotelerius, Patres apostolici I, Amst. 1724, 274, not. 6 zu Const. ap. 2, 63) mitunter zwei Simon, der Cananäer und der Eiferer, als von einander unterschieden, angeführt. Von Simon berichten die Evangelien weiter nichts; sein Name findet sich nur in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 4. Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. Apg. 1, 13). Ueber seine spätere Wirksamkeit lauten die Nachrichten verschieden. Nicephorus (l. c.) läßt ihn in Mauretanien und anderen Theilen Afrika's und dann auf den britischen Inseln predigen, aber mit Unrecht; denn die einzige ältere Quelle hierfür ist der wenig glaubwürdige Pseudo-Dorotheus, der dem Anscheine nach im 6. Jahrhundert schrieb (vgl. AA. SS.

Boll. Oct. XII, 425 sq. und Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 2, Braunschweig 1884, 147 ff.). Wohl aber hat der Apostel wahrscheinlich in Aegypten und darnach, wie das römische Martyrologium sagt, mit Judas Thaddäus (s. d. Art.) unter großem Erfolge in Persien gepredigt und in letzterem Lande den Martyrtod gefunden; so berichtet auch Ado, Lib. de festivitatibus SS. Apostolorum (Migne, PP. lat. CXXIII, 185 sq.), dem sich Usuard in seinem Martyrologium (ib. CXXIV, 629) anschließt, und Pseudo-Isidor., De vita et obitu Sanctorum (bei Lipsius II, 2, 147, Anm. 4; vgl. ebd. I, 213), während Moses von Chorene (Hist. Armen. 2, 34) bloß von Simons Thätigkeit in Persien spricht. Daß die älteren Martyrologien sein Martyrium in eine Stadt Suanir in Persien verlegen, wie Alban Butler (Leben der Väter und Märtyrer, deutsch von Räß und Weis XV, Mainz 1825, 542) sagt, ist unrichtig (vgl. Acta SS. l. c. 427 sqq.). Irrigerweise wird der Apostel Simon zuweilen identificirt mit Judas Thaddäus und dem Bischof Simon (Symeon) von Jerusalem, so in einem Anhange zu Hier. De viris illustribus (Migne l. c. XXIII, 721), wo es heißt: Simon Cananaeus, cognomento Judas, frater Jacobi episcopi, qui et successit illi in episcopatum, und in einer Liste der zwölf Apostel am Ende einer Evangelienhandschrift (s. Cotelerius l. c.). Für die Verwechslung des Apostels mit dem Bischof Simon s. auch Pseudo-Hippolyt. De duodecim apostolis, bei Migne, PP. gr. X, 954, und Pseudo-Isidor. De vita et obitu Sanctorum (Lipsius II, 2, 147). — 3. der Bruder des Jacobus, Joseph und Judas, der bei Matth. 13, 55 und Marc. 6, 3 „Bruder Jesu" heißt. Diese vier sind Söhne des Klopas' (Alphäus) und Maria's, der Schwester der Gottesmutter (vgl. d. Artt. Brüder Jesu und Jacobus der Jüngere). Wahrscheinlich ist dieser Simon derselbe, welcher dem hl. Jacobus auf dem bischöflichen Stuhle von Jerusalem nachfolgte. Hegesipp nennt ihn (Eus. H. E. 4, 22, 4) „Sohn des Onkels des Herrn, Sohn Klopas', Vetter des Herrn" (ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου) und (ib. 3, 32, 6) „Kind des Onkels des Herrn, Symeon, Sohn Klopas'", während Jacobus einfach „Bruder des Herrn" heißt (ib. 1, 12, 5; 2, 1, 2; 2, 23, 1 ꝛc.). Hieraus könnte man allerdings (so z. B. Lightfoot, St. Paul's Ep. to the Galatians, Lond. 1892, 276 ff.) den Schluß ziehen, daß Simon bloß als leiblicher Neffe des hl. Joseph, Jacobus aber als eigentlicher Neffe der Gottesmutter Vetter Jesu war. Allein Eusebius fügt (ib. 3, 32; vgl. 3, 11) bei, daß nach dem Berichte des Hegesipp Klopas der Bruder Josephs war, und der Bischof Simon von Jerusalem der Sohn des Klopas sei, der auch im Evangelium erwähnt werde. Somit scheint er Klopas als Bruder Josephs, und Maria, seine Frau, als Schwester der Mutter Jesu anzusehen. Ob dann weiter aus der Vermeidung der Bezeichnung Simons als Jacobus' Bruder geschlossen werden darf, daß diese beiden nicht Kinder derselben Mutter waren, ist nicht zu erkennen. Epiphanius (Haer. 78, 14) nennt Simon bloß einen Vetter Jacobus' des Gerechten. Auch der Verfasser der Constit. apost. 7, 46 bezeichnet „Symeon, Klopas' Sohn", als Nachfolger „Jacobus', des Bruders des Herrn", auf dem bischöflichen Sitze von Jerusalem und hält demgemäß Simon und Jacobus nicht für Brüder (über die Verwechslung Simons mit Judas s. o. n. 2). Auf dem Pfingstfeste waren auch die „Brüder Jesu" mit der heiligen Jungfrau und den Aposteln zugegen (Apg. 1, 14). Simon war ferner bei der Ermordung des hl. Jacobus im J. 62 anwesend und tadelte dessen Mörder (Epiphan. l. c.). Nach diesem Morde wurde Simon selbst einmüthig zu Jacobus' Nachfolger erwählt (Hegesipp, bei Eus. H. E. 3, 11). Er hatte alsbald den Schmerz, zu sehen, daß sich Thebuthis (s. d. Art. Ebioniten IV, 84), weil seine Hoffnung auf den Episcopat getäuscht war, von der Gemeinde trennte (Eus. H. E. 4, 22, 5). Als die Christen beim Ausbruche des jüdisch-römischen Krieges aus Jerusalem nach Pella flohen (Eus. H. E. 3, 5, 3; Epiph. Haer. 29, 7; 30, 2), ging Simon ohne Zweifel mit ihnen, und er wird wohl durch seinen Aufenthalt daselbst den Nachforschungen Vespasians (Eus. H. E. 3, 12) und Domitians (ib. 3, 19) nach den Abkömmlingen Davids entgangen sein. Dagegen muß dahingestellt bleiben, ob Simon sich dem Theile der Christen anschloß, welcher sich nach dem Untergang der heiligen Stadt auf den Ruinen derselben ansiedelte und eine bis zur Zeit Hadrians blühende (Epiphan. Lib. de pond. et mens. n. 15, bei Migne, PP. gr. XLIII, 262; Eus. Demonstr. evang. 3, 5) Gemeinde bildete. Ueber den Tod Simons berichtet Hegesipp (bei Eus. H. E. 3, 32, 3. 6), daß er im Alter von 120 Jahren unter dem Kaiser Trajan und dem Statthalter Atticus von Palästina (vgl. darüber Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, 541) von Sectirern angeklagt wurde, ein Abkömmling des Hauses Davids und ein Christ zu sein. Er sei tagelang allerhand Foltern, die er mit erstaunlichem Muthe ertragen habe, unterworfen und zuletzt gekreuzigt worden. Unter den „Sectirern" sind sicher Mitglieder der sieben von Hegesipp bisweilen erwähnten Secten (s. Eus. H. E. 2, 23, 8; 4, 22, 7) verstanden, die im Wesentlichen jüdisch waren (das Chron. paschale, ed. Dindorf I, 471, nimmt irrthümlich die bei Eus. H. E. 3, 28. 29 erwähnten Cerinther und Nicolaiten als Gegner Simons an, indem es nicht beachtet, daß die zu erklärenden Worte nicht von Eusebius, sondern von Hegesipp herrühren; vgl. Lightfoot, The Apost. Fathers II, 1, 2. ed., Lond. 1889, 66). Das Martyrium des Bischofs Simon von Jerusalem fällt etwa in das Jahr 107 n. Chr. (vgl. Eus. Chron. ed. Schoene II, 162 sq. und dazu Lightfoot II, 2, 451 f.). Das römische Martyrologium setzt sein Fest

auf den 18. Februar (vgl. AA. SS. Boll. Febr. II, 53—55; Tillemont l. c. II, 186—190). — 4. der Mann „aus Cyrene", welchen die Soldaten, als er „vom Lande" kam (Marc. 15, 21. Luc. 23, 26) nach einem ihnen zustehenden Frohndienste zwangen, crucem portare post Jesum (Corn. a Lap. a. O.). Das heißt nicht, daß er das Kreuz an dem einen, Jesus aber an dem vordern Ende trug, wie auch in Martins von Cochem „Leben und Leiden unseres Herrn Jesu Christi", Mainz 1683, 649 steht, sondern daß er mit dem ganzen Kreuze hinter Jesus folgte. Denn dafür sprechen die Worte bei Matth. 27, 32 und Marc. 15, 21 und die Erklärungen der meisten Väter und Exegeten. Der Gnostiker Basilides ließ sogar Simon statt Jesus den Kreuzestod erleiden (vgl. Irenaeus, C. haer. 1, 24, 4, bei Migne, PP. gr. VII, 673). Nach dem Evangelium Nicodemi (Tischendorf, Ev. apocr., 302) hätte Jesus nur das Kreuz bis an's Thor der Stadt getragen, wozu Matth. 27, 32 paßt. Wenn Simon im Neuen Testament als „der Cyrener" bezeichnet wird, so soll dieser Beiname ohne Zweifel auf seine Heimath aus Cyrene in Afrika hinweisen, woselbst nach Josephus (Antt. 14, 7, 2) viele Juden wohnten. Gleich anderen von dort stammenden Juden (Apg. 6, 9) scheint auch er in Jerusalem ansässig gewesen zu sein, mag er nun von einem Landgute oder vom Acker zu Jesu gekommen sein. Hieron., Ambrosius und Andere (vgl. Corn. a Lap. Comm. in Matth. c. 27, 32) nehmen an, er sei überhaupt kein Jude gewesen; dagegen spricht aber sein ächt israelitischer Name. Daß er in Marc. 15, 21 näher als Vater von Rufus (vgl. Rom. 16, 13) und Alexander bezeichnet wird, deutet darauf hin, daß diese beiden den christlichen Lesern des Evangeliums wohl bekannt waren. Auch legt die Vermuthung nahe, daß auch Simon selbst Christ geworden ist. Er war es aber gewiß schon damals, als die römischen Soldaten ihn zwangen, das Kreuz zu tragen (Grotius u. A.). Möglich ist (wie Le Camus, Leben unsers Herrn Jesus Christus, übers. von E. Kepplinger, II. Freiburg 1895, 488 annimmt), daß Simon zu dem Dienste gezwungen wurde, weil er durch seine Haltung Mitleid mit Jesu an den Tag legte; allein näher liegt die Annahme, daß er das Kreuz gegen seinen Willen das Kreuz tragen mußte und dann auf dem Kreuzwege Angesichts der Sanftmuth und Ergebenheit Jesu die Gnade empfing, welche später manchen Männern aus Cyrene in Jerusalem zu Theil wurde (Apg. 6, 9; 11, 20). So ward er durch das Kreuz zum Herrn. Die ungenügenden Nachrichten, daß Simon vom hl. Petrus zum Bischof geweiht worden, mit seinen Söhnen das Evangelium gepredigt habe und in Persien gestorben sei, stellt Cornelius a Lapide (zu Matth. 27, 32) unter Berufung auf das dem Dexter nach im 17. Jahrhundert gefälschte angebliche Chronicon Dextri (s. die Stelle bei Migne, PP. lat. XXXI, 302 und vgl. d. Art. Dexter) und Braulio, Additam. ad Chronicon Maximi (s. Migne ib. 274, n. 4) zusammen. — 5. der Vater des Judas Iscariot (s. d. Art). — 6. ein als Gerber bezeichneter Christ zu Joppe, von welchem Apg. 9, 43 (vgl. auch Apg. 10, 6. 32) berichtet wird, daß Petrus eine Zeitlang bei ihm wohnte. — 7. einer der Lehrer und Propheten der Kirche zu Antiochien, der unter diesen Apg. 13, 1 an zweiter Stelle genannt wird. Den zweiten Namen „Niger", welchen er dort führt, hat er vielleicht nicht schon von seiner Geburt an getragen, sondern erst später beim Verkehr mit Nichtjuden erhalten oder angenommen; alle Schlüsse aus dem Beinamen auf Simons Hautfarbe oder auf seinen afrikanischen Ursprung schweben in der Luft. Er ist bisweilen mit Simon von Cyrene identificirt worden (vgl. den Commentar zum angeblichen Chronicon Dextri, bei Migne, PP. lat. XXXI, 273). — 8. der Jude, in dessen Haus zu Bethanien Maria den Herrn salbte (vgl. Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 3 ff.). Er führte den Zunamen der „Aussätzige", was schwerlich Familienname ist, denn solche waren bei den Juden nicht in Gebrauch; wahrscheinlich hatte er früher den Aussatz gehabt und war, wie Hieronymus zu Matth. 26, 6 meint (Migne l. c. XXVI, 191), durch Jesum geheilt worden. Mit den meisten Exegeten hat man die in seinem Hause bei einem Gastmahle geschehene Salbung als identisch mit der Joh. 12, 7 ff. von Maria berichteten anzusehen. Daß nach Johannes auch Lazarus anwesend war und Martha „diente", erklärt sich bei einem zu Ehren Jesu gegebenen Gastmahl leicht, auch wenn die Geschwister bloß Verwandte und Freunde des Hauses Simons waren. Immerhin wäre es möglich, daß Simon Lazarus' Vater (so unter Berufung auf apocryphe Nachrichten Nicephorus, E. H. 1, 27) oder Martha's Gatte (so z. B. Hengstenberg u. A.) gewesen wäre. Auf keinen Fall liegt ein Grund vor, ihn mit dem folgenden zu identificiren. — 9. der Pharisäer, in dessen Haus zu Galiläa die Sünderin des Herrn Füße salbte (Luc. 7, 36 ff.). Diese Salbung war verschieden von der in Bethanien vorgenommenen (vgl. d. Art. Maria VIII, 735), und demnach auch der hier genannte Simon von Simon dem Aussätzigen in Bethanien (s. d. vor. Nr.). [J. Felten.]

Simon, Richard, der Begründer der „historisch-kritischen" Einleitung in das Alte und Neue Testament, war zu Dieppe am 13. Mai 1638 geboren, machte seine Studien zu Dieppe, Rouen und Paris und trat in letzterer Stadt 1662 in das von Cardinal de Berulle (s. d. Art.) gegründete Oratorium ein. Von seinen Oberen erhielt er die Erlaubniß, sich vorzugsweise dem Studium der orientalischen Sprachen, der heiligen Schrift und der Kirchengeschichte zu widmen; vorübergehend mußte er allerdings zu Juilly Philosophie dociren. Die Priesterweihe empfing er zu Paris am 20. September 1670; in demselben Jahre veröffentlichte er (anonym) seine erste

Schrift, in der er die Juden von Metz gegen die Beschuldigung, ein Christenkind getödtet zu haben, in Schutz nahm (Factum, servant de responce au livre intitulé Abrégé du procéz fait aux Juifs de Mets, Paris 1670). Zu seinem Unglücke verdarb er es durch zwei weitere Schriften mit den Jansenisten und den Maurinern und machte sich namentlich den „großen" Anton Arnauld (s. d. Art.) zum unversöhnlichen Feinde. Im J. 1678 sollte zu Paris ein von Simon lange vorbereitetes, auf umfassenden Studien beruhendes Werk, die Histoire critique du Vieux Testament, erscheinen; sie war schon beinahe im Druck vollendet, als sich Arnauld die Vorrede und das Inhaltsverzeichniß verschaffte. In letzterem las er: Moïse ne peut être l'auteur de tout ce qui est dans les livres qui lui sont attribués. Dieß benutzte er, um Simon der Heterodoxie zu verdächtigen und den einflußreichen Bischof Bossuet gegen das Buch einzunehmen. Letzterer veranlaßte einen Staatsrathsbeschluß vom 19. Juni 1678, laut dessen die ganze Auflage vernichtet werden sollte; in der That entgingen nur wenige Exemplare der Verbrennung. So sehr man auch dieses Verfahren bedauern muß, so darf doch nicht übersehen werden, daß Simons Werk durch kühne Hypothesen und eine damit zusammenhangende rationalisirende Richtung (vgl. darüber z. B. d. Art. Pentateuch IX, 1795) den Gegnern allerdings manche Angriffspunkte bot. Gegen den Willen des Verfassers veranstaltete der Buchdrucker Elzevir zu Amsterdam nach einem geretteten Exemplare 1680 einen Abdruck, der aber wenig correct war (verboten durch die Indexcongregation 1683); nach dieser fehlerhaften Ausgabe ist die lateinische Uebersetzung angefertigt, welche zuerst zu Amsterdam 1681 erschien (über die verschiedenen Ausgaben und Nachdrucke vgl. Bernus [s. u.] 5 ss.). Eine correcte Ausgabe, welche Simon selbst besorgte, wurde zu Rotterdam 1685 (zugleich mit einer Vertheidigung des Werkes) veröffentlicht; sie enthält eine kritische Geschichte des Textes, der Uebersetzungen und der Erklärer des Alten Testamentes. Die Angriffe auf die Histoire critique hatten schon im J. 1678 die ängstlichen Oratorianer veranlaßt, den Verfasser aus ihrer Congregation auszuschließen. Simon zog sich auf die Pfarrstelle zu Bolleville (Normandie) zurück, die ihm im J. 1676 verliehen worden war; doch schon 1682 resignirte er und hielt sich von nun an, ausschließlich mit literarischen Arbeiten beschäftigt, zu Dieppe, Rouen und Paris auf. In den Jahren 1689—1693 publicirte er drei Werke zur Geschichte des Neuen Testamentes, welche noch bedeutender als seine Histoire critique du Vieux Testament, aber doch von den oben angedeuteten Schwächen nicht frei sind: Histoire critique du texte du Nouveau Testament, Rotterdam 1689; Histoire critique des versions du N. T., Rotterdam 1690, und die Histoire critique des principaux commentateurs du N. T., Rotterdam 1693. Auch diese Arbeiten wurden zum Theil scharf angegriffen, und zwar sowohl von katholischer wie von protestantischer, von christlichgläubiger wie von rationalistischer Seite; die beiden erstgenannten Schriften kamen 1700 auf den römischen Index. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden sie auf Veranlassung Semlers (s. d. Art.) durch Cramer in's Deutsche übersetzt (Halle 1776—1780, 3 Theile) und — sehr gegen Simons Intention — von den deutschen Rationalisten in ihrem Sinne verwerthet. Gegen die Histoire critique des principaux commentateurs verfaßte Bossuet, unwillig über die allerdings mitunter pietätslose Behandlung, welche Simon dem hl. Augustinus zu Theil werden ließ, die Défense de la tradition et des saints pères, die aber erst lange nach des Bischofs Tode zu Amsterdam 1753 erschien (s. d. Art. Bossuet II, 1140). Eine Ergänzung zu den beiden erstgenannten Arbeiten bildet die mit Approbation des Pariser Erzbischofs F. de Harlai erschienene Schrift Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T., Paris 1695, worin namentlich die jansenistische Uebersetzung des Neuen Testamentes (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 748 f.) kritisirt wird. Wenig Verbreitung fand Simons eigene Uebersetzung des Neuen Testaments (Le N. T. de nôtre Seigneur Jésus-Christ, traduit sur l'ancienne édition latine, avec des remarques literales et critiques sur les principales difficultez, Trevoux 1702, 4 vols.); sie wurde auf Veranlassung Bossuets durch den Cardinal-Erzbischof de Noailles (s. d. Art.) von Paris verboten, und Bossuet selbst griff sie in mehreren Instructions an; 1704 kam sie auf den römischen Index. Ein ruhig abwägendes Urtheil über Simons Leistungen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft und zugleich auch über seine angebliche Schuld an der protestantisch-rationalistischen Bibelkritik fällt Welte in dem Art. Einleitung, biblische, ob. IV, 317 f. — Simon starb in seiner Vaterstadt Dieppe am 11. April 1712. Die Angabe, er habe kurz vor seinem Tode aus Angst vor der Behörde zu Dieppe seine gesammelten literarischen Schätze verbrannt, ist falsch; vielmehr vermachte er sie (Handschriften und Bücher) durch Testament der Cathedrale von Rouen (s. Nouv. Biogr. gén. XLIV, 8). (Vgl. noch Simons Biographie von Bruzen de la Martinière, in Lettres choisies de M. Simon I, nouv. éd., Amsterd. 1730, 3 ss.; Straßburger Beiträge zu den theol. Wissensch. I [1847], 158 ff.; Werner, Gesch. der apol. u. polem. Literatur IV, Schaffhausen 1865, 717 ff.; V [1867], 303 ff.; Dieftel, Gesch. des A. T., Jena 1869, 352 ff.; Reusch, Index II, 1, 422 ff.; Hurter, Nomencl. lit., Oenip. 1893, 755 sqq.; H. Margivale, in der Revue d'hist. et de littér. relig. I, Paris 1896. Sämmtliche Schriften Simons und seiner Gegner verzeichnet A. Bernus, Notice bibliographique sur R. Simon. Bâle 1882.) [Zed.]

Simon von Beaulieu (de Bello loco), Erzbischof von Bourges und Cardinal, irrigerweise auch als Simon von Beaujeu bezeichnet und öfter mit Simon von Brie (als Papst Martin IV) verwechselt, war in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts geboren und machte seine Studien zu Paris, wo er die theologischen Grade erlangte. Er wurde Archidiacon zu Chartres und zugleich Canonicus zu Tours und zu Bourges. Nach Eggs (Purp. docta I, 2, Monach. 1714, 249) trat er aber später in den Cistercienserorden und wurde gegen 1280 Abt des Klosters de Charitate in der Diöcese Besançon (vgl. dazu Hist. littér. de France XXXI, 21). Mit dem Jahre 1281 begann seine erzbischöfliche Thätigkeit in Bourges, wo er schon im folgenden Jahre (September 1282) eine Provinzialsynode veranstaltete; 1283 machte er eine Reise zum Papst und ging dann gegen Ende des Jahres nach Paris, wo er besonders bei den Recriminationen gegen die Mendicantenorden sich betheiligte. Nach seiner Rückkehr hielt der Erzbischof eine Visitation zunächst in seiner Erzdiöcese, darauf auch in seiner Eigenschaft als Primas von Aquitanien in den benachbarten Bisthümern, nicht ohne stellenweise (z. B. zu Bordeaux) Widerstand zu finden (s. die Acten der Visitation bei Mansi XXIV, 650 sqq.). Auf das Jahr 1286 (September) berief Simon seine Suffragane zu einer neuen Provinzialsynode nach Bourges, wo aus den alten Statuten das Herausgesuchte und neu publicirt wurde, was in Zukunft einheitlich zu befolgen sei; auch einige neue Canones wurden aufgestellt (Mansi XXIV, 625 sqq.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 341 ff.). Am 18. September 1294 wurde Simon von Papst Cölestin V. zum Cardinalbischof von Palestrina ernannt und gleich nach dem Antritte der Regierung von Bonifatius VIII. (s. d. Art. II, 1041) als Legat zusammen mit Berard, Cardinalbischof von Albano, nach England geschickt; ohne dort etwas ausgerichtet zu haben, kehrten die Legaten über Frankreich zurück (vgl. Hefele VI, 287 ff.). Bei seiner damaligen Anwesenheit in Paris soll Simon Aeußerungen über Bonifatius VIII. gethan haben, welche man später zu Ungunsten des Papstes auszubeuten suchte (s. Hefele VI, 454 f.). Der Cardinal starb am 18. August 1297 zu Orvieto; dort fand er sein Grab, dort befinden sich auch die Manuscripte seiner Werke (De honestate vitae clericalis, De passione Domini, De testamentis rite condendis und Sermones de sanctis) in der Bibliothek der Kirche des hl. Franciscus. (Vgl. Hist. littér. l. c. 20 ss.) [A. Esser.]

Simon a Cassia, s. Fidatus.

Simon von Cramaud, einflußreicher Kirchenfürst zur Zeit des abendländischen Schismas, war um das Jahr 1360 in dem Flecken Cramaud (Poitou) geboren. Nachdem er eine Zeitlang Kanzler des Herzogs von Berry gewesen, wurde er 1385 Bischof von Poitiers, vertauschte aber dieses Bisthum schon 1390 mit Avignon. Im folgenden Jahre ernannte ihn der avignonesische Papst Clemens VII. zum Titularpatriarchen von Alexandrien. Auch beim französischen Könige Karl VI. stand er in hohem Ansehen und war bei den Bestrebungen zur Beseitigung des Schismas (s. d. Art.) der Rathgeber dieses Monarchen. Auf den französischen Concilien, welche damals zur Wiederherstellung der Einheit in der Kirche gehalten wurden, stand Simon an der Spitze der Prälaten und wirkte auch als Gesandter für die Union. Zunächst empfahl er, nach Clemens' VII. Tode eine Neuwahl zu unterlassen; als diese dennoch stattfand, trat er für die via cessionis ein, und da der neue französische Papst Benedict XIII. von Abdankung nichts wissen wollte, befürwortete er, ihm den Gehorsam vollständig zu entziehen, was auch auf dem Pariser Concil 1398 beschlossen wurde. Auf der Synode zu Pisa (s. d. Art.) 1409 nahm er als Haupt der französischen Gesandtschaft eine hervorragende Stellung ein; doch ist die Meinung, Simon habe in mehreren Sitzungen des Concils präsidirt oder sei Präsident des von den Nationen gewählten Synodalausschusses gewesen, neuerdings als irrig angefochten worden (Römische Quartalschrift IX [1895], 364 f.). Im Juli 1409 wurde er zum Erzbischof von Reims gewählt; 4 Jahre später (1413) ernannte ihn Johannes XXIII. zum Cardinal, und noch in demselben Jahre übernahm er wieder die Leitung seiner Heimatsdiöcese Poitiers, die er bis 1424 verwaltete. Ob er dem Concil von Konstanz beigewohnt hat, ist nicht ganz sicher (s. Lenfant, Hist. du concile de Constance II, n. éd., Amsterd. 1727, 369). Simon starb zu Poitiers 1429. Mit Recht gerühmt wird seine große Wohlthätigkeit gegen die Armen. (Vgl. Gallia christ. II, Paris. 1720, 1194 sqq.; VI [1739], 903 sq.; IX [1751], 133 sq. Weitere Literatur bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [Düx.]

Simon von Cremona, O. S. Aug., theologischer Schriftsteller und berühmter Prediger, wirkte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Oberitalien, namentlich im Venetianischen, und starb um 1390 zu Padua. Von seinen Predigten ist gedruckt die Postilla super evangeliis et epistolis omnium Dominicarum, Reutlingae 1484. Von seinen anderen nur handschriftlich erhaltenen Arbeiten seien hier erwähnt: In quatuor libros Sententiarum; Quaestiones de sanguine Christi; Quaestiones de indulgentiis Portiunculae. (Vgl. Ossinger, Bibl. August., Ingolst. 1768, 275 sqq.) [Gams O. S. B.]

Simon ben Jochai, s. Kabbala VII, 6.

Simon Judäus, s. Evagrius, der jüngere, und als neuere Literatur Harnack, Die Altercatio Simonis Judaei etc., in Texte u. Untersuchungen I, 3, Leipz. 1883, 1 ff., sowie P. Corssen, Die Altercatio . . . auf ihre Quellen geprüft, Jever 1890 (Progr., gegen Harnack).

Simon von Langham O. S. B., einflußreicher englischer Kirchenfürst im 14. Jahrhundert,

stammte aus dem Dorfe Langham in der Grafschaft Rutland. Mit großer Auszeichnung leitete er 13 Jahre hindurch die berühmte Westminster-Abtei, wurde dann 1362 Bischof von Ely und im folgenden Jahre Kanzler des Königreichs. In die Zeit seiner politischen Wirksamkeit fällt der Conflict König Eduards III. und des Parlaments mit Urban V. wegen des Lehenzinses, bezüglich dessen der Papst schließlich nachgab. Im J. 1366 erhielt Simon das Erzbisthum Canterbury und ging nun, wie schon früher als Bischof von Ely, eifrig an die Abstellung von Mißbräuchen; auch soll er damals John Wicliff (s. d. Art.), den der vorige Erzbischof zum Vorstand des Collegiums Canterbury-Hall zu Oxford bestellt hatte, aus diesem Amte entfernt haben. Als Papst Urban V. ihn 1368 zum Cardinal ernannte, verzichtete Simon auf das Erzbisthum und siedelte nach Avignon über, wo er 1376 starb. Ueber seine Schriften s. Tanner, Bibl. Brit.-Hib., Lond. 1748, 465, und über Briefe der hl. Katharina von Siena an ihn Eggs, Purp. docta I, 2, Monachii 1714, 423. (Vgl. noch Dict. of Nation. Biogr. XXXII, Lond. 1892, 99 f.) [Gams O. S. B.]

Simon Magus, nach der Ansicht der alten Kirche der Urheber und Vater aller Häresie, stammte nach Justin (Apol. I, c. 26) und allen älteren Häresiologen aus dem samaritanischen Flecken Gitton (bei Pseudo-Clemens, Hom. 2, 22: Γεθθών, Gethonum); er ist aber nicht identisch mit dem bei Fl. Josephus (Antt. 20, 7, 2) erwähnten Gaukler Simon aus Cypern, der beim Procurator Felix in Cäsarea sich aufhielt. Nach der Apostelgeschichte (8, 9 ff.) hatte Simon Magus, als der Diacon Philippus nach Samarien kam, sich bereits einen großen Anhang verschafft durch seine Lehre, er sei die große Kraft Gottes, sowie durch magische Zauberkünste. Die Predigt des Philippus und deren wunderbare Erfolge machten auch auf ihn Eindruck, so daß er sich taufen ließ. Nachher aber bot er in völliger Verkennung der übernatürlichen Gnadengeschenke Gottes den Aposteln Petrus und Johannes, als sie den von Philippus Getauften (in der Firmung) durch Händeauflegung den heiligen Geist spendeten, Geld an, damit sie auch ihn die „Kunst" lehren sollten, durch Händeauflegung den heiligen Geist mitzutheilen. Dafür aber erhielt er von Simon Petrus eine scharfe Rüge und die Aufforderung zur Buße, sowie eine prophetische Verwarnung vor seinem christusfeindlichen Treiben in der Zukunft. Noch scheinen die Worte Petri auf Simon tiefern Eindruck gemacht zu haben, da er die Apostel um ihre Fürbitte anflehte. In dieser Erzählung erscheint Simon nicht bloß als Magier, sondern auch schon als eine Art Pseudo-Christus, indem er sich als eine Phase der sich offenbarenden Gottheit, die „große Kraft Gottes" ausgibt. Dieses Gepräge bleibt ihm in der Folge in den Lehren, die ihm in den Pseudo-Clementinen zugeschrieben werden, und in der ganzen, allerdings vielfach sagenhaften Wirksamkeit. Die Apostelgeschichte selbst erwähnt seiner in der Folge nicht mehr, stellt aber Simons historische Realität durch die Eine Erzählung völlig außer Frage für jeden, der die Canonicität der Apostelgeschichte anerkennt. Zudem ist die Geschichtlichkeit des samaritanischen Magiers durch eine Reihe anderer alter Zeugnisse verbürgt. Schon Justin macht es (Apol. I, c. 26 et 56) den Römern zum Vorwurf, daß sie die Christen verfolgen, solchen aber, die sich auf Antrieb der Dämonen für Götter ausgeben, die höchsten Ehren erweisen und Statuen errichten, wie dem Samaritaner Simon aus Gitton. Dabei erwähnt er auch der Helena, die, als Buhlerin vom Magier befreit, die erste Ennoia desselben als der „großen Kraft Gottes" sei. Man hat zwar in neuerer Zeit die Glaubwürdigkeit der Nachrichten Justins bestritten auf Grund der Notiz über die dem Magier gewidmete Bildsäule. Die bezügliche Säule (aufgefunden im J. 1547 auf einer Tiberinsel) sei nach ihrer Inschrift (Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum etc.) dem etruskischen Gotte Semo Sancus zuzuerkennen. Allein dieser Einwand ist nicht so sehr begründet, daß die Angabe Justins als unhistorisch abgewiesen werden müßte (vgl. Kunstmann, in d. Hist.-pol. Blättern XLVII [1861], 530 ff.; J. Schmid, Petrus in Rom oder Novae Vindiciae Petrinae, Luzern 1892, 106 f.). Die Selbstvergötterung Simons und dessen Behauptung, Helena sei die erste Ennoia des obersten Gottes, erklärt Justin als unmittelbare Eingebungen des Teufels. Irenäus (Adv. haer. 1, 23, 1) fügt als neues Moment dem Berichte Justins bei, Simon habe in seiner Selbstvergötterung gelehrt, daß er unter den Juden als Sohn (Gottes) erschienen, in Samaria als Vater und unter den Heidenvölkern als der heilige Geist aufgetreten sei. Daneben habe er Exorcismen und Zaubermittel angewendet, Liebesmittel gegeben, Träume gedeutet u. s. w. (Iren. ib. 1, 23, 4). Am ausführlichsten unter den christlich-kirchlichen Schriftstellern berichtet uns der Verfasser der Philosophumena 6, 7—20, namentlich über das Auftreten Simons in Rom und seine feindselige Haltung gegen die Apostel Petrus und Paulus. Petrus leistet ihm, der durch seine magischen Künste Viele verführt hat, Widerstand, und das Ansehen des Magiers schwindet immer mehr, so daß er Rom verläßt und in seine Heimat Gitton zurückkehrt. Hier sucht er seinen alten Nimbus wiederzugewinnen, indem er sich anerbietet, sich begraben zu lassen und am dritten Tage wieder aufzuerstehen. Seine Jünger begraben ihn wirklich, warten aber vergeblich auf seine Auferstehung, „denn er war nicht Christus" (Philos. 6, 20). Einen ähnlichen Auferstehungsversuch, der aber mittels groben Betrugs vor Nero inscenirt worden sei, berichten die Acta Petri et Pauli (vgl. Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten II, 1, Braunschweig 1887, 30. 301 f.). Schließlich geht Simon bei dem Flugversuch, den er vor Nero zum Beweise seiner Gottheit unternimmt,

jämmerlich zu Grunde; denn auf das Gebet des Petrus hin stürzt er auf das Straßenpflaster Roms hinab, zerschlägt da seine Glieder und stirbt eines raschen Todes (Act. Petri et Pauli c. 77; Cyrill. Hierosol. Cat. 6, 14 sq. u. sonst; etwas anders bei Arnob. Adv. gent. 2, 12 und Constit. Apost. 6, 9). Trotz dieser Zeugnisse ist seit Baur (Die christl. Gnosis, Tübingen 1835, 305 ff.) durch die sog. kritische Schule die historische Realität des Simon Magus öfters in Abrede gestellt worden, und der „fingirte" Simon wurde das Mittel, den vermeintlichen Gegensatz von Petrinismus und Paulinismus einigermaßen zu stützen, Simon zur Caricatur Paulus' umzumodeln, Petrus' Begegnung mit dem Magier in Rom zu läugnen und den Aufenthalt des Apostelfürsten daselbst überhaupt zu bestreiten. Man berief sich zum Beweise auf den tendenziösen, romanhaften Charakter der pseudo-clementinischen Schriften (s. d. Art. Clementinen). Allein diese Schriften bilden keine einheitliche literarische Gruppe, durch die sich etwa die als Simon bezeichnete Pauluscaricatur wie ein rother Faden durchzieht und welche die Tendenz hat, mit Hilfe der Simonsage Petrus (als Gegner von Paulus) nach Rom zu bringen. Auch läßt sich aus den Clementinen keine derartige Grundschrift reconstruiren, und zudem reichen die übrigen (kirchlichen) Zeugnisse für die Anwesenheit des hl. Petrus in Rom weiter hinab, als eine solche „Grundschrift" mit irgendwelchem Recht hinabgerückt werden könnte (vgl. dazu Schmid 92 ff.). Uebrigens wird die Geschichtlichkeit Simons in neuerer Zeit auch von solchen wieder anerkannt, welche sie früher scharf bestritten haben (s. z. B. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884, 182).

Ein System der Lehre Simons ist schwer zusammenzustellen, da die Nachrichten darüber bei den Kirchenschriftstellern nur spärlich fließen. Allerdings wollen die pseudoclementinischen Schriften das ganze Lehrsystem des Magiers wiedergeben; allein die ausgesprochen häretische Tendenz dieser später entstandenen „Clemens-Romane" gebietet Vorsicht in ihrer Verwendung. Die Schrift aber, welche die Simonianer ihrem Stifter und Lehrer zuschrieben (Ἡ μεγάλη ἀπόφασις), ist offenbar ein späteres (dem 3.—5. Jahrhundert angehöriges) Machwerk. Als Hauptgrundsätze Simons können aber doch folgende aufgestellt werden. Vor Allem hat seine Lehre einen ausgesprochen gnostischen und syncretistischen Charakter. Er nimmt ächt gnostisch einen höchsten, verborgenen Gott an und unterscheidet von ihm die aus ihm heraustretende, sich offenbarende Gottheit, die persönliche μεγάλη δύναμις. Durch diesen Repräsentanten habe sich der unbekannte, verborgene Gott den Juden als Sohn Gottes offenbart, als welcher er in Judäa scheinbar litt (Doketismus), den Samaritanern als Vater, den übrigen Völkern als heiliger Geist (der wahren Gnosis). So versuchte Simon die Hauptgestalten der damaligen Religionen, die jüdische, die samaritanische und die christliche Religion, mit Hilfe alexandrinisch-theosophischer Ideen in Eine Weltreligion zusammenzuschweißen, in welcher die Eine Gottheit (und ihre sich offenbarende Repräsentanz) in verschiedenen Formen und Stadien verehrt würde. Während Simon als ἑστώς sich als den Unwandelbaren bezeichnet (Hom. 2, 22), ist nach ihm Helena, seine Begleiterin, die ἔννοια, der erste, der Urgedanke der Gottheit. Durch sie hat Gott die Engel, Aeonen und kosmischen Mächte geschaffen, die aber theilweise feindselig gegen die ἔννοια gesinnt waren und sie in menschliche Körper verbannten. So erscheint sie als die trojanische Helena und wird schließlich in einem schlechten Hause in Tyrus gefangen gehalten. Da steigt zu ihrer (und der Menschen) Erlösung die μεγάλη δύναμις aus den Himmelsregionen herab, befreit sie und verbindet sich mit ihr (Beeinflussung des Systems durch den altphönicischen Astartedienst). Für die anderen Menschen hatte Simon in Judäa (scheinbar) gelitten, im Uebrigen vollzieht sich — und hier verkennt Simon wieder den Grundfactor des Christenthums, die Erlösungsgnade Christi, in schroffster Weise — die Erlösung durch die bloße Erkenntniß, d. h. durch die Anerkennung der Lehre Simons als der höchsten Gotteskraft; nicht durch Werke, sondern durch die Gnaden, die er mit Helena den an sie Glaubenden spendet, werden die Menschen selig. Seine antichristliche und pseudomessianische Richtung bekundet er auch durch seine antinomistische Gesinnung gegen das Alte Testament bezw. dessen Gesetz, durch das die Menschen nur geknechtet werden sollen. Diese Abneigung richtet sich bei ihm trotz vielfacher gegentheiligen Aeußerungen (in den Homilien und Recognitionen) auch auf das christliche Sittengesetz, und er trägt sie in seinem unsittlichen Verhältniß mit Helena rücksichtslos zur Schau. So ist Simon auf dem ethischen Standpunkte Antinomist. Seine Anhänger müssen auf diesem Wege rasch fortgeschritten sein, denn Eusebius (H. E. 2, 13) u. A. nennen sie die verworfensten und unsittlichsten Menschen. Gleichwohl waren die Simonianer im 2. Jahrhundert noch zahlreich, ebenso noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts; von da an aber sind sie in entschiedenem Niedergange begriffen. Am meisten verbreitet waren sie in Syrien, Phrygien und Rom. Die Secte zerfiel bald in verschiedene Parteien, von denen die des Dositheus und des Menander (s. d. Artt.) das meiste Ansehen genossen. Daß Simon selbst sein Lehrsystem in Schriften fixirt habe, ist kaum zu glauben, indem die bezügliche Aeußerung des hl. Petrus (Recogn. 2, 38) nicht wohl diesem, sondern dem spätern Verfasser oder Ueberarbeiter der Recognitionen zuzuschreiben ist. (Vgl. noch Hilgers, in d. Bonner Zeitschrift für kath. Theol., 21. Heft, Koblenz 1837, 47 ff.; Hagemann, Die römische Kirche, Freiburg 1864, 665 ff.; Hilgenfeld, in d. Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 1868, 357 ff.; Derf., Ketzergeschichte (s. o.), 163—186.

Ueber die Bedeutung der clementiniſchen Schriften und ihre Beziehungen zur ganzen Simonsfrage vgl. außer den im Art. Clementinen angeführten Werken noch Frommberger, De Simone Mago I, De origine Pseudo-Clementinorum, Vratisl. 1886 [Diss.], und J. Langen, Die Clemensromane, ihre Entſtehung und ihre Tendenzen, auf's Neue unterſucht, Gotha 1890.) [J. Schmid.]

Simon von Montfort, ſ. Albigenſer I, 434 ff.

Simon von Speier, O. Carm., theologiſcher Docent und Schriftſteller, hieß mit ſeinem Familiennamen Arnwylen und ſtammte aus Speier. Als Ordensmann war er ſeit 1358 Lector der heiligen Schrift zu Paris und erlangte dort 1367 die theologiſche Doctorwürde. Später (ſeit 1375) war er lange Zeit Lector der Theologie zu Köln; 1389 betheiligte er ſich an der Einrichtung der im Jahre vorher von Urban VI. genehmigten Kölner Univerſität. Er wurde Profeſſor der Theologie und nach dem Tode des erſten Decans der Facultät deſſen Nachfolger. Simon ſtarb zu Köln am 7. Januar 1403. Er verfaßte folgende Schriften: In epistolas D. Pauli Postilla; Contra Judaeos liber; In Sententias libri IV; Sermones ad populum habiti. (Vgl. Bibl. Carmel. II, Aurelian. 1752, 748 sq.) [Gams O. S. B.]

Simon Stock, der hl. (auch Simon Anglus genannt), ſechster Generalprior der Carmeliten und Begründer der Bruderſchaft vom heiligen Scapulier (ſ. d. Art.), wurde zu Hertfort in Kent (England) im J. 1164 von angeſehenen Eltern geboren. Mit 12 Jahren begab er ſich in die Einöde und nahm ſeine Wohnung in dem hohlen Stamme einer Eiche. Daß er aber deßhalb den Beinamen Stock empfangen, halten die gelehrten Mauriner für nicht glaubwürdig; wahrſcheinlich war Stock ſein Familienname. Als zu Beginn des 13. Jahrhunderts zwei aus dem heiligen Lande heimkehrende engliſche Lords Einſiedler vom Berge Carmel mit nach England brachten und zwei Klöſter zu Holme in Nordhumberland und zu Aylesford in Kent gründeten, ſchloß ſich Simon den fremden Anachoreten an (1212), weil deren ſtrenge Lebensweiſe und eifrige Verehrung der ſeligſten Jungfrau ihm zuſagte. Nach Ablegung der Ordensgelübde ſandten die Oberen den etwa 50jährigen Simon zum Studium der Theologie nach Oxford. Mit der Doctorwürde geziert, kehrte er in ſein Kloſter zurück und wurde 1225 zum Coadjutor des Ordensgenerals ernannt. Im folgenden Jahre reiste er nach Rom und erlangte, da ſich gegen den neuen Orden Bedenken erhoben, von Honorius III. die erbetene Beſtätigung der Ordensregel (vgl. d. Art. Carmelitenorden II, 1968). Von Rom begab er ſich zu ſeinen Mitbrüdern auf dem Berge Carmel, wo er ſechs Jahre ein Leben des Gebetes und der Betrachtung führte. Als aber wegen der Unterdrückung durch die Saracenen der größte Theil der Einſiedler nach Europa zog, kehrte Simon als Aſſiſtent des fünften Generals, Alanus, wieder nach England zurück und wurde 1245 als Greis von 80 Jahren zum General des Ordens gewählt. Dieſes Amt verwaltete er 20 Jahre mit Weisheit und Frömmigkeit. Unter ſeiner Leitung breitete ſich der Orden in ganz Weſt- und Südeuropa aus, beſ. in England, wo er zu Lebzeiten des Heiligen 40 Klöſter und Einſiedeleien zählte. Simon ſtarb auf einer Viſitationsreiſe zu Bordeaux am 16. Mai 1265, 100 Jahre alt; ſein Leib wurde in der Cathedrale beigeſetzt. Nicolaus III. erlaubte den Carmeliten, in ihrer Kirche das Feſt des Heiligen am 16. Mai zu begehen; Paul V. dehnte dieſe Erlaubniß auf den ganzen Orden aus. Von Werken, die Simon verfaßte, werden außer Homilien Canones officii divini, eine Abhandlung De poenitentia christiana und zwei Hymnen auf Maria genannt (Fabricius, Bibl. med. et inf. lat. VI, Florentiae 1859, 487). Ueber die ihm zugeſchriebene Einführung des Scapuliers ſ. d. Artt. Carmelitenorden II, 1968 und Scapulier. (Vgl. noch AA. SS. Boll. Maj. III, 653 sq. VII, 790; Hist. litt. de France XIX, 66—68; A. Monbrun, Leben des hl. Simon von Stock, überſ. von P. Bernh. v. hl. Sacr., Regensb. 1888.) [L. Stocker O. S. B.]

Simon von Tournai, berühmter Theologe zu Paris, den aber für ſeinen Gelehrtendünkel ſichtbare Strafe Gottes getroffen haben ſoll, ſtammte aus Tournai im Hennegau, wo er ſpäter auch Canonicus war. Aus ſeinen gegen Ende des 12. Jahrhunderts zu Paris gehaltenen Vorträgen gingen mehrere Werke hervor, von denen die bedeutendſten, eine Summa theologiae und eine Expositio Symboli (Athanasiani), ſich handſchriftlich auf der Nationalbibliothek zu Paris befinden. In dieſen Schriften citirt er u. A. den hl. Hilarius, den hl. Auguſtinus, den Boethius, den Johannes Scotus Erigena und die Phyſik des Ariſtoteles. Beide Werke ſind durchaus orthodox; doch ſcheint er in den mündlichen Vorträgen zuweilen den Dialektiker, der Alles beweiſen kann, hervorgekehrt zu haben. Matthäus Paris (Hist. Angl., ad a. 1201) berichtet, einſt habe Simon in einem Lehrvortrage ſich gerühmt, er könne die ganze Lehre Jeſu widerlegen. Da ſei er plötzlich der Sprache beraubt worden und fortan kindiſch und unverſtändig geweſen. Der Chroniſt fügt bei, er habe dieſe Geſchichte aus dem Munde des Magiſters Nicolaus von Fly (Fernham; geſt. 1258), ſpäter Biſchof von Durham, der ſelbſt geſehen habe, wie Simons Sohn ſich bemühte, dem Vater wieder das Vaterunſer beizubringen. Thomas von Cantimpré (geb. 1201) läßt auf ähnliche Weiſe Simon beſtraft werden, aber wegen der gotteslästerlichen Worte: drei Betrüger, Moſes, Jeſus und Mohammed, hätten die Welt getäuſcht (ſ. d. Art. Impostoribus, de tribus VI, 624). Ueberweg (Geſch. d. Philoſ. II, 7. Aufl., Berlin 1886, 259) vermuthet, Simon habe unter dem Einfluß der ariſtoteliſchen Doctrin und ihrer averroiſtiſchen Deutung den kirchlichen Glauben mit gleicher Leichtigkeit

...ntlich) als wahr und (insgeheim) als unbedingt zu erweisen gesucht. Bemerkt sei noch, daß in einem zwischen 1176 und 1192 geschriebenen Briefe Stephans von Tournai (s. d. Art.) an den Erzbischof Wilhelm von Reims letzterem ein Pariser Magister Simon empfohlen wird, der wohl identisch ist mit Simon von Tournai; von diesem Simon wird gesagt, daß ihn auctoritas morum et peritia literarum empfehlenswerth machen. (Vgl. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1, Paris 1880, 58 ss.; Denifle-Chatelain, Chartul. univ. Paris. I, Paris. 1889, 45. 71.) [Floß.]

Simon Zelotes, s. Simon im N. Test., S. 306.

Simonie, Bezeichnung für eine Sünde bezw. ein geistliches Verbrechen, ist nach der gewöhnlichen Definition studiosa voluntas emendi aut vendendi aliquod spirituale vel spirituali annexum pro pretio temporali (vgl. die Glosse zu Decret. Grat. C. I, q. 1), oder genauer (nach Berg. im Archiv für kath. Kirchenrecht LXXVII [1897], 268) „die geäußerte Absicht, über ein bonum supernaturale oder [ein] solchem annexes naturale entweder für natürliches Gut oder dem Kirchengesetz zuwider verfügen zu wollen". Ihren Namen nimmt die Simonie her von dem Simon Magus (s. d. Art.) der Apostelgeschichte, welcher (Apg. 8, 14 ff.) von den Aposteln die Gabe, den heiligen Geist zu ertheilen, um Geld erkaufen wollte. Trotz der über ihn vom hl. Petrus ausgesprochenen Strafdrohung (pecunia tua tecum sit in perditionem) hat dieser erste „Simonist" in der Kirche zahlreiche Nachahmer gefunden; ja das Uebel der Simonie in ihren verschiedenen Gestaltungen war zeitweilig derart ausgebreitet, daß es geradezu am Marke der Kirche zehrte und nur durch energisches Einschreiten und unter schweren Kämpfen eingedämmt werden konnte (vgl. d. Art. Investiturstreit). Bestimmungen gegen die Simonie traf schon die römisch-christliche Kaisergesetzgebung, welche dieses Verbrechen den Majestätsverbrechen gleichstellte. Später ward es als Ketzerei betrachtet. Seit der Karolingerzeit sah sich die Kirche genöthigt, gegen immer neue Ausartungen simonistischer Art einzuschreiten und (namentlich seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrh.) auch solche Praktiken als Simonie im weitern Sinne zu verpönen, welche die Gefahr der eigentlichen Simonie mit sich brachten. Damit war der Unterschied von simonia juris divini (naturalis) und simonia juris ecclesiastici in das Recht eingeführt. Ihren Abschluß fand die Rechtsentwicklung im Ganzen mit den Decretalen Gregors IX. (tit. De simonia X 5, 3); von späteren Bestimmungen sind namentlich die gegen die simonia confidentialis gerichteten (s. u.) hervorzuheben.

I. Zum Thatbestand der Simonie gehört als Vorhandensein eines dreifachen Momentes, nämlich einer merx simoniaca, eines pretium simoniacum und einer intentio simoniaca (bezw. eines pactum simoniacum). — 1. Unter merx simoniaca begreift die canonistische Wissenschaft die sogen. dona spiritualia und spiritualibus annexa, d. h. eigentliche geistliche Güter und weltliche, aber mit geistlichen verbundene Güter. Die ersteren specificirt man weiterhin als spiritualia per se (z. B. die heiligmachende Gnade), spiritualia causative (z. B. die Sacramente) und spiritualia effective (z. B. die Collation eines Beneficiums). Spirituali annexum aber kann ein Gut sein entweder consequenter, indem das Geistliche gleichsam die Grundlage für das Weltliche ist (z. B. die Früchte des geistlichen beneficium), oder antecedenter, indem mit dem für sich existirenden Weltlichen nachträglich das Geistliche verknüpft wird (z. B. consecrirte Kelche), oder endlich concomitanter, indem das Weltliche und Geistliche wesentlich oder zufällig gleichzeitig vorhanden sind (z. B. die gewöhnliche bezw. außergewöhnliche Arbeit bei geistlichen Functionen). Unter diese Kategorien fallen eine ganze Reihe von Einzelfällen, die im Kirchenrecht aufgezählt sind, z. B. für zeitlichen Gewinn die heiligen Weihen und andere Sacramente empfangen oder ausspenden (c. 9. 14, X 5, 3; Conc. Trid. Sess. XXI, c. 1 De ref.), überhaupt Pastoralverrichtungen, wie Weihungen, Segnungen, kirchliche Begräbnisse ꝛc. vornehmen oder was immer für einen Act der Weihe oder der geistlichen Jurisdiction üben (c. 9. 21. 29. 41, X 5, 3); Bestechungen behufs der Erlangung geistlicher Aemter und Pfründen bei den beßfallsigen Wahlen, bei Bestätigungen solcher Wahlen, bei Errichtung von Kirchenämtern, bei Präsentationen und freien Collationen, bei Resignationen (c. 26. 33. 37. 38, X 1, 6; c. 6, X 1, 35; c. 5, X 3, 19; c. 44, X 5, 3), eigenmächtige Vertauschung von Beneficien, oder Unterhandhandlungen in Beneficialstreitsachen ohne Genehmigung der Kirchenoberen oder mit Vorbehalt des Näherechtes, des An- oder Rücktritts (c. 4, X 1, 36; c. 5. 7, X 3, 19; Conc. Trid. Sess. XXV, c. 7 De ref.); endlich die Aufnahme in einen religiösen Orden und die Ablegung der feierlichen Profeß gegen einen Kaufpreis, oder Verkauf von Lehrstellen an Cathedral- und Collegiatstiftern und Klöstern, oder von Kirchenverwaltungsämtern (c. 8. 19. 25. 38, X 5, 3; c. 1. 2. 3, X 5, 5).

2. Unter pretium (auch munus) simoniacum wird jede zeitliche Gabe verstanden, welche als Aequivalent für eine geistliche behandelt wird. Nach der gebräuchlichen Unterscheidung, die sich schon bei Gregor I. findet, kann dasselbe ein munus a manu (Geld oder Geldeswerth), ein munus a lingua (Gunst, Empfehlung u. dgl.) und ein munus ab obsequio (Uebernahme nicht geschuldeter Dienste) sein.

3. Durch die intentio simoniaca bezw. das pactum simoniacum wird die unerlaubte Verbindung zwischen der merx und dem pretium hergestellt. Simonie liegt nämlich dann vor,

wenn entweder die innere Absicht eines bezw. beider Handelnden oder die wenigstens einseitig geäußerte und andererseits acceptirte Absicht bezw. eine ausdrückliche Uebereinkunft dahin geht, gegen das göttliche oder kirchliche Recht das geistliche als Aequivalent des weltlichen zu geben. Darnach unterscheidet man die Simonie als mentalis und conventionalis, welch letztere eine incompleta (pura), imperfecta (mixta) und perfecta oder realis ist, je nachdem die Uebereinkunft von keinem, von einem oder von beiden Theilen auszuführen begonnen ist. Eine besondere Unterart der simonia conventionalis ist die simonia confidentialis, die ihren Namen von einer bestimmten, confidentia genannten Art der Uebereinkunft trägt. Sie besteht nämlich darin, daß ein Beneficium einem Dritten auf eine canonisch zulässige Art verschafft wird, aber mit einem gewissen Vorbehalt, nämlich a. unter Reservation eines bestimmten Theiles der Einkünfte, b. unter der Bedingung, daß der Instituirte unter gewissen Umständen zu Gunsten einer bestimmten Person resigniren muß (simonia per accessum), c. in der Weise, daß jemand auf ein ihm übertragenes Beneficium vor der Besitzergreifung resignirt, unter der Bedingung spätern Rückfalles an ihn bei Vacanz des Beneficiums (simonia per ingressum), d. bei schon in Besitz befindlichem Beneficium durch Resignation unter Ausbedingung späterer Rückgabe des Beneficiums (simonia per regressum). — Als nicht simonistisch müssen solche Fälle gelten, bei denen ein zeitliches Gut nicht als Entgelt für das geistliche gegeben werden soll, sondern bei Gelegenheit der Ausübung einer geistlichen Function unter anderem Titel (z. B. titulo sustentationis bei Stolgebühren u. dgl.) dargeboten wird. In dieser Beziehung kommt es äußerlich viel auf die Gewohnheit, innerlich auf die Intention des Gebenden bezw. Empfangenden an; in manchen Fällen, die an sich zweifelhaft bleiben könnten, entscheiden positive Rechtsbestimmungen der Kirche (vgl. Lehmkuhl [s. u.] I, n. 396; Anal. eccl. IV [1896], 464 sq.).

II. Die Straffälligkeit der Simonie ist unter dem doppelten Gesichtspunkt der Sünde und des kirchlichen Verbrechens zu betrachten. Das Sündhafte derselben besteht in der Gleichwerthung des Zeitlichen und des Geistlichen, und sie ist deßhalb, weil darin ein großes Unrecht gegen Gott und das Göttliche liegt, als peccatum mortale zu bezeichnen. Dabei ist aber im Unterschied zur simonia juris divini (s. o.), die keine parvitas materiae zuläßt, die simonia juris ecclesiastici nur peccatum mortale ex genere non toto. — Insoweit die Simonie kirchliches Verbrechen ist, werden gewisse Fälle derselben mit kirchlichen Strafen geahndet. Unter diesem Gesichtspunkt kommt natürlich die nur innere Simonie (sim. mentalis) nicht in Betracht nach den allgemeinen Rechtsgrundsätzen. Aber auch für die simonia conventionalis pura und nach der richtigern Ansicht für die simonia convent. mixta setzt das gemeine Recht keine besonderen Strafen fest; nur gilt der Satz, daß alle simonistischen Handlungen, Erwerb u. dgl. rechtsungültig sind, und daß das für das Spirituale gegebene Temporale zurückgefordert werden kann, bezw. zurückgegeben werden muß. Kirchliche Strafen sind angedroht für die simonia realis und simonia confidentialis; dieselben sind theils ferendae, theils latae sententiae. Auf die ersteren, die nach der Art der je in Frage kommenden simonistischen Handlungsweise verschieden sind, braucht hier im Einzelnen nicht eingegangen zu werden; für letztere gilt jetzt die Bulle Apostolicae sedis moderationi (s. d. Art.) vom Jahre 1869, welche die dem Papst einfach reservirte Excommunication festsetzt (II, n. 8—10) für die reale Simonie in Beneficialsachen, deßgleichen für die confidentiale Simonie in solchen und für reale Simonie beim Eintritt in einen Orden; dieselbe Strafe trifft (ib. n. 11) diejenigen, welche mit Ablässen und geistlichen Gnaden Handel treiben und (ib. 12) diejenigen, welche aus dem Sammeln von Meßstipendien in der Weise unerlaubten Gewinn ziehen, daß sie dieselben für ein geringeres als das gegebene Stipendium celebriren lassen. Eine andere, besonders von Buchhändlern angewendete Praxis, aus dem Sammeln von Meßstipendien Gewinn zu ziehen, wurde durch Decret der C. Conc. vom 25. Mai 1893 mit der dem Bischofe reservirten Excommunication bedroht; über Geistliche ist in diesem Falle die dem Papste vorbehaltene Suspension verhängt (s. Anal. eccl. I [1893], 270 sq.; II [1894], 209 sqq.; IV [1896], 374 sqq.). (Vgl. aus der ausführlichen moraltheologischen und canonistischen Literatur beispielsweise Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 386 sqq.; Marc, Institutiones morales I, n. 584 sqq.; Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Simonia; Hinschius, Kirchenrecht V [1895], 161 ff. 703 ff. Ueber die Censuren auch Heiner, Die Censuren, Paderborn 1884, 196 ff.) [Permaneder (A. Esser).]

Simpert (Sintbert), 1. Bischof von Augsburg, s. Augsburg I, 1619 f.; 2. Bischof von Regensburg, s. Regensburg X, 904.

Simplex, s. Feste IV, 1393 f.

Simplician, der hl., Erzbischof von Mailand, s. Mailand VIII, 494.

Simplicius, der hl., Papst (468—483), ein Tiburtiner, wurde während seines Pontificates namentlich durch die monophysitischen Wirren im Orient in Anspruch genommen. Aus den ersten Jahren seiner Regierung ist nur bekannt, daß er die Bitte des byzantinischen Kaisers Leo, die im 28. Canon des Chalcedonense dem Patriarchen von Neu-Rom gewährten Rechte zu bestätigen, abschlägig beschied. Im J. 476 trat er bei dem Usurpator Basiliscus für den orthodoxen Erzbischof Timotheus Salophakiolus von Alexandrien ein, der von dem Monophysiten Timotheus Aelurus verdrängt worden war, und ermahnte die Priester

...Aebte zu Constantinopel sowie den dortigen ...bischof Acacius (s. d. Art. n. 5), an den Glau...bestimmungen des Concils von Chalcedon ...halten. Als Kaiser Zeno Basiliscus gestürzt ..., forderte Simplicius von ihm, Timotheus ...rus zu verbannen und Salophakiolus wieder ...setzen; auch verhängte er das Anathem ... die Häretiker Paul von Ephesus, Petrus ... (s. d. Art.) und Johannes von Apamea ... Da Salophakiolus früher aus Furcht vor ... Monophysiten den Namen Dioscurs (s. d. ...) in der Messe hatte recitiren lassen, erflehte ... erhielt er die Verzeihung des Papstes (478). ...ier trat auch gegen den neuen monophysiti... Widersacher von Salophakiolus, Petrus ...ngus (s. d. Art.), auf. Letzterem gelang es in... nach dem Tode seines orthodoxen Gegners ...) bei dem unzuverlässigen und ränkevollen ...cius und durch diesen beim Kaiser Zeno die ...erkennung als Patriarch von Alexandrien zu ...ingen; dagegen hielt Simplicius Petrus ...ragus' Verurtheilung aufrecht und forderte ...dlich vergebens) vom Kaiser und von Acacius ... Beseitigung des Häretikers (482). Mit der ...drängung des von den Katholiken Alexandriens ...wählten Patriarchen Johannes Talaja hielt er ...ch noch zurück, da der Kaiser denselben (wenn auch ... Unrecht) des Meineids beschuldigte. Wie auf ... Orient, hatte Simplicius das wachsame Auge ... auf den Occident gerichtet, um so mehr, als ...mals im Abendlande kein einziger katholischer ...st auf einem Throne saß, indem auch Italien ...ch in die Gewalt eines arianischen Fürsten ...Odoaker) gekommen war. Simplicius mußte ... einem Uebergriff des Bischofs Johannes ... Ravenna entgegentreten, der Mutina als ... Suffraganbisthum beanspruchte und deshalb ... Weihe des Bischofs Gregor vorgenommen ... Für Spanien ernannte der Papst den ...f Zeno von Sevilla zum apostolischen Vicar. ...plicius starb am 10. März 483; als Hei... wird er in der Kirche am 2. oder 3. März ...ert. (Vgl. Thiel, Epist. Rom. Pontif. I, ...nsb. 1868, 174 sqq.; Liber Pontif., ed. ...chesne I. 249 sqq.; Liberatus, Breviar. ... 16 sqq.; Evagrius, H. E. 3, 4 sqq.; Jaffé, ...g. Pontif. Rom. I, 2. ed., 77 sqq.; Hergen...er, Photius I, Regensburg 1867, 114 bis ...) [Schrödl.]

Simultaneum bezeichnet im neuern Staats...recht 1. im weitern Sinne die gleichzeitige ... gleichmäßige Berechtigung zweier oder mehrerer ...rchlichen Confessionen zur öffentlichen Ausübung ... Religion in demselben Territorium (simul...neum exercitium [publicum] religionis); ... im engern Sinne die Berechtigung derselben ... gleichmäßigen Benutzung von Gebäuden oder ...Oertlichkeiten (Kirchen, Kirchhöfen u. dgl.), welche ... kirchlichen Functionen bestimmt sind. Beide ...e von Simultaneum hängen in der Weise ... zusammen, daß die zweite in der ersten ihre Veranlassung und Wurzel hat; denn ohne ein simultaneum exercitium religionis in einem bestimmten Gebiete ist ein Simultangebrauch von kirchlichen Gebäuden u. s. w. nicht denkbar. Zur Würdigung des Simultaneums im weitern und im engern Sinne sollen die folgenden Gesichtspunkte dienen.

I. Das Simultaneum im weitern Sinne. 1. Die Einheit der Religion überhaupt, insbesondere aber die Einheit der wahren Religion in einem Staatsgebiet, ist nicht bloß vom religiös-kirchlichen, sondern auch vom socialpolitischen Standpunkte aus ein unschätzbares Gut, welches zu schützen die Staatsgewalt nicht bloß das Recht, sondern unter Umständen sogar die strenge Pflicht hat, soweit dieß ohne Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit im engern Sinne geschehen kann. Die Richtigkeit dieses Satzes ergibt sich hinsichtlich der wahren Religion nicht bloß a priori aus deren Natur und Wesen, infolgedessen sie unmöglich dem richtig verstandenen Staatsinteresse entgegengesetzt sein kann (vgl. Syllab. prop. 40), sondern ist auch von den hervorragendsten Staatsrechtslehrern und Staatsmännern ausdrücklich anerkannt. So bezeichnet Walter (Naturrecht u. Politik im Lichte der Gegenwart, 2. Aufl., Bonn 1871, 377, n. 496) die Einheit des Glaubens nicht bloß für die Kirche als „ein unerläßliches Erforderniß", sondern auch für den Staat als „im höchsten Grade wünschenswerth", „nicht bloß wegen seiner Beziehung zur Kirche, sondern auch aus rein politischen Gründen". „Es ist daher durch das Staatswohl gerechtfertigt, daß die Staatsgewalt in Vereinigung mit der Kirche Glaubensneuerungen möglichst zuvorkomme und im Keime zu unterdrücken bemüht sei." Dieselbe Anschauung liegt auch der Verurtheilung der Prop. 77 und 78 des Syllabus zu Grunde, nach welchen es in unserer Zeit nicht mehr nützlich sein soll, die katholische Religion als einzige Staatsreligion unter Ausschluß aller übrigen Culte festzuhalten; im Gegentheil sei es sogar eine löbliche Anordnung, wenn den in katholische Länder Einwandernden von vornherein die öffentliche Ausübung jeder Religion gesetzlich zugesichert werde. Von der diesen Irrthümern entgegengesetzten Ueberzeugung getragen, hielten sowohl die christlich gewordenen römischen Kaiser als die Herrscher in den späteren abendländischen Reichen es für eine ihrer ersten Pflichten, die von ihnen als wahr erkannte und deßhalb als Staatsreligion erklärte christkatholische Religion gegen unberufene Neuerer und unruhige Sectirer derart zu schützen, daß wohl eine private Religionsübung mehr oder minder geduldet, niemals aber die öffentliche Ausübung einer abweichenden Religion zugelassen wurde. Das simultaneum exercitium religionis publicum und der hierin wurzelnde Simultangebrauch kirchlicher Gebäude und Oertlichkeiten waren somit vor dem 16. Jahrhundert als Rechtszustand nicht bekannt.

2. Die religiös-politische Umwälzung des 16. Jahrhunderts verursachte in einzelnen Ländern des Abendlandes (England, Dänemark, Schweden, Norwegen) einen vollständigen Wechsel der Staatsreligion, in anderen, insbesonders im römischen Reiche deutscher Nation, die Gleichberechtigung zunächst der unmittelbaren Reichsstände hinsichtlich des exercitium publicum religionis und des sogen. Reformationsrechtes innerhalb ihres Territoriums. Diese Gleichberechtigung wurde bereits angebahnt im Passauer Vertrag von 1552, ausdrücklich anerkannt durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 (s. d. Art.) und endlich näher präcisirt und theilweise eingeschränkt durch die Bestimmungen des Westfälischen Friedens (s. d. Art.) von 1648 (I. P. O. Art. 5, § 31. 32; Art. 7, § 1 et 2). Hiernach sollte das bereits seit Langem geübte jus reformationis (s. d. Art. Reformationsrecht) der reichsunmittelbaren Stände wohl auch fortan noch gelten. Aber der Besitzstand des sogen. Normaljahres (1624; s. d. Art.) sollte insofern eine unüberschreitbare Schranke für dessen Ausübung bilden, als den Katholiken einerseits und den Anhängern der lutherisch-reformirten Confession andererseits die Religionsübung in dem Umfange, in welchem sie zu irgend einem Zeitpunkte des Normaljahres, sei es als öffentliche oder private, hergebracht war, von Seiten des etwa andersgläubigen Landesherrn auch in Zukunft ungekränkt sollte belassen werden; dagegen sollte hinsichtlich des Verhältnisses der Lutheraner und der Reformirten unter einander der zur Zeit des Friedensschlusses selbst bestehende Zustand maßgebend sein (I. P. O. Art. 7, § 1 et 2). Besonders wichtig, und als Hauptquelle für das Simultaneum im engern Sinne in Deutschland anzusehen, ist die weitere Bestimmung, daß hinsichtlich des Eigenthums an Gütern, Kirchengebäuden und Schulen der factische Besitzstand am 1. Januar 1624, als dem Normaltage, für die Zukunft auch rechtlich maßgebend sei.

II. Das Simultaneum im engern Sinne. 1. Die äußere Veranlassung zur Begründung des Simultaneums im engern Sinne waren die Einziehung von Kirchengütern durch die Protestanten nach dem Augsburger Religionsfrieden und deren theilweise Rückgabe an die Katholiken infolge der Gegenreformation und des Restitutionsedictes vom 6. März 1629; sodann die Verfügung einzelner Landesherren in ihren Territorien auf Grund des Reformationsrechtes zu Gunsten der Confession, welcher sie angehörten oder zu welcher sie übergegangen waren. Letzteres gab zu der theoretisch vielfach ventilirten und praktisch nicht unwichtigen Controverse Anlaß, ob der Landesherr bei einer Verschiedenheit seiner Confession von der seiner Unterthanen befugt sei, den Anhängern seiner Confession die freie Religionsübung über das Maß des Hausgottesdienstes hinaus zu gestatten, selbst dann, wenn diese im Normaljahre eine solche nicht besessen hatten (vgl. J. H. Boehmer, Jus ecclesiast. Protestantium I, 2. ed., Halae 1720, 64 sqq.; Joh. Chr. Majer, Deutsches geistliches Staatsrecht II, Lemgo 1773, 260; Pütter, Histor. Entwicklung der heutigen Staatsverfassung d. Deutschen Reiches II, 3. Aufl., Göttingen 1798, 226 ff., und Wiese, Handbuch des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts III, 2, Leipzig 1804, 104). Die Frage mußte, sollte das reichsgesetzlich anerkannte Reformationsrecht überhaupt eine Bedeutung haben, unbedingt bejaht werden, so lange es bei der bloßen Einräumung einer freien, öffentlichen, über das Maß des Normaljahres hinausgehenden Religionsübung (dem sogen. exercitium religionis innocuum) verblieb; sie mußte aber auf Grund der Reichsgesetze verneint werden, wenn mit Einräumung dieser weitergehenden Religionsübung auch die Zuweisung des Eigenthumsrechtes oder auch nur des Mitgebrauches an gottesdienstlichen Gebäuden oder Oertlichkeiten, welche auf Grund des Normaltages ausschließlich der andern Religionspartei zugehörten, verbunden sein sollte (das sog. exercitium religionis nocuum). Erst der Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803 entschied diese Streitfrage gesetzlich zu Gunsten des sogen. exercitium religionis innocuum, indem er in § 63 festsetzte: „Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigenthümlichen Kirchenguts, auch Schulfonds nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß der bürgerlichen Rechte zu gestatten."

2. Vom Standpunkte der katholischen Kirche aus ist der gemeinsame Gebrauch von Kirchengebäuden oder kirchlichen Oertlichkeiten mit Häretikern oder Schismatikern grundsätzlich unzulässig. Denn Kirchen und Kirchhöfe gehören nach der Lehre und dem Rechte der Kirche Christi zu den res sacrae. Ein gleichzeitiger und gleichmäßiger Gebrauch derselben mit Häretikern und Schismatikern ist daher schon eine communicatio in sacris im weitern Sinne und setzt der Gefahr einer communicatio in sacris im engern Sinne sowie der Gefahr einer Profanation des Allerheiligsten (des allerheiligsten Altarssacramentes wie der heiligen Messe) aus. Ferner ist der Simultangebrauch, ohne äußerste Noth zugelassen, nur zu geeignet, den Indifferentismus zu fördern; dieß ist auch ein Hauptgrund, warum die katholische Kirche hinsichtlich des Simultangebrauchs insbesondere von Kirchen gegenüber neuen in ihrem Schoße entstehenden Secten strenger verfahren muß, als gegenüber den älteren christlichen Religionsgesellschaften, welche sich im Laufe der Geschichte nicht bloß staatsrechtliche Anerkennung, sondern sogar staatsrechtliche Gleichstellung mit ihr errungen haben. Jene wollen der Mutterkirche

...r Eigenthum abtrotzen oder doch durch den ...ngebrauch an demselben ihre Berechtigung, auch ...ch katholisch zu sein, darthun. Ihnen auch nur das Geringste in dieser Beziehung freiwillig zu...gestehen, wäre eine thatsächliche Anerkennung ...er Gleichberechtigung (vgl. Breve Pius' IX. ... 1873 hinsichtlich der Altkatholiken im Archiv ... Kirchenr. XXIX, 434). Anders steht es ... dem Simultaneum zwischen den Katholiken ...d den Protestanten seit dem westfälischen Frie...sschlusse. Hier hat die staatliche Diplomatie ...e durch die Gewaltthaten der Protestanten seit ...em Augsburger Religionsfrieden bis zum Resti...tionsedict einerseits, und durch dieses Edict ...rd die an dasselbe sich anknüpfende katholische ...traction andererseits allerdings rechtlich fast un...klar gewordene Frage nach dem Eigenthums...rechte an Kirchengebäuden und kirchlichen Orten ...ewaltsam gelöst durch die Feststellung des „Nor...maljahres" (1. Januar 1624): der factische Besitz ...n diesem Tage sollte von nun an als Rechtstitel ...lten. Dieses Machtwort der beim westfälischen ...riedensschlusse betheiligten Fürsten zwang den ...atholiken wie den Protestanten den Simultan...gebrauch, besonders in den sogen. gemischten Orten, ...radezu auf, und wohl oder übel mußten sich beide Confessionen, um nicht Alles zu verlieren, dem ...geschaffenen reichsgesetzlichen Zustande gemäß ...richten suchen. Derselbe förderte nun ver...schiedenartige, oft recht sonderbare Verhältnisse zu ...age. An den einen Orten fiel das Gebrauchs...recht an einer und derselben ganzen Kirche den ...atholiken und Protestanten gleichmäßig zu in ...er Weise, daß jede Confession ihren besondern ...entlichen Gottesdienst zu verschiedenen Stunden ...s Tages (z. B. die Katholiken von 5—9 Uhr ...ormittags und von 2—3 Uhr Nachmittags, die ...rotestanten von 9 Uhr Vormittags und von ...Uhr Nachmittags an) halten durfte. An anderen ...rten wurde das Chor oder das sogen. Presby...terium den Katholiken zur ausschließlichen Be...nutzung überlassen, während den Protestanten der ...ndere Theil der Kirche verblieb. Hie und da ...urde dann im Laufe der Zeit das Presbyterium ...rch eine hohe, bis zum Gewölbeansatz reichende ...auer vom Schiffe abgetrennt, wie dieß z. B. ...n ehrwürdigen ehemaligen Dome zu Wetzlar ...e im J. 1862 der Fall war. Liegt übrigens ...ne solche Abtrennung, sei es des Presbyteriums ...der einer Kapelle vor, so kann von einem Simul...taneum im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede ...n. An manchen Orten, wo eine der beiden ...esetzlich anerkannten Confessionen außer ...estand und wegen der geringen Anzahl ihrer ...itglieder auch außer Stande war, sich eigene ...irchen und Kirchhöfe zu beschaffen, wurde den...selben öfters von der herrschenden Mehrheit, sei ...s vertragsmäßig oder auf Ruf und Widerruf (precario modo), ein Mitgebrauch eingeräumt, ...ese letzterer häufig insbesondere durch die Bei...ziehung der Minderheit zur Deckung der Kirchenbaulast im Laufe der Zeit zu einem völligen Rechte auswuchs. Endlich verordnete an manchen Orten die Staatsgewalt infolge der „Aufklärung" des vorigen Jahrhunderts und des im öffentlichen Leben sich geltend machenden Indifferentismus für die ältere, bisher im ungestörten Besitze und Rechte befindliche Confession zwangsweise einen solchen Simultangebrauch. Im ausgedehntesten Maße geschah dieß hinsichtlich der Kirchhöfe (s. d. Art. VII, 721 ff.); man betrachtete dieselben, ohne Rücksicht auf ihren religiösen Charakter, nur noch als die allgemeinen Begräbnißstätten, in welchen jeder der politischen Gemeinde Angehörige beigesetzt werden sollte.

Die Ausgestaltung des Simultaneums spiegelt sich in der staatlichen Gesetzgebung gegen das Ende des vorigen und zu Anfang unseres Jahrhunderts, und zwar zunächst im Preußischen Landrecht (II, 11, §§ 309—317 incl.) und in den hiermit der Hauptsache nach übereinstimmenden Normen des sogen. bayrischen Religionsedictes (II. Beilage zur Verf.-Urkunde §§ 90—100 nebst § 103). Die historisch hergebrachten Simultanverhältnisse werden durch diese, im Allgemeinen (außer bezüglich der Friedhöfe) dem Rechte und der Billigkeit entsprechenden Bestimmungen anerkannt und zur Vermeidung von Streitigkeiten genauer zu regeln gesucht. Die Beseitigung des Simultaneums wird erleichtert, dessen Neubegründung erschwert (vgl. § 95 des bayr. Religionsedictes und II, 11, § 315 des Preuß. Landrechts), wenn auch nicht ausdrücklich verboten, wie dieß durch das badische (Constitutionsedict vom 14. Mai 1807, § 10), elsaß-lothringische und französische (Organ. art. 46: Le même temple ne pourra être consacré qu'à un même culte) Recht geschieht.

3. Zur Beurtheilung des Simultaneums seitens der katholischen Kirche gilt der Grundsatz: Ein katholisches Kirchengebäude darf niemals freiwillig von katholischen Kirchenbehörden und Organen nichtkatholischen Christen, seien dieselben Häretiker oder Schismatiker, zum Gebrauch für ihren Gottesdienst eingeräumt werden. Die Mitbenutzung von Kirchen, welche von Häretikern oder Schismatikern zur Abhaltung ihres besondern Gottesdienstes gebraucht werden, ist, auch wenn dieselben ehemals katholische Kirchen waren, für die Katholiken nur im Nothfalle zur Vermeidung eines größern Uebels zulässig (wenn z. B. sonst jeder katholische Gottesdienst ausfallen müßte, oder, wie bei den Kirchhöfen, infolge der Zwangsanordnung der Staatsgewalt), aber auch dann nur, wenn hierbei die communicatio in sacris im eigentlichen Sinne vermieden wird, und die nächste Gefahr der Förderung des Indifferentismus ausgeschlossen ist. Letzteres trifft zu beim historisch hergebrachten Simultaneum der Katholiken und Protestanten, nicht aber bei dem von den sogen. Altkatholiken beanspruchten. Deßhalb war es ganz den kirchlichen Rechtsgrundsätzen entsprechend und

nicht, wie Hinschius (Kirchenrecht IV [1888], 373 ff.) darzuthun sucht, inconsequent bloß aus Opportunitätsrücksichten hervorgegangen, wenn Pius IX. in seiner oben erwähnten Instruction vom 13. März 1873 an den Nuntius in München verordnet, die den Neuhäretikern von der weltlichen Gewalt etwa zugewiesenen Kirchen, wenn deren Herausgabe trotz aller zweckmäßig angewandten Reclamationen und Rechtsmittel nicht erreicht werden könne, seien von den Bischöfen für die Katholiken zu interdiciren. Allerdings liegt in der Abhaltung eines häretischen oder schismatischen Gottesdienstes in einer katholischen Kirche nach der constanten kirchlichen Rechtsanschauung weder eine pollutio noch eine execratio derselben im strengen kirchenrechtlichen Sinne. Daher treten auch die an diese Acte geknüpften Rechtsfolgen (Einstellung des Gottesdienstes u. s. w.) infolge der Abhaltung von häretischen oder schismatischen Gottesdiensten nicht ipso jure ein, und es ist auch eine neue Consecration oder feierliche Reconciliation einer solchen Kirche oder eines von einem häretischen oder schismatischen Priester benutzten Altares nicht nöthig (c. 2, X 1, 16). Aber die oben erwähnten Gründe rechtfertigen vollkommen die vom zuständigen Kirchenobern zu verfügende Einstellung des Gottesdienstes für die Katholiken.

4. Die Frage nach dem Rechtssubject des Simultan-Gebrauchsrechts, bezw. nach dem rechtlichen Träger desselben, dürfte wohl am besten zu Gunsten „der localen kirchlichen Stiftung als juristische Person gedacht" zu entscheiden sein (vgl. Hinschius IV, 369), woraus sich dann von selbst ergibt, daß deren sonstiger rechtlicher Vertreter (also bei den Katholiken zunächst der Seelsorgsvorstand der simultan berechtigten Gemeinde, dann der Bischof) auch die aus dem Simultaneum sich ergebenden Berechtigungen zu wahren befugt und verpflichtet ist. (Vgl. im Allgemeinen die deutschen Kirchenrechtshandbücher, insbesondere Hinschius, Kirchenrecht IV, 358 ff. Die Literatur, welche die Principien hinsichtlich des Simultaneums grundsätzlich erörtert, ist recht spärlich; zahlreicher sind die Schriften, welche von concreten Streitfragen ausgehend auch das Principielle in ihren Bereich ziehen. Dahin gehören Hirschel, Die rechtlichen Verhältnisse bezüglich der Simultankirchen, im Archiv f. kath. Kirchenrecht XLVI [1881], 329 ff.; Derf., Das kirchliche Verbot für Katholiken bezüglich des Mitgebrauchs der den sogen. Altkatholiken zur Benutzung eingeräumten Kirchen, im „Katholik" 1875, I, 362 ff. und separat, Mainz 1875; Reusch, Das Verfahren deutscher Bischöfe bezüglich der den Altkatholiken zum Mitgebrauch eingeräumten Kirchen, Bonn 1875, und Anti-Reusch oder juristisches Urtheil u. s. w., Regensburg 1875. Zum Simultaneum im weitern Sinne vgl. v. d. Aurach, Die kirchlichen Simultanverhältnisse in der Pfalz am Rhein, Mannheim 1866; Hartung-Engelhardt, Das kirchl. Recht der Protestanten im vormaligen Herzogthum Sulzbach, Erlangen 1872; K. Köhler, Kirchenrecht der evangelischen Kirche d. Großherzogthums Hessen, Darmstadt 1884; G. Neckermann, Gesch. d. Simultaneum religionis exercitium im vormaligen Herzogthum Sulzbach, Regensburg 1897.) [Diendorfer.]

Sin (סִין, LXX irrthümlich Σάϊς und Συήνη), im A. T. Ortsname, 1. wegen der Grundbedeutung „Koth" gleichbedeutend und gleichwerthig mit Pelusium (abgeleitet von πηλός) „die Kothstadt", eine alte Stadt im nördlichen Aegypten, an der östlichsten, nach ihr benannten Nilmündung (Ez. 30, 15. 16), mitten in Sümpfen, denen sie ihren Namen verdankte (Strabo 16, 2, 33). Als Schlüssel des Landes war sie stark befestigt, ward deßwegen oft belagert und sah große Schlachten in ihrer Nähe (Herod. 2, 141; 3, 10). Die Trümmer der Stadt heißen jetzt Tineh und sind noch nicht näher untersucht. (Vgl. Wiedemann, Gesch. von Alt-Aegypten, Calw 1891, 195.) — 2. der Wüstenstrich zwischen Elim und Raphidim oder den Sinai, „Wüste (von) Sin" (Ex. 16, 1; 17, 1. Num. 33, 11 f.; LXX Σίν), so genannt wahrscheinlich nach der Mondgottheit Sin. — 3. (מִדְבַּר צִן) eine Wüste an der Südostgrenze von Canaan, in welcher Cades lag, die Fortsetzung der Wüste Paran. Sie heißt bei den LXX Σίν und Σινά, Num. 34, 4 aber Σεννάκ, Ἐννάκ (in der Vulg. Senna). [Kaulen.]

Sina, in der heiligen Schrift 1. (צִן) die im vorhergehenden Art. unter 3 genannte Wüste (Jos. 15, 3). — 2. ungenau für Sinai (Judith 5, 14. Ps. 67, 18. Eccli. 48, 7. Apg. 7, 30. 38. Gal. 4, 24. 25). [Kaulen.]

Sinai (סִינַי, Σινᾶ), im A. T. Name des Berges, auf welchem das mosaische Gesetz gegeben wurde. Er hatte diesen Namen wahrscheinlich von den heidnischen Bewohnern der Gegend erhalten, welche daselbst den Mondgott Sin verehrten (Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch. XIX [1865], 244); sonst ward er, als der bedeutendste Berg seiner Umgebung (Jos. Antt. 2, 12, 1), vorzugsweise Horeb („der dürre Berg") genannt, wie man die gesammte zugehörige Bergmasse nannte. Von jeher ist diese in der plutonischen Gebirgsbildung erblickt worden, welche den Süden der Halbinsel zwischen den Golfen von Suez und von Akaba ausfüllt. Diese besteht aus drei mächtigen, von Nordwest nach Südost laufenden Gebirgsstöcken, an welche sich im Norden die hochgelegene Ebene von Rahah schließt, und Reisende wie Exegeten haben vorzugsweise hier nach der Höhe gesucht, auf welche die verschiedenen topographischen Angaben in der heiligen Schrift passen. In den älteren christlichen Jahrhunderten war man anderer Meinung und hielt, weil man dort befindliche Inschriften als israelitische aus der Wüstenzeit ansah, den weiter westlich gelegenen Serbal für den Gesetzesberg; eine Ansicht, für welche sich in neuerer Zeit noch Lepsius und Ebers

s. u.) ausgesprochen haben. Sonst ist man jetzt einstimmig der Ueberzeugung, daß der biblische Sinai in dem mittlern von den oben genannten Bergstöcken zu suchen ist, besonders auch, weil er direct an die sandige Ebene er-Rahah stößt, in der man die Sinaiwüste (Ex. 19, 1) zu suchen hat. Dieser Bergrücken steigt zu zwei gewaltigen Bergspitzen auf: zu einem nördlichen von fast 2300 m Höhe, welcher von den Arabern Ras es Sufsafeh, von den Christen Horeb genannt wird, und einem südlichen über 2200 m hohen, welcher Dschebel Musa, „Mosesberg" heißt. Von diesen beiden hat Robinson (s. u.) den erstern als den traditionellen Gesetzesberg angesehen, während die Mehrzahl der Exegeten sich für die zweite Höhe entscheidet, welche nach Süden mit einer fast senkrechten Wand abstürzt und so die Ex. 19, 12 f. erwähnte Beschaffenheit besitzt. Weil nun dieser Berg durch die Gottesoffenbarung der Gesetzgebung geheiligt worden, nennt ihn Moses stets Horeb (Ex. 3, 1) den Berg Gottes. In den nachmosaischen Zeiten des Alten Testamentes wird der Sinai noch einige Male poetisch verherrlicht oder erwähnt (Richt. 5, 5. Ps. 67, 9. 2 Esdr. 9, 13); in die Geschichte tritt er nur ein, da Elias in der Kraft einer wunderbaren Speise zu seiner Läuterung 40 Tage und Nächte durch die Wüste wandert, bis er zum Horeb gelangt, den er zu andern Zwecke viel eher hätte erreichen können. Die Sage verlegt auf den Sinai das Grab der hl. Katharina, deren heiliger Leib dorthin von den Engeln getragen worden sein soll (s. d. Art. Katharina VII, 338). Seitdem die Stätten der Offenbarung Zielpunkte frommer und gelehrter Pilger geworden sind, ist auch der Sinai unzählige Male von Abend- und Morgenländern besucht worden (s. d. Art. Reisewerke). Dabei ist namentlich das von griechischen Mönchen bewohnte, festungsartige und gastfreie Katharinenkloster, welches in einer Schlucht westlich vom eigentlichen Sinai liegt, seiner alten, vernachlässigten Büchersammlung wegen berühmt geworden; Tischendorf fand dort die uralte griechische Bibelhandschrift, welche seitdem aller Welt als Codex Sinaiticus bekannt geworden ist (s. d. Art. Bibelhandschriften II, 675); in neuerer Zeit entdeckten englische Reisende daselbst das alte syrische Evangelium, von welchem im Art. Peschittho IX, 1826, und bei Bleek, Einleitung, 4. Aufl., 127 die Rede ist. Vgl. Léon de Laborde, Comment. géogr. sur l'Exode et les Nombres, Paris et Leipzig 1841; Robinson und Smith, Palästina und die damit angrenzenden Länder I, Halle 1841, 176; Schubert, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai, Berlin 1845; Fraas, Aus dem Orient, Stuttgart 1867, 5 ff.; Palmer, Der Schauplatz der 40jährigen Wanderung Israels, Gotha 1876; Baedeker, Durch Gosen zum Sinai, 2. Aufl., Leipzig 1881.) [Kaulen.]

Sinaita, Beiname mehrerer Mönche des Sinaiklosters, insbesondere des hl. Anastasius (s. d. Art. I, 792) und des hl. Johannes Climacus (s. d. Art.).

Sindon (ἡ σινδών) bezeichnet bei den Synoptikern (Matth. 27, 59. Marc. 15, 46. Luc. 23, 53) insbesondere das Linnen (τὰ ὀθόνια, linteamina, Joh. 19, 40; 20, 7), in welches der Leichnam des Herrn gehüllt und in dem er im Grabe beigesetzt wurde (bei Marc. 14, 51 ist σινδών ein leichtes Gewand). Da in der Liturgie der Altar und seine Ausstattung von Alters her symbolisch auf das Leiden des Herrn bezogen wurden, so galt das Altartuch, speciell das Corporale, als Nachbild des Leichentuches (illa sindon, quae sub divinorum donorum ministerio expansa est, Josephi Arimathensis est ministerium; S. Isidor. Pelus. Ep. 1, 123, bei Migne, PP. gr. LXXVIII, 293; vgl. G. Durandus, Rationale div. off. 4, 29, 4); selbst der Name „Sindon" ging im Ordo Romanus II, n. 9 auf das Altartuch über und hat sich in der ambrosianischen Liturgie insofern erhalten, als das der Secret des römischen Missals entsprechende Gebet oratio supra sindonem genannt wird (Acta Eccles. Mediol., Mediol. 1599, 743). Das Leichentuch des Herrn (S. Sindon, la s. sindone, le s. suaire), eine der Passionsreliquien, schenkte im Anfang des 12. Jahrhunderts der Großmeister der Johanniter dem Grafen von Savoyen, Amadeus; es kam 1253 nach Burgund und 1353 nach Chambery. Im J. 1578 brachte man es nach Turin, um dessen Verehrung dem hl. Karl Borromäus zu erleichtern, und dort verblieb es sodann; seit 1694 ist es in einer ihm zu Ehren erbauten Kirche beigesetzt. Die letzte feierliche Ausstellung fand 1868 gelegentlich der Hochzeit des Kronprinzen Humbert statt. Seit 1506 wird das Fest vom heiligen Grabtuche in Chambery am 4. Mai begangen; im Bereiche des Königreiches Sardinien (in tota Regis Sabaudiae ditione) hat das Fest seit etwa 60 Jahren den Rang eines duplex 1. classis mit Octav. Unter den Passionsofficien (s. d. Art.) ist dem des Leichentuches der Freitag der zweiten Fastenwoche zugewiesen. (Vgl. Benedictus XIV., De serv. Dei beatif. etc. 4, 2, 31, 17, und über das Turiner und andere Grabtücher des Herrn Ch. Rohault de Fleury, Mémoire sur les instruments de la Passion, Paris 1870, 225—244.) [K. Schrod.]

Sinear, s. Sennaar.

Sinecuren (vom lat. sine cura) heißen solche Pfründen, mit denen gar keine Obliegenheit oder geistliche Function verbunden ist, also Beneficien, an denen entgegen dem Grundsatz c. 15 in VI 1, 3 kein officium haftet. Nicht zu verwechseln sind die Sinecuren mit den beneficia sine cura oder incurata, die gewöhnlich beneficia simplicia genannt werden (s. d. Art. Kirchenamt VII, 516). Eigentliche Sinecuren sind dem Geiste der kirchlichen Gesetze durchaus zuwider; doch fanden sich dergleichen früher z. B. an Stiften infolge von Wahlcapitulationen oder auch durch Cumulation

mußte für Noe ein Mittel gefunden werden, durch welches er von demſelben ausgenommen werden konnte. Da nun die Strafe durch eine Flut herbeigeführt werden ſollte, ſo konnte jenes Mittel kein anderes ſein als ein wohlverpichter, von oben erhellter Holzbau, der ſich mit ſeinem geſammten Inhalte über dem Waſſer erhalten mußte. Nach Gottes Anweiſung ward ein ſolcher Holzbau, die wegen ihrer Kaſtengeſtalt ſo genannte Arche (ſ. d. Art. Noe IX, 420 f.), von Noe gehorſam hergeſtellt; wir dürfen annehmen, daß darüber die 120 Jahre verſtrichen, welche als Gnadenfriſt gegeben waren. Durch dieſe Vorbereitungen ward Noe für das mitlebende Geſchlecht ein „Prediger der Gerechtigkeit" (2 Petr. 2, 5); freilich erfahren wir vom Heiland, daß dieſe Predigt ohne Wirkung blieb, und daß Noe's Zeitgenoſſen „aßen und tranken und heirateten, bis die Flut kam und alle hinwegraffte" (Luc. 17, 27). Als nämlich die Zeit der Langmuth verſtrichen war, brach die Flut auf zwei Wegen herein. Die heilige Schrift bezeichnet dieſelben dahin, daß „alle Quellen des großen Oceans aufgeriſſen und die Schleuſen des Himmels geöffnet wurden". Eine Ueberſchwemmung entſtand alſo dadurch, daß vom Meere her ſich Waſſermaſſen über das trockene Land ergoſſen, und daß ein wolkenbruchartiger Regen, welcher nach 7, 12 ſechs Wochen lang unaufhörlich dauerte, vom Himmel niederſtrömte. So ſtieg und ſtieg auf Erden das Waſſer, auf welchem die Arche ſchwamm, und erreichte endlich eine Höhe, welche über die höchſten Bergſpitzen hinausging. Auf dieſem Stande blieb das Waſſer ganze 150 Tage, ſo daß alles Lebende, das nicht im Waſſer ſeine Exiſtenz fortſetzen konnte oder nicht in der Arche geborgen war, zu Grunde gehen mußte. Dieſes entſetzliche Gottesgericht diente indeß nicht bloß der Gerechtigkeit, ſondern auch der Barmherzigkeit Gottes; denn Angeſichts des unausweichbaren Unterganges bekehrten ſich noch Manche, welche vorher in frivolem Unglauben verharrt waren, und erlangten durch die Buße, daß ſie der Erlöſung Jeſu theilhaftig wurden (1 Petr. 3, 20). Als endlich die Erde, wie in einer großen Taufe, von den Greueln der Sünde geſäubert war, ließ Gott die natürlichen Kräfte wieder zur Geltung kommen, durch welche das Aufhören der Flut bewirkt wurde. Beim Sinken des Waſſers ſaß die Arche „auf den Gebirgen Armeniens", alſo, wenn naturgemäß die höchſte Bergſpitze derſelben gedacht wird, auf dem großen Ararat auf, und von dort aus nahm das neue Leben auf Erden, das menſchliche wie das thieriſche, ſeinen Anfang. Freilich dauerte es noch mehr als ein halbes Jahr, bis die Erde wieder bewohnbar war; dann aber ergoß der Strom der in der Arche geretteten Lebeweſen ſich allmälig über alle Continente, aus welchen nach der Flut das Feſtland der Erde beſtand; denn über dieſe Erſtlinge einer neuen Welt auf Erden erging dasſelbe göttliche Segenswort wie am Schöpfungstage: „Wachſet und mehret euch auf der Erde!" (8, 17.) Daß die aus der Flut gerettete Menſchheit ebenſo wie die untergegangene ihr Daſein verwirken werde, blieb nach den Geſinnungen, welche ſie an den Tag legte, nicht zu befürchten; denn ihre erſte That auf Erden war die Ausübung der Gottesverehrung, durch welche ſie ſich das Wohlgefallen Gottes erwarb (8, 20. 21). Dafür erhielt ſie den Segen Gottes, und der Herr ſchloß einen Bund mit ihr, wodurch er die Gewähr gab, daß keine neue allgemeine Flut über die Erde kommen werde. Als Zeichen dieſes Bundes ward der neuen Welt der Regenbogen gegeben (9, 11—17). Inſofern dieſer ein nothwendiges Ergebniß derjenigen phyſikaliſchen Verhältniſſe iſt, welche jetzt auf Erden herrſchen, kann dieſe Zuſage Gottes nicht anders verſtanden werden, als daß die jetzigen Zuſtände auf Erden immerfort beſtehen ſollen, und daß eine neue Sintflut durch die natürlichen Verhältniſſe auf Erden unmöglich bleibt.

Bei dieſer Darlegung iſt als Vorausſetzung der oberſte Grundſatz der Exegeſe feſtgehalten, wonach die Worte der heiligen Schrift in ihrem eigentlichen oder gewöhnlichen Sinne verſtanden werden müſſen. Die Univerſalität der Flut, welche nach dieſem Grundſatz unzweifelhaft anzunehmen iſt, wollen freilich manche neueren Erklärer nicht zugeben, weil die hierauf zielenden Ausdrücke im Geiſte der orientaliſchen Anſchauung als hyperboliſche aufzufaſſen ſeien und die Allgemeinheit als eine relative betrachtet werden müſſe. Hierfür wird kein anderer Grund angegeben als die Analogie ähnlicher Ausdrücke in der heiligen Schrift, namentlich Gen. 41, 57. Deut. 2, 25. Apg. 2, 5, an welchen Stellen eine völlige Allgemeinheit nicht angenommen werden dürfe. Der „Sprachgebrauch der heiligen Schrift" würde an ſich keine Inſtanz bilden, da vielmehr nur der moſaiſche Sprachgebrauch in Betracht kommen dürfte; indeſſen da auch zwei Stellen aus dem Pentateuch herangezogen werden, und da der Ausdruck der ſpäteren bibliſchen Bücher vielfach durch den der früheren beeinflußt iſt, muß man den Einwand ſchon gelten laſſen. Allein ganz gewiß iſt an den fraglichen Stellen eine diſtributive Vollſtändigkeit, wie ſie ſonſt durch „jeder" bezeichnet wird, nicht in's Auge gefaßt; dieß wird durch eine Bedingung verhindert, welche ſo ſelbſtverſtändlich iſt, daß ſie nicht ausgedrückt zu werden braucht. Wenn Gen. 41, 57 geſagt wird, daß „alle Lande nach Aegypten kamen", ſo liegt in der Natur der Sache die Beſchränkung auf diejenigen Lande, denen Aegypten bekannt und zugänglich war. Ebenſo iſt zu Apg. 2, 5 die Bemerkung von Reuſch (Bibel und Natur [ſ. u.] 290), er kenne keinen Exegeten, der annähme, es ſeien auch Chineſen und Neuſeeländer dort geweſen, nicht zutreffend, weil nur an Völker gedacht werden darf, bei welchen ſich Juden wirklich aufhielten. Eine ſolche Beſchränkung oder Bedingung iſt bei allen ähnlichen Stellen vorauszuſetzen; an der Stelle

nach dem in Nr. 3 und 4 Gesagten als nicht sündlich oder als sündhaft anzusehen. [Kirschkamp.]

Sintflut (Gesammtflut) ist die jetzt wieder übliche gewordene Form für das lange im Sprachgebrauch allgemein gewesene Wort Sündflut, welches sich aus dem altdeutschen sinvluot und dem mitteldeutschen sintfluot, sindflut herausgebildet hatte. Das Wort ist zur stehenden Bezeichnung für die allgemeine Ueberschwemmung geworden, welche zur Zeit des Patriarchen Noe die Erde betroffen hat. Unsere Kenntniß dieses Ereignisses entspringt aus keiner andern Quelle als aus dem Bericht der Genesis 6, 9 bis 9, 17; denn die Meinung, es bestehe bei der gesammten Menschheit auf Erden eine Tradition über den betreffenden Vorgang, hat sich als ebenso irrig erwiesen, wie die Behauptung, die Geologie werde durch ihre Erfahrungen zur Annahme einer einzigen allgemeinen Ueberschwemmung auf Erden genöthigt. Erstere Ansicht ist längst durch Erweiterung unserer ethnologischen Kenntnisse beseitigt, indem nicht nur bei vielen Völkern die angebliche Tradition sich an locale Ueberschwemmungen anknüpft, sondern auch Völker genug bekannt geworden sind, welche keine Flutsage besitzen. Bei der letztern Angabe ist der Umstand irreführend gewesen, daß die Sintflut in der Vulgata diluvium genannt wird, und daß auch die heutige geologische Wissenschaft eine jüngere Periode der Erdbildung Diluvium nennt, während doch jene darunter eine innerhalb eines Jahres verlaufene Katastrophe, diese einen vorläufig noch unmeßbaren Zeitabschnitt versteht. Alles also, was man über die Sintflut wissen kann, beruht auf der richtigen Exegese des betreffenden mosaischen Abschnittes, zu dem noch einzelne Stellen des Neuen Testamentes hinzunehmen sind. Es ist glaublich, was Manche annehmen, daß dieser Bericht ein selbständiges älteres Schriftstück ist, welches Moses in seine eigene Geschichtserzählung eingefügt hat; nur muß dabei festgehalten werden, daß dem wunderbar pragmatischen Zusammenhang der Genesis damit kein Eintrag geschieht. Durchaus pragmatisch ist auch die Einfügung selbst geschehen, indem der einfachen Erzählung vom Hergange der allgemeinen Flut ein Abschnitt (6, 1—8) voraufgeschickt wird, der die innern Ursachen der Katastrophe aufdeckt. Als solche wird zunächst angegeben, daß die gesammte Menschheit (בָּשָׂר collectivisch 6, 1), deren Geschichte in der Genesis bis zu 11, 9 verfolgt wird, vom Ziel ihres Daseins abgewichen war. Bis dahin war ein Theil derselben vor dieser Verirrung bewahrt geblieben, weil eine strenge Scheidung zwischen den Gottesfürchtigen (den „Gottessöhnen") und den Gottlosen (den „Menschentöchtern") bestanden hatte. Bei der fortschreitenden Vermehrung der Menschen war die trennende Scheidewand vor der steigenden Sinnenlust gefallen, und die „gemischten Ehen" zwischen beiden Menschenhälften hatten zur Folge, daß „der Mensch Fleisch geworden" (6, 3), d. h. daß durch ungezügelte Sinnlichkeit das thierische Element in ihm über alle geistigen, auf das Ewige gerichteten Bestrebungen die Oberhand gewonnen hatte. Was aber für später als stets wiederkehrende Erfahrung feststeht, das zeigte sich auch schon damals: mit der Wollust verband sich Grausamkeit und Gewaltthätigkeit, und wie der Sinn für das Geistige und Ewige schwand, so erstarkte der Eigenwille, der sich über Recht und Ordnung hinwegsetzte. Damals gingen aus jenen verwerflichen Verbindungen die Recken hervor, welche auch im Andenken späterer Geschlechter wegen ihrer Gewaltthätigkeiten fortlebten. Daß die LXX und die Vulgata diese נְפִלִים Giganten (s. d. Art.) nennen, verschiebt den Begriff für die Leser; denn nicht in riesenhafter Körpergröße (welche übrigens keineswegs auszuschließen ist), sondern in roher, auf die eigene Kraft trotzender Willkür muß das Unterscheidende dieser Recken gesucht werden. Riesenhaft wurden sie erst in den Sagen der alten Völker, in welchen eine unklare Erinnerung an sie fortlebt. So war nach zwei Richtungen hin das Menschengeschlecht von der ursprünglichen Idee Gottes abgewichen und hatte damit das Recht seines Bestehens verwirkt. Dieß drückt die heilige Schrift so aus, daß Gott „bereute, den Menschen geschaffen zu haben". Der entsetzliche Thatbestand auf Erden, durch welchen der Zweck der Schöpfung theilweise vereitelt war, forderte Gottes Gerechtigkeit in solchem Maße heraus, daß auch die Liebe, welche Gott zu seinen Geschöpfen trägt (6, 6), den Rathschluß nicht aufhalten konnte, den Menschen sammt allem, was um seinetwillen geschaffen worden, wieder zu vertilgen. Da aber Gottes Strafurtheile stets hypothetisch sind und durch die Buße des Schuldigen umgewandelt werden können, hatte Gottes Barmherzigkeit von vornherein eine Frist von 120 Jahren in Aussicht genommen, während welcher das Verderben hätte abgewendet werden können. Auch gab es von der Allgemeinheit der sittlichen Verkommenheit Eine Ausnahme. Noe (s. d. Art.) hatte nicht, wie die übrigen Menschen, Gottes Gerechtigkeit herausgefordert, sondern „Gnade bei Gott gefunden" (6, 8), und so war nicht bloß er von dem Gerichte Gottes ausgeschlossen, sondern auch derjenige Theil der Schöpfung, welcher mit seinem Bestehen verwachsen erschien. Damit ist für den Verlauf der Erzählung schon eine Aussicht eröffnet: wendet die Buße nicht die Strafe ab, so muß die ganze irdische Welt außer Noe und dem zu ihm gehörigen Theil zu Grunde gehen.

Die heilige Geschichte läßt keinen Zweifel darüber, daß die Bedingung, unter welcher das Strafgericht verhütet werden konnte, nicht in Erfüllung gegangen ist. Wir dürfen uns darüber nicht wundern, wenn wir erfahren, daß auf der ganzen Erde unnatürliche Fleischessünde einheimisch geworden war, und daß darum edlere Regungen und Gesinnungen fern gehalten wurden (6, 11. 12). War also das Verderben nicht mehr abzuwenden, so

mußte für Noe ein Mittel gefunden werden, durch welches er von demselben ausgenommen werden konnte. Da nun die Strafe durch eine Flut herbeigeführt werden sollte, so konnte jenes Mittel kein anderes sein als ein wohlverpichter, von oben erhellter Holzbau, der sich mit seinem gesammten Inhalte über dem Wasser erhalten mußte. Nach Gottes Anweisung ward ein solcher Holzbau, die wegen ihrer Kastengestalt so genannte Arche (s. d. Art. Noe IX, 420 f.), von Noe gehorsam hergestellt; wir dürfen annehmen, daß darüber die 120 Jahre verstrichen, welche als Gnadenfrist gegeben waren. Durch diese Vorbereitungen ward Noe für das mitlebende Geschlecht ein „Prediger der Gerechtigkeit" (2 Petr. 2, 5); freilich erfahren wir vom Heiland, daß diese Predigt ohne Wirkung blieb, und daß Noe's Zeitgenossen „aßen und tranken und heirateten, bis die Flut kam und alle hinwegraffte" (Luc. 17, 27). Als nämlich die Zeit der Langmuth verstrichen war, brach die Flut auf zwei Wegen herein. Die heilige Schrift bezeichnet dieselben dahin, daß „alle Quellen des großen Oceans aufgerissen und die Schleusen des Himmels geöffnet wurden". Eine Ueberschwemmung entstand also dadurch, daß vom Meere her sich Wassermassen über das trockene Land ergossen, und daß ein wolkenbruchartiger Regen, welcher nach 7, 12 sechs Wochen lang unaufhörlich dauerte, vom Himmel niederströmte. So stieg und stieg auf Erden das Wasser, auf welchem die Arche schwamm, und erreichte endlich eine Höhe, welche über die höchsten Bergspitzen hinausging. Auf diesem Stande blieb das Wasser ganze 150 Tage, so daß alles Lebende, das nicht im Wasser seine Existenz fortsetzen konnte oder nicht in der Arche geborgen war, zu Grunde gehen mußte. Dieses entsetzliche Gottesgericht diente indeß nicht bloß der Gerechtigkeit, sondern auch der Barmherzigkeit Gottes; denn Angesichts des unausweichbaren Unterganges bekehrten sich noch Manche, welche vorher in frivolem Unglauben verharrt waren, und erlangten durch die Buße, daß sie der Erlösung Jesu theilhaftig wurden (1 Petr. 3, 20). Als endlich die Erde, wie in einer großen Taufe, von den Greueln der Sünde gesäubert war, ließ Gott die natürlichen Kräfte wieder zur Geltung kommen, durch welche das Aufhören der Flut bewirkt wurde. Beim Sinken des Wassers saß die Arche „auf den Gebirgen Armeniens", also, wenn naturgemäß die höchste Bergspitze derselben gedacht wird, auf dem großen Ararat auf, und von dort aus nahm das neue Leben auf Erden, das menschliche wie das thierische, seinen Anfang. Freilich dauerte es noch mehr als ein halbes Jahr, bis die Erde wieder bewohnbar war; dann aber ergoß der Strom der in der Arche geretteten Lebewesen sich allmälig über alle Continente, aus welchen nach der Flut das Festland der Erde bestand; denn über diese Erstlinge einer neuen Welt auf Erden erging dasselbe göttliche Segenswort wie am Schöpfungstage: „Wachset und mehret euch auf der Erde!" (8, 17.) Daß die aus der Flut gerettete Menschheit ebenso wie die untergegangene ihr Dasein verwirken werde, blieb nach den Gesinnungen, welche sie an den Tag legte, nicht zu befürchten; denn ihre erste That auf Erden war die Ausübung der Gottesverehrung, durch welche sie sich das Wohlgefallen Gottes erwarb (8, 20. 21). Dafür erhielt sie den Segen Gottes, und der Herr schloß einen Bund mit ihr, wodurch er die Gewähr gab, daß keine neue allgemeine Flut über die Erde kommen werde. Als Zeichen dieses Bundes ward der neuen Welt der Regenbogen gegeben (9, 11—17). Insofern dieser ein nothwendiges Ergebniß derjenigen physikalischen Verhältnisse ist, welche jetzt auf Erden herrschen, kann diese Zusage Gottes nicht anders verstanden werden, als daß die jetzigen Zustände auf Erden immerfort bestehen sollen, und daß eine neue Sintflut durch die natürlichen Verhältnisse auf Erden unmöglich bleibt.

Bei dieser Darlegung ist als Voraussetzung der oberste Grundsatz der Exegese festgehalten, wonach die Worte der heiligen Schrift in ihrem eigentlichen oder gewöhnlichen Sinne verstanden werden müssen. Die Universalität der Flut, welche nach diesem Grundsatz unzweifelhaft anzunehmen ist, wollen freilich manche neueren Erklärer nicht zugeben, weil die hierauf zielenden Ausdrücke im Geiste der orientalischen Anschauung als hyperbolische aufzufassen seien und die Allgemeinheit als eine relative betrachtet werden müsse. Hierfür wird kein anderer Grund angegeben als die Analogie ähnlicher Ausdrücke in der heiligen Schrift, namentlich Gen. 41, 57. Deut. 2, 25. Apg. 2, 5, an welchen Stellen eine völlige Allgemeinheit nicht angenommen werden dürfe. Der „Sprachgebrauch der heiligen Schrift" würde an sich keine Instanz bilden, da vielmehr nur der mosaische Sprachgebrauch in Betracht kommen dürfte; indessen da auch zwei Stellen aus dem Pentateuch herangezogen werden, und da der Ausdruck der späteren biblischen Bücher vielfach durch den der früheren beeinflußt ist, muß man den Einwand schon gelten lassen. Allein ganz gewiß ist an den fraglichen Stellen eine distributive Vollständigkeit, wie sie sonst durch „jeder" bezeichnet wird, nicht in's Auge gefaßt; dieß wird durch eine Bedingung verhindert, welche so selbstverständlich ist, daß sie nicht ausgedrückt zu werden braucht. Wenn Gen. 41, 57 gesagt wird, daß „alle Lande nach Aegypten kamen", so liegt in der Natur der Sache die Beschränkung auf diejenigen Lande, denen Aegypten bekannt und zugänglich war. Ebenso ist zu Apg. 2, 5 die Bemerkung von Reusch (Bibel und Natur [s. u.] 290), er kenne keinen Exegeten, der annähme, es seien auch Chinesen und Neuseeländer dort gewesen, nicht zutreffend, weil nur an Völker gedacht werden darf, bei welchen sich Juden wirklich aufhielten. Eine solche Beschränkung oder Bedingung ist bei allen ähnlichen Stellen vorauszusetzen; an der Stelle

Deut. 2, 25 ist sie aber instructiverweise hinzugesetzt: „Ich will Angst und Furcht vor dir legen auf die Völker unter dem ganzen Himmel, welche von dir hören.“ Im Bericht über die Sintflut ist eine solche Stelle Gen. 7, 14, wo die Zurückführung des „alle“ auf die 6, 19. 20 angegebene Zahl ganz selbstverständlich ist. Nicht selbstverständlich aber, sondern geradezu ausgeschlossen ist eine solche Beschränkung 7, 19—23, wo die specialisirte Aufzählung und der Gegensatz solus Noe et qui cum eo erant in arca den Begriff einer vollständigen Allgemeinheit bewirken soll. Eine wissenschaftliche Exegese ist also genöthigt, anzuerkennen, daß der heilige Verfasser der Genesis die Flut zur Zeit Noe's als eine vollständig oder, wie man auch sagt, als eine geographisch universelle dargestellt hat. Wie hätte er auch anders gekonnt, da alles Thatsächliche, das er berichtet, keine andere Auffassung erlaubt? Vor Allem ist hier der Rathschluß Gottes 6, 7 zu urgiren: Delebo hominem, quem creavi, a facie terrae. Wäre damals auch noch nicht das ganze „Antlitz der Erde“ von Menschen bewohnt gewesen, so hätte doch die Vernichtung der gesammten Menschheit durch eine Flut auch nur auf Einem Continent, wie sich später zeigen wird, eine universelle Ueberschwemmung nöthig gemacht. Der Hauptbeweis aber liegt in dem Mittel, welches Gott zur Rettung Noe's und seiner Familie angegeben hat. Wäre nicht die ganze Erde unter Wasser gesetzt worden, so wäre die Wahl einer Arche unverständlich; in der vorbereitenden Zeit von 120 Jahren hätten ja die zu rettenden Menschen auf den Erdtheil, der von der Flut verschont bleiben sollte, auswandern können, und die Thiere wurden zu dem nämlichen Mittel durch ihren Instinct geführt worden sein. Weiter sagt die heilige Schrift, daß durch die Flut auch sämmtliche lebenden Thiere, welche nicht in der Arche waren, zu Grunde gingen (7, 21. 23); dieß wäre unbegreiflich, falls es noch Gegenden auf Erden gegeben hätte, welche von der Flut nicht erreicht wurden. Ferner wird bemerkt (7, 24), daß die Wasser sich auf Erden 150 Tage lang behaupteten. Nach den Gesetzen, welche die Statik der Flüssigkeiten feststellt, ist dieß undenkbar, ohne daß der Seitendruck der Wassertheile eine Verschiebung und um den Erdkörper bewirkt hätte; groß genug war dafür eine Wassermasse, welche über die armenischen Gebirge hinausging. Die Mathematik kann diese Gewißheit aus der Dichtigkeit des Wassers, dem erreichten Höhenstande desselben und der Größe der Erdoberfläche berechnen; experimentell könnte sie nur nachgewiesen werden, falls eine tropfbare Flüssigkeit vorhanden wäre, deren Cohäsion zu der des Wassers in demselben Verhältnisse stände wie der Durchmesser eines Globus zum Erddurchmesser, und wenn dabei die Anziehungskraft der Erde aufgehoben werden könnte. Ein Wunder aber, wie daß die Wassermasse ihrer Natur entgegen auf einem Theile der Erde gestaut worden wäre, oder daß rings um die Wassermenge eine Einfriedigung geschaffen worden wäre, durch welche der Seitenschub gehemmt worden wäre, wagt niemand anzunehmen, trotzdem daß sehr vorurtheilslose Forscher gestehen, die mosaische Sintflutsgeschichte sei ohne Annahme von Wundern nicht zu begreifen. Entscheidend endlich ist das Versprechen Gottes 9, 11: nequaquam ultra interficietur omnis caro aquis diluvii, neque erit deinceps diluvium dissipans terram, und V. 15: non erunt ultra aquae diluvii ad delendum universam carnem. Offenbar wollen diese Worte bedeuten, daß eine solche Flut, wie eben gewesen ist, nicht wiederkehren wird; partielle Ueberflutungen aber sind seitdem noch oft, auch in großem Maßstabe, wiedergekehrt und bilden noch immer eine Geißel für die bewohnten Theile der Erde. Nach allem diesem muß als unumstößliches Resultat der Exegese festgehalten werden, daß Gott der Herr zur Zeit Noe's die Menschheit durch eine geographisch allgemeine Flut vernichtet und regenerirt hat.

Man darf wohl fragen, warum der Glaube an die geographische Allgemeinheit der noachischen Flut eine so große Wichtigkeit beanspruche, daß derselbe mit allen Mitteln der Exegese zu schützen sei. Die großen religiösen Wahrheiten, welche aus der mosaischen Sintflutsgeschichte zu gewinnen sind, würden uns ja unverkürzt entgegentreten, wenn für die Flut eine sogen. anthropologische Allgemeinheit anzunehmen wäre, d. h. wenn dieselbe sich nur auf die wirklich von Menschen (und Thieren) bewohnten Theile der Erde erstreckend gedacht werden müßte. Auch das Urtheil Gottes Gen. 6, 7 wäre dadurch vollständig zu seiner Geltung gekommen. Die Antwort hierauf liegt sehr nahe. Wir müssen an der geographischen Universalität der Flut festhalten, weil sie uns offenbart ist. Die Gegner dieser Anerkennung sagen freilich gern, daß die Meinung von einer partiellen Ueberschwemmung zur Zeit Noe's dogmatisch unverfänglich, daß sie von der Kirche geduldet, daß sie von bedeutenden Gelehrten vorgetragen und vertheidigt sei; allein es handelt sich hier nicht um die Wahrung dogmatischer Zulässigkeit, sondern um die Ermittelung einer exegetischen Wahrheit. Gegen das katholische Dogma würde auch nicht verstoßen, wenn Judith 7, 6 von einer Wasserleitung aus dem Thal auf den Berg hinauf erklärt würde, und doch wagt niemand eine so ungereimte Meinung vorzubringen. Bis zum 17. Jahrhundert hat auch niemand in der Kirche der Meinung von einer partiellen Sintflut, welche hie und da auftauchte, das Wort zu reden gewagt (vgl. Stimmen aus M.-Laach XVI [1879], 163 f.), obwohl im Alterthum wie im Mittelalter exacte Kenntniß genug vorhanden war, um die sogen. „freie“ Auffassung des biblischen Berichtes von der Sintflut als von einer partiellen Ueberschwemmung zu vertheidigen.

Wäre aber auch diese Erklärung zulässig, so ist doch durchaus die Meinung zu verwerfen, als könne der Buchstabe der heiligen Schrift auch dahin verstanden werden, daß nur ein Theil der Menschheit in der Sintflut zu Grunde gegangen sei, und daß neben Noe ein anderer Theil auf den nicht überschwemmten Gebieten sich über die Zeiten der Flut hinübergerettet habe, welcher eventuell in den amerikanischen, australischen, afrikanischen Urbewohnern fortlebe. Diese Meinung ist absolut ausgeschlossen durch die Ankündigung Gottes Gen. 6, 7: delebo hominem, quem creavi, welche nur durch V. 8: Noe vero invenit gratiam coram Domino, eine Einschränkung erfahren hat. Auch ist der Bund, welchen Gott 9, 9—17 aufrichtet, nach Inhalt und Form mit allen künftigen Menschen geschlossen; nach 9, 8 aber ergeht er ad Noe et ad filios ejus cum eo. Eine Beschränkung dieser Allgemeinheit würde, wenn auch dadurch keine dogmatische Frage angeregt würde, doch die Ungereimtheit zur Folge haben, daß nach 9, 3 nur ein Theil der Menschen auf Fleischgenuß angewiesen, der andere also zum Vegetarianismus bestimmt geblieben wäre. Immer ist auch die Stelle 1 Petr. 3, 20 dahin verstanden worden, daß *nur* acht Menschenleben vom Tode gerettet worden sind. (Vgl. hierüber Schanz [s. u.] I, 658.)

Auf den ersten Blick würde es schwer verständlich erscheinen, warum auch katholische Gelehrte die besprochenen Ansichten, welche innerlich so wenig wahrscheinlich sind, festhalten und sich dafür einzig auf deren dogmatische Unverfänglichkeit berufen. Allein der Grund hierfür liegt in dem Glauben, man könne schwerwiegenden Bedenken, welche die exacten Naturwissenschaften gegen die Zuverlässigkeit des biblischen Berichtes erheben, dadurch die Spitze abbrechen, daß man dem Bericht die angegebene „freiere" Deutung gibt. Hierdurch ist zunächst eine principielle Klarstellung gefordert. Bei aller Anerkennung, welche die beschreibende Naturwissenschaft wegen der Ausdehnung und der Sorgsamkeit ihrer Beobachtungen verdient, muß man derselben doch das Recht absprechen, ihre Erfahrungen auf die Zeit vor Noe anzuwenden. Die damaligen physikalischen Verhältnisse waren nach der heiligen Schrift von den heutigen außerordentlich verschieden, so daß Erscheinungen, welche jetzt als Resultate der natürlichen Einrichtungen angesehen werden müssen, nicht ohne Weiteres für die vornoachische Zeit präsumirt werden können. Der größte Unterschied der beiden Perioden ist schon damit bezeichnet, daß eine allgemeine Flut vor Noe möglich war, jetzt aber unmöglich ist. Diese Unmöglichkeit hängt damit zusammen, daß jetzt Wolkenbildung und Regen fortwährend stattfindet, während vor der Sintflut nach Gen. 2, 5. 6 die von der Erde aufsteigende Feuchtigkeit, wie jetzt der Thau, einen unmittelbaren Niederschlag bewirkte. Dieß folgt nämlich aus der Thatsache, daß erst nach der Sintflut der Regenbogen auf Erden erschienen ist. Will man sagen, der Regenbogen sei auch schon vor der Sintflut dagewesen, aber erst nach derselben zum Bundeszeichen erhoben worden, so steht der Wortlaut des heiligen Textes entgegen. Durch das Wort וְהָיָה wird die ganze folgende Rede in die Zukunft verlegt; als zukünftig ist also auch נְתַתִּי in 9, 13 aufzufassen, und nicht die *Bedeutung*, sondern die *Erscheinung* des Regenbogens wird damit angekündigt. Für eine solche Veränderung der Zustände auf der Erde sprechen noch andere Gründe. Während dem Menschen ursprünglich nur das Pflanzenreich zur Nahrung angewiesen worden ist (1, 29), wird er nach der Flut (9, 3) auch auf thierische Nahrung angewiesen, jedenfalls, weil die eingetretenen Verhältnisse einen solchen Wechsel verlangten. An der Stelle 8, 22 ferner kündigt Gott an, daß in Zukunft „der Wechsel von Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, *Nacht und Tag* nicht mehr aufhören soll"; er hat also einmal aufgehört, und dieß kann nach V. 21 nur während der Sintflut geschehen sein. Wir werden dadurch zu dem Schluß geführt, daß die Katastrophe der Sintflut einen kosmischen Vorgang bedeutet, bei welchem die Flut nur eine secundäre Rolle gespielt hat. Vielleicht ward damals die Stellung der Erdachse zur Ekliptik eine andere; vielleicht hängt mit dieser Katastrophe die Veränderung der Klimate auf Erden zusammen; jedenfalls ist die Veränderung der physikalischen Zustände auf der Erde eine ungeheure gewesen. Hiernach ist die Bemerkung derjenigen Geologen zu würdigen, welche gegen die Glaubwürdigkeit einer allgemeinen Flut die Größe der Wassermasse anführen, welche dazu nöthig war, und sowohl für das Erscheinen als das Verschwinden einer solchen Menge die Möglichkeit läugnen. Eigentlich läuft hier eine Täuschung unter. Wenn uns gesagt wird, daß diese Wassermenge in Kubikmetern nur durch eine Zahl von 20 Stellen ausgedrückt werden kann, so wird nicht hervorgehoben, daß diese Zahl, welche *absolut* so ungeheuerlich erscheint, *relativ* auf dem so vielmal größern Erdball nur wenig bedeutet; auf einem Globus von 0,5 m Durchmesser könnte einer solchen Wassermasse nur ein Ueberzug von Schreibpapiersdicke entsprechen. Für die Herkunft oder den Verbleib einer solchen Wassermenge lassen sich von der Wissenschaft wohl Möglichkeiten auffinden; wir müssen uns aber bescheiden, über den wirklichen Hergang der Dinge nichts zu wissen, ohne daß deßwegen die buchstäbliche Erklärung der biblischen Erzählung als innerlich unmöglich bezeichnet werden dürfte. Dasselbe ist in Bezug auf andere Einreden zu sagen, welche die Wissenschaft vorbringt. Wäre die ganze Erde überschwemmt gewesen und alles auf derselben Lebende zu Grunde gegangen, so könne nicht erklärt werden, daß manche Theile der Erde, welche nur auf dem Wasserwege zu erreichen seien, z. B. Neuholland, ihre eigenthümliche Thierwelt erhalten haben. Gewiß kann hier das Factische dieses Vorganges nicht erklärt

werden; die Möglichkeit aber Angesichts analoger unerklärbarer Thatsachen zu bezweifeln, erscheint unwissenschaftlich. Niemand kann angeben, auf welche Weise Beutelthiere nach oceanischen Inseln gekommen sind, wo sie früher nicht waren; so kann die Naturwissenschaft viele auffallende Thatsachen bloß constatiren, nicht erklären. Betrachtet man aber, wie Manche thun, die Inseln Oceaniens als die Berggipfel eines versunkenen Continents, oder nimmt man die Seichtigkeit der Sunda-See als Beweis von einem frühern Zusammenhang zwischen Malakka, Sumatra, Java und Neuholland, so läßt sich wohl die Brücke finden, auf welcher die thierische Bevölkerung von Neuholland den Weg aus Armenien dorthin gefunden hat. Ferner bezweifelt die Wissenschaft, daß die ungeheure Menge der bekannten Thierarten, insofern sie durch Wasser zu Grunde gehen mußte, in je zwei oder sieben Vertretern in die Arche aufgenommen werden konnte, ohne daß es an Raum gebrach. Nach heutiger Lehre über die Inconstanz der Arten wäre es aber unwissenschaftlich, anzunehmen, daß alle jetzt bekannten Thierarten schon zu Noe's Zeiten vorhanden waren, oder daß die Zahl der Ahnen, wovon die heutigen Thierarten abstammen, nicht eine sehr beschränkte hätte sein können. Welche Vorkehrungen aber von Gott oder Noe getroffen worden sind, um die einzelnen Thiere in die Arche zu führen, wie in derselben Friede zwischen den sich sonst bekämpfenden Thieren erhalten werden konnte, wie für Lüftung und Reinlichkeit in der Arche gesorgt wurde, wie die nothwendige Nahrung auf die Dauer eines Jahres beschafft oder mitgeführt wurde u. dgl. — das sind Fragen, die weder beantwortet werden können, noch aufgeworfen werden sollten; darüber ist uns nichts offenbart, und die menschliche Wissenschaft reicht zur Beantwortung nicht hin. Hier kann nur der Glaube an die ewige Wahrheit des geoffenbarten Gotteswortes in sein Recht treten und die Erwartung ausgesprochen werden, daß die Wissenschaft in ihrem Fortgange noch Manches ergründen wird, worüber sie bis jetzt keinen Aufschluß geben kann. Auch bei allem, was schon jetzt zum Verständniß des biblischen Sintflutberichtes gesagt werden kann, dürfen wir nicht vergessen, daß uns in demselben eine göttliche Offenbarung vorliegt, der wir zunächst Glauben schuldig sind. Ueber die Einzelheiten desselben haben wir von der Kirche keine Erklärung erhalten, und hier bleibt die Wissenschaft in ihrem Recht. Es erscheint aber nicht bloß unberechtigt, um der „Wissenschaft" willen dem Buchstaben der heiligen Schrift zu bewgiren und den klaren Sinn desselben mit einem gekünstelten zu vertauschen, sondern auch, den biblischen Sintflutsbericht durch die heute von den exacten Wissenschaften gewonnenen Kenntnisse gefördert zu bezeichnen. Letzteres hat neuerdings P. M. Gander (Die Sündflut in ihrer Bedeutung für die Erdgeschichte, Münster i. W. 1896 [Separatabdruck aus „Natur und Offenbarung"]) versucht. Im Uebrigen ist die Literatur über diesen Gegenstand unübersehbar. Es kann hier genügen, auf Reusch, Bibel und Natur, 3. Aufl., Freiburg 1870, 284 ff., und das darin befindliche „Verzeichniß der benutzten Schriften" zu verweisen; diesen ist aus jüngster Zeit anzureihen Schanz, Apologie des Christenthums I, 2. Aufl., Freiburg 1895, 641 ff.; Schöpfer, Gesch. des Alten Testaments, 2. Aufl., Brixen 1895; Derſ., Bibel und Wissenschaft, Brixen 1896, 201 ff.; Hummelauer, Comm. in Genes., Parisiis 1895, 223 sqq. [Kaulen.]

Sintoismus nennen die Japaner ihre alte, mit den tatarisch-mongolischen Religionen nahe verwandte Religion. Die Bezeichnung Sinto (Geisterdienst) zeigt, daß sie dieselbe der chinesischen an die Seite stellen, denn auch diese ist vorwiegend Dienst der Geister (Shin). Der japanische Name ist Kamino-mitschi (Geisterweg). Der höchste Gott, der im Himmel wohnt, heißt wie bei den tatarisch-mongolischen Völkern Tenka, der chinesische Tien (Himmel). Die sintoistische Tempeleinrichtung bewahrt noch trotz des starken buddhistischen Einflusses die ursprüngliche Einfachheit, wie dieselbe einer abstracten Idee entspricht. Das Heiligthum enthält den Altar mit den Leuchtern und dem heiligen Spiegel (Symbol der Sonnengöttin), aber weder Ungeheuer noch Götzen wie bei den Buddhisten. Unter Tenka stehen andere unsichtbare himmlische Geister, die aber den Japanern für die Verehrung viel zu erhaben sind, weßhalb die planetarischen Geister als Mittelwesen eingeschoben werden. Doch werden gewöhnlich nicht die Gestirne, sondern die Geister, welche dieselben beherrschen, verehrt. Dazu kommen die einzelnen, Naturerscheinungen und Naturkräften vorstehenden Schutzgeister, die Geister der Winde, Flüsse, Berge, Bäume, Thiere, Städte, Häuser u. s. w. Endlich werden vergötterte Personen der Vorzeit und alle Verstorbenen, welche der Mikado als der Verehrung würdig bezeichnet, verehrt. Obwohl der Dienst der mythologischen Gottheiten streng festgehalten wird, ist doch der große menschliche Bestandtheil der Sintoreligion die Verehrung der Vorfahren. Die Götter und Geister gelten aber nicht bloß als Naturmächte, sondern sind auch die Urheber und Wächter des Sittengesetzes. Die Japaner glauben an die gerechte Vergeltung des Guten und des Bösen. Deßhalb halten sie streng auf körperliche und sittliche Reinheit. Sie bringen niemals blutige Opfer, sondern Geldopfer, Papierschnitzel, duftendes Holz, Speere, Schilde und Aehnliches dar. Die Gebete beziehen sich ebenfalls auf die Reinigung von Sünde und Schuld. Für besonders wirkungsvoll gilt das Gebet des Mikado, weil er Göttersohn ist und für das ganze Volk betet. Für den öffentlichen Cultus bedienen sich die Sintoisten gewisser, übrigens sehr veränderlicher Ritualien. Den heiligen Dienst besorgen Priester und Priesterinnen. Die Laien betreten die Tempel nicht, sondern beten vor denselben. Die einfach gebauten, mit Stroh

bedeckten Tempel haben nach einem genauen Muſter hergeſtellte, den einzelnen Göttern geweihte Thorwege (Torii) zum Symbol und ſind mit vielen, oft mehreren Tauſenden von Lampen verſehen, von denen jede Nacht ein Theil angezündet wird. Die Sintoiſten haben auch Tänze und dramatiſche Vorſtellungen mit religiöſer Bedeutung. Der Hauptzweck iſt, wie bei allen tatariſch-mongoliſchen Völkern, die Bekämpfung oder Abwendung der böſen Geiſter. Zu den wichtigſten Tempeln werden Wallfahrten gemacht, beſonders zum Heiligthum der Sonnengöttin in Iſe. Andere heilige Orte ſind Nagoya mit dem heiligen Schwerte und Nara, die ehemalige Hauptſtadt des Reiches. (Vgl. Mohnike, Die Japaner, Münſter 1872; Reed, Japan, its history, traditions and religions, London 1880; Peſch, Der Gottesbegriff in den heidniſchen Religionen der Neuzeit, Freiburg 1888, 48 ff.; Sauſſaye, Religionsgeſch. I, 2. Aufl., Freiburg 1897, 78 f.) [P. Schanz.]

Sinueſſa, angebliche Synode von, ſ. Marcellinus VIII, 652.

Sion (ציון, Σιών) hieß urſprünglich die feſte Burg des alten Jeruſalem, dann mit immer erweiterter Ableitung der Berg (Lagarde, Onom. sacra, 2. ed., 154. 296), auf welchem jene ſtand, das geſammte hügelige Gehänge, welches die heilige Stadt trug, dieſe Stadt ſelbſt ſammt ihren Bewohnern, endlich das Gottesvolk im heiligen Lande und in der Zerſtreuung. Dabei haben alle dieſe Ableitungen den Begriff der Heiligkeit gemeinſam, ſo daß Sion im uneigentlichen Sinne auch durch sanctus erläutert wird. — Die Burg Alt-Jeruſalems war eine zwar von der Natur begünſtigte, aber künſtlich angelegte Schanze der vorisraelitiſchen Bewohner dieſer Gegend, die nach der Weiſe anderer Schanzen aus einer Ringmauer (LXX παρεμβολή, Vulg. arx, richtiger moenia) und einem Innenbau (LXX ἄκρα, Vulg. mello, richtiger arx, da מלוא 2 Sam. 5, 9 noch kein Eigenname iſt) beſtand, den man ſich nach 2 Sam. 5, 17 auf der erhöhten Mitte, oder nach 2 Sam. 5, 9 angelehnt an den Umkreis, vielleicht auch als ein Stück der Peripherie (ſo z. B. Hummelauer, Comment. in libros Samuelis, Paris. 1886, 303) denken mag. Der Innenbau, von Salomon (3 Kön. 9, 15. 24) zu großem Mißfallen des Volkes (ebd. 11, 27) erweitert und von Ezechias (2 Par. 32, 5) ausgebeſſert, bildete das Schloß der Stadtfeſte, welches im Gegenſatz zum Schloß der Nachfolger Davids auf dem Tempelberge (3 Kön. 7, 2. Iſ. 22, 8) ſpäter „Haus Mello“ (4 Kön. 12, 20) oder Feſtungsſchloß hieß. Gleich dem Beth-Mello bei Sichem (Richt. 9, 6 f.) machte ſpäteſtens ſeit Davids Zeiten (2 Sam. 5, 9) dieſe Feſte mit ihren An- und Umbauten einen beſondern Stadttheil aus, der nach der Reſidenz dieſes Königs in der Akropole der beſiegten Heiden bald „Davidsſtadt“ genannt wurde. — Dem Anſturme Geſammt-Iſraels unter David waren die Jebuſiter nicht gewachſen (ſ. d. Artt. Jebuſiter und Jeruſalem VI, 1315 ff.); ſie verloren im erſten Waffengange die Stadt und bei einem zweiten Anlauf durch eine glänzende Waffenthat Joabs (1 Par. 11, 6) auch ihre ſtarke Burg. Damit war Sion der Thron Jehova's inmitten ſeines Volkes, ſowie der Wohnſitz des theokratiſchen Königs geworden. Welche Bedeutung dem Beſitze Sions zukam, erhellt aus dem kurzen Bericht über den ſiegreichen Ausgang des Kriegszuges Davids (2 Sam. 5, 7); denn obwohl Stadt und Burg erobert wurden, iſt nur der Burg Sion als des wichtigſten Theiles eines Ganzen gedacht, das wir nicht zu beiden Seiten eines Thales (des Wadi) auf zwei verſchiedenen Höhen, ſondern auf einem und demſelben Berge zu ſuchen haben. Die an Feſtigkeit die Stadt übertreffende Akropole hieß zur Zeit, als 2 Sam. 5, 7 geſchrieben wurde, eigentlich „Sion“ und uneigentlich „Davidsſtadt“. Die häufige Behauptung, der urſprüngliche Name Sion ſei damals bereits vergeſſen geweſen, entbehrt jeder ſichern Unterlage und wird durch 3 Kön. 8, 1 und 2 Par. 5, 2 ausgeſchloſſen. Denn ſo wenig hier geſagt ſein will, der Name Davidsſtadt ſei veraltet oder außer Brauch (Revue Biblique 1892, 30) geweſen, ſo wenig iſt 2 Sam. 5, 7 bezw. 1 Par. 11, 5 dieß von Sion berichtet. Wir erfahren vielmehr, daß die Oberſtadt von Jeruſalem zwei Namen hatte; der jüngere, „Davidsſtadt“, verhält ſich zum ältern „Sion“ etwa wie Luc. 2, 4 der Ehrenname „Stadt Davids“ zu dem geographiſchen Namen Bethlehem. Urſprünglich waren allerdings die Grenzen der Davidsſtadt die der Burg Sion oder Akra (Jos. Antt. 7, 3, 2) auf der Höhe der Stadt. Da jedoch lediglich die Reſidenz Davids den Grund zur Benennung abgegeben hatte, ſo verdiente letztlich die Stadt nicht minder den Ehrennamen „Davidsſtadt“ als deren Akropole, und jene führte ihn mit der Zeit in demſelben erweiterten Sinne, in welchem ſie poetiſch auch Sion hieß. Unbeſtreitbare Thatſache iſt, daß Joſephus und ſeine Zeit nichts mehr vom engern Sinne der Bezeichnung „Davidsſtadt“ wiſſen; für letzteres ſetzt Joſephus immer Jeruſalem (Antt. 7, 15, 3 vgl. mit 3 Kön. 2, 10), ja er führt, ohne irgend einen Widerſpruch zu fürchten, dieſe erweiterte Bedeutung bis auf 2 Sam. 5, 7 zurück (Antt. 7, 3, 2). Die heilige Schrift dagegen braucht in den hiſtoriſchen Büchern (Sam., Kön., Par. und 2 Esdr.) beide Bezeichnungen neben einander, nur daß 2 Esdr. 12, 36 (vgl. 3, 15) ſtatt Sion die Bezeichnung „Staffeln der Davidsſtadt“ ſteht, d. h. der fertige Name für eine engere Oertlichkeit auf dem Sion, mit welchem ſich der eigentliche Name der Akropole nicht wohl vertrug.

Die doppelt benannte Stadtfeſte Sion-Davidsſtadt oder Davidsſtadt-Sion befand ſich, trotz der lauten Einſprache, welche ſeit drei Decennien erhoben wird, auf der Bergkuppe (nicht Platte), auf welche ſie die Tradition aller Zeiten verlegt hat. Der Augenſchein unterſtützt dieſen Fingerzeig der Ueberlieferung. Darnach iſt der Südweſthügel Jeruſa-

lens offenbar der geeignetste Träger der städtischen Burg, so daß den Gegnern nach eigenem Geständniß gerade die Terrainverhältnisse den Kampf gegen den herkömmlichen „Irrthum" erschweren. Sämmtliche Schriftstellen, welche direct oder indirect die Lage des Sion aufhellen können, lassen sich mit der überlieferten Annahme in Einklang bringen. Dagegen sind die topographischen Funde, welche bis jetzt zufällig oder planmäßig in und bei der heiligen Stadt gemacht wurden, zu vieldeutig und spärlich, als daß sie irgend in Sachen des Sion zwingende Schlüsse erlaubten; sie widersprechen aber trotz gegentheiliger Versicherungen in keinem Stücke der traditionellen Bestimmung seiner Lage. Die „Westhügeltheorie" war deßhalb auch bis in die neueste Zeit die alleinherrschende, und noch 1864 zählte die Gleichsetzung des Sion mit dem Südwesthügel zu den wenigen Punkten, „über welche allseitige Uebereinstimmung herrscht, wobei natürlich Abweichungen einzelner Querköpfe, die Alles auf den Kopf stellen, nicht in Betracht kommen können" (Arnold, in Herzogs Real-Encyklopädie XVIII, 1. Aufl., 620; vgl. Tobler, Topographie von Jerusalem I, Berlin 1853, 44). Seither aber ist ein wahrer literarischer Kampf um die „Sionsfrage" entbrannt, nachdem durch Ch. Ed. Caspari's Abhandlung „Zion und die Akra der Syrer" (Theol. Studien und Kritiken 1864, 309 ff.) die sogen. „Osthügeltheorie" in die Wissenschaft eingeführt wurde. Caspari glaubte nämlich bewiesen zu haben, daß „der Zion nicht der Südwesthügel, sondern der Moria sei", wobei er von der „Akra der Syrer" des Josephus (Antt. 12, 5, 4) ausging, die „nicht auf der nordwestlichen Höhe, sondern wiederum am Tempelberge gesucht werden müsse". Allein Josephus verdreht an dieser Stelle in der Paraphrase von 1 Mach. 1, 35 den Sinn nicht bloß dadurch, daß er statt „Davidsstadt" (Sion) „die Burg (Akra) in der Unterstadt" setzt, in deren Schilderung ihm nach anderweitigen Aufschlüssen über Jerusalems Burgen die Baris-Antonia vorschwebt; er läßt auch die Davidsstadt-Akra in Widerspruch mit seiner Vorlage neu bauen, während sie nur in eine Zwingburg verwandelt wurde, und läßt sie am Ende schleifen und widersinnigerweise sammt dem Berge, auf dem sie gestanden haben soll, abtragen, während 1 Mach. 13, 50 ff.; 14, 37; 15, 28 ihr Fortbestand auf's Klarste ausgesprochen ist. Ohne Bedenken ist zuzugeben, daß die „Davidsstadt" 1 Mach. 1, 35 oder die Syrerburg identisch ist mit der Davidsstadt-Sion 3 Kön. 8, 1 (vgl. 2 Sam. 5, 7). So wenig aber letztere die Unterstadt von Jebus-Jerusalem war, so wenig lag die erstere, wie Josephus einträgt, „in der Unterstadt". Die syrische Davidsstadt-Akra 1 Mach. 1, 35 ist die einzige Burg Jerusalems in den Machabäerbüchern. Die Akra lag schon aus strategischen Gründen dort, wo zu keiner Zeit eine Burg fehlen konnte, nämlich auf der Kuppe des Südwesthügels. Auch daraus, daß sie „das letzte gewesen ist, das die Juden nach so vielen Siegen eroberten" (vgl. 1 Mach. 13, 50), folgert man mit Recht, daß dieses Castell in der obern Stadt, auf dem Berge Sion, erbaut war. Zu diesem Ergebniß muß überhaupt die Exegese kommen, welche beiden Auctoren der Machabäerbücher das Wort läßt und den lichten biblischen Bericht nicht durch des Josephus Verkürzungen und Erweiterungen trübt und verwirrt. Die Stellen 1 Mach. 4, 36 ff.; 12, 36; 13, 49. 53; 14, 37; 15, 28 verweisen die mit der Davidsstadt-Sion 3 Kön. 8, 1 identische Davidsstadt-Akra 1 Mach. 1, 35 in die Oberstadt (die Präpositionen παρά und ὑπό in 1 Mach. 13, 52 und 2 Mach. 4, 12 dürfen nicht tendenziös gepreßt werden), und somit behält die Tradition Recht (vgl. d. Art. Jerusalem VI, 1321). Dagegen findet die „Osthügeltheorie" ihre scheinbar festeste Stütze im ersten Buche der Machabäer, wo unläugbar der Ausdruck „Berg Sion" (nie „Sion" allein) stets (4, 37. 60; 5, 54; 6, 48. 62; 7, 33; 10, 11; 14, 26 [27]) nicht auf den Südwesthügel geht, sondern nach dem Tempelberge weist. Allein „Berg Sion" ist dem Verfasser des ersten Machabäerbuches nicht der ganze Tempelberg, sondern nur das Mittelstück, der Tempelplatz, die einstige Tenne des Jebusiters Areuna (diese ist von der alten Jebusiterburg durchaus verschieden; s. d. Art. Jerusalem VI, 1317), der nachexilische Tempelhof, welcher lange vor der besondern „Akra des Heiligthums" den eigenen Namen בִּירָא oder Baris führte. Burgname ist „Baris" bezw. „Antonia" nachweisbar erst seit dem siebenten Decennium v. Chr. „Berg Sion" steht also nicht im ursprünglichen, sondern in übertragenem Sinne, und nur mit dem logischen Fehler der Verdoppelung des Begriffes kann jemand behaupten, das erste Machabäerbuch bezeichne den Tempelplatz als den Sion. Den abgeleiteten oder übertragenen Sinn hat „Sion" und „Berg Sion" auch 4 Kön. 19, 21 und 31. Wie dort beide Ausdrücke gewählte Bezeichnungen der heiligen Stadt sind, so ist im ersten Machabäerbuche „Berg Sion" gehobene Bezeichnung der heiligen Stätte, welche in schwerer Zeit den wunderkräftigen Mittelpunkt und ermuthigenden Rückhalt der opferwilligen Kämpen im Streite für die Sache Gottes und der Nation bildete, nachdem die altehrwürdige Stadtfeste ihrem Zwecke entfremdet und durch heidnisches Unwesen entweiht worden war. Sehr bezeichnend heißt die letztere in den Machabäerbüchern Davidsstadt-Akra, nie Davidsstadt-Sion. Die „Sion" ist herabgesunken zur „Akra", ihr fehlt das Moment der Gottwohlgefälligkeit und Heiligkeit. — Fragt man, von welchem Orte die Uebertragung „Berg Sion" auf den Tempelplatz ausging, so liegt nichts näher als der Gedanke an den Südwesthügel, der allein von Jerusalems Hügeln den Namen Berg verdient. Wie 2 Sam. 6, 15 dem eigentlichen Sion eine die nächste Umgebung dominirende, erhabene Lage zuweist, so rücken 3 Kön.

8, 1 ff. und 2 Par. 5, 2 ff. denſelben weit weg von der Tempelarea. Den nöthigen Raum für die Entfaltung des Feſtzuges gelegentlich der Ueberführung der Bundeslade aus der Davidsſtadt Sion nach dem neuen Tempel gewinnt man nicht, wenn man der davidiſchen Stiftshütte irgendwo auf dem Berge Moria, mit den meiſten Vertretern der Oſthügeltheorie ſüdlich vom Tempelplatze, auf dem ſogen. Ophel, ihre Stelle anweist; man hat ihn aber, wenn man mit der Tradition den Umzug vom Südweſthügel ausgehen läßt. Die Stelle 3 Kön. 8, 1, welche ſagt, daß die Bundeslade „hinaufgebracht" wurde, ſpricht nicht dagegen. Denn einmal ging es wegen des ſtädtiſchen Binnenthals auch von der Stadtſeite zum Tempel hinauf, dann aber bedeutet das Hiphil von עָלָה nicht bloß „hinauf-", ſondern auch „hinüber"tragen. Ebenſo wenig darf man יָרַד zu Gunſten des Ophel widernatürlich preſſen. Wie bei עָלָה das Ziel, ſo iſt bei יָרַד der Ausgangspunkt der Bewegung eine Höhe.

Dieſelbe entſcheidende Bedeutung, welche die Einen „der Akra der Syrer" beilegen, ſchreiben die Anderen (Lagrange, in der Revue Biblique 1892, 32 ss.) dem „Gihon im Thal" (2 Par. 33, 14) zu; ſei dieſer feſtgeſtellt, ſo ſei auch die Davidsſtadt-Sion (3 Kön. 8, 1), die Lage der einſtigen Jebuſiterburg, gefunden. Der „Gihon im Thal" gibt jedoch nur dann Aufſchluß über den Sion, wenn man eine Reihe von Fragen, welche ſelbſt wieder controvers ſind, als erledigt vorausſetzt (vgl. darüber im Einzelnen Rückert, Die Lage des Berges Sion [ſ. u.]). Die Schriftſtellen, welche den hiſtoriſchen Büchern entnommen werden, ſagen zwar nicht direct aus, wo eigentlich der Sion zu Jeruſalem lag; ſie beſtätigen aber, ſoweit ſie mit Recht angerufen werden, durchweg die klaren Angaben der Tradition, der letztlich in der Sionsfrage wie in vielen anderen die Entſcheidung zufällt. Nicht minder deuten die Sionsſtellen der prophetiſchen Schriften und der Hagiographen unverkennbar nach dem im Südweſten aufſpringenden Hügel und nicht nach dem Tempelhügel. Es beſteht unläugbar ein innerer Zuſammenhang zwiſchen dem Sion der geſchichtlichen und dem der nichtgeſchichtlichen Bücher: es iſt der zwiſchen Wirklichkeit und Bild. Demnach muß hier die Frage lauten, ob das Bild vom wirklichen Sion, welches die nichtgeſchichtlichen Bücher ſpiegeln, zum traditionellen Südweſthügel ſtimmt, oder ob es nöthigt, zur Tempelfläche und zum ſogen. Ophel überzugehen. Nun macht der Tempelberg ſammt ſeinem terraſſirten Abfall im Süden, ſei es vom Oelberg, ſei es vom Davidsthurme aus geſehen, ſeit zwei Jahrtauſenden den Eindruck eines der größten Plätze, den irgend eine Stadt aufzuweiſen hat. Auch im erſten Jahrtauſend vor Chriſtus war der Tempelberg jederzeit ein kleinerer oder größerer Platz. Dagegen fehlt in dem topographiſchen Bilde, welches die poetiſchen Sionsſtellen geben, der für den Tempelberg charakteriſtiſche Zug einer Ebene oder Fläche gänzlich; ſo weſentlich aber gehört zu Sion im typiſchen und entfernterm tropiſchen Sinne die Vorſtellung von einem „Berg", daß bekanntlich ſogar in den wenigen Stellen feierlichen Stils, welche unverkennbar auf den Tempelplatz gehen, die Bezeichnung „Berg" nie fehlt. Der „Berg, den Gott zu ſeinem Sitz erkoren hat", wird mit dem Sinai verglichen und inſofern über jenen geſtellt, als Gott nicht vorübergehend, ſondern für immer auf demſelben thront (Pſ. 67, 17 ff.). Die Bundeslade auf ihrem „hohen Sitz" ſteht über Jeruſalem (V. 30), das auf dem Südweſthügel liegt. In Pſ. 47, 2. 132, 3 (ὄρη Σιών[Swete]) iſt von „Sions Bergen" die Rede. In beiden Fällen bezeichnet einerſeits „Berge" die unebene Felszunge, auf der Jeruſalem liegt, andererſeits iſt Sion „die Stadt Gottes" (vgl. Pſ. 47, 1). Daß aber dort zunächſt an die höchſte Erhebung der Felszunge gedacht iſt, zeigt „die ſtattliche Kuppe", welche der hebräiſche Text „Sions Berg" zuſchreibt (48, 3 hebr.), ſowie der Vergleich mit dem Hermon (Pſ. 132, 3); daß hier Jeruſalem gemeint iſt, erhellt aus der Parallele „Sions Berg" und „Töchter Juda's" (47, 12), welche „Sions Bewohner" (Berg ſynekdochiſch) mit den Bewohnern Juda's zuſammenſtellt. So iſt Sion das theokratiſche Jeruſalem, ſo oft es im Genetivverhältniß zu „Berge" oder „Berg" ſteht, und auch im 1 Machabäerbuch nicht der Tempelhof mit Ausſchluß der jehovatreuen Stadt. — Dagegen iſt es eine unerwieſene Behauptung, daß „Berg Sion" jedesmal und „Sion" mitunter der Tempelberg ſei (Rev. Bibl. 1892, 27). Keiner der Auctoren der heiligen Schrift braucht den Namen „Sion" häufiger als der Prophet Iſaias. In Verbindung mit „Berg" iſt die Höhe gemeint, auf welcher die Tochter Sions wohnt (Iſ. 10, 32 u. ö.); der „Berg, auf welchem der Herr wohnt", trägt auch die „Einwohnerſchaft Jeruſalems" (8, 14. 18). Zahlreiche Stellen beweiſen, daß „Sion", „Berg Sion", „Stadt Sion", „Tochter Sions", „Volk in Sion" das theokratiſche Jeruſalem bezeichnen. Dieſelbe Paralleliſirung von „Sion", „Berg Sion" und „Jeruſalem", welche bereits 4 Kön. 19, 21. 31 vorliegt, findet ſich bei Joel und Michäas. Bei letzterem treten 3, 12 (Jer 26, 18) „Sion", „Jeruſalem" und der „Berg des Hauſes" (Gottes) deutlicher auseinander als ſonſt bei einem Propheten. Sollte jemand hier in widernatürlicher Weiſe „Sion" und den „Berg des Hauſes" verbinden wollen, ſo iſt dieſer „Sion, Berg des Hauſes" noch lange nicht der Tempelberg. „Haus Gottes" war gleich „Tempel" früher Bezeichnung der Stiftshütte als des ſalomoniſchen Tempels (vgl. Ex. 34, 26. Pſ. 5, 8; 10, 5; 17, 7; 26, 4; 28, 9; 64, 5; 67, 30), und der Berg Jeruſalems, welcher die Bundeslade trug, eher der Südweſthügel als die Tenne Areunas oder die derſelben vorgelagerte Halde (vgl. Abb. 16 und 17 mit Zach. 8, 3). Sion bei Jeremias, in den Klageliedern (5, 18

eingenommen) und Baruch immer ohne „Berg" als dichterische Bezeichnung Jerusalems (ebenso bei Zacharias öfter, ferner Hohel. 3, 11. Eccli. 24, 15; 4, 27); bisweilen ist es personificirt als Inbegriff von Jerusalem gedacht. Wenn nun der Herr dieses „Sion" mit Recht und Gerechtigkeit erfüllt, „wohnt er in der Höhe" (Is. 33, 5). Die Stelle Eccli. 48, 20 (vgl. 4 Kön. 18, 17. Is. 36, 2. 11 ff.) weist zwingend nach der Südwestecke, sofern Rabsaces seinen Standort „bei der Wasserleitung des obern (Gihon-) Teiches" vor dem Westthore hatte.

Ueber die Einwohnerschaft Sions erhalten wir an vielen Stellen Aufschluß. Es wohnen da die von Gott erkorenen Menschen und Gott. Jene sind als „Volk Gottes", das in Sion sitzt, zum Vorliebe als „Tochter Sions" bezeichnet (Is., Jer., Klagel., Mich., Sophon.). Näherhin sind es „Söhne" und „Töchter" Sions. Dabei ist und heißt Jerusalem „Jehova's Stadt, die Sion des Heiligen in Israel" (Is. 60, 14), weil Jehova, auch wenn er „auf dem Berge Sion wohnt" (Jl. 3, 18), in der Bergstadt Jerusalem thront (Is. 2, 3. Jer. 8, 19; 14, 19; 31, 6; besonders Ps. 9, 12. 15; 13, 7; 19, 3) und aus dieser als solcher seine Gnade spendet (Is. 31, 9. Mich. 4, 7. 8). Es ist darum der auf Jerusalem übertragene Name Sion stets die heilige Stadt, ist die heilige Stadt mit Einschluß des Tempelberges (Jer. 31, 12), ist aber nie der Tempelberg bezw. das dortige Gotteshaus, mit Ausschluß der Stadt (Ps. 109, 2; 132, 3; 134, 3. Is. 18, 7. Joel 3, 17 [22], vgl. 2, 32 [3, 16 [21]. Zach. 8, 3). Einen sachgemäßen Abschluß findet die Erweiterung des uneigentlichen Begriffes Sion, wenn „die Tochter Sions" in der Antithese zur Tochter Edoms (Klagel. 4, 22) oder „die Söhne Sions" im Gegensatze zu den Söhnen Griechenlands (Zach. 9, 13) oder „Sion" in Verbindung mit der Tochter Babels (Zach. 2, 7), auch mit Babel und Chaldäa (Jer. 51, 24), wenn „Sion" als der Inbegriff von Juda und Israel (Zach. 9, 13) oder ohne Weiteres (Is. 51, 16; 52, 7. Jer. 14, 19. Mich. 1, 13 u. ö. Ps. 125, 1; 127, 5) sich als das Gottesvolk im heiligen Land (Bar. 4, 24. Eccli. 36, 16) und vor den Heiden (Ps. 125, 1. Jer. 3, 14 u. ö. Is. 40, 9 u. ö. Zach. 2, 7. 10), als das ideale Israel (Röm. 9, 33) ausweist, wenn „Berg Sion" die streitenden Kirche, „zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind" (Hebr. 12, 22 f.), wird, „zum himmlischen Jerusalem" (ebd.), auf dessen „Berg" das lampfbereite Lamm steht" (Offb. 14, 1), gleichwie Is. 31, 4 der Herr der Heerschaaren niedersteigt, um auf dem Berg Sion und seiner Höhe zu streiten". Entsprechend der Uebertragung des Namens Sion auf die heilige Stadt, die Jerusalemer und Judäer in der Heimat und im Exil ist die von der Kuppe auf den Berg Sion (Mich. 3, 12) und auf die ganze südliche Felszunge (Ps. 132, 3), weiter auf Juda (Ps. 77, 68) und das gelobte Land (Jer. 51, 24. Klagel. 4, 22. Bar. 4, 9. 14. Zach. 9, 13). Ist schon in der Schrift Berg Sion so viel wie das ganze felsige Stadtareal, so kann es nicht wundernehmen, wenn seit dem 8. Jahrhundert (Pseudo-Hieron. Ep. [ad Paulam et Eustochium] De Assumptione, bei Migne, PP. lat. XXX, 122) die Lage des Mariengrabes im Josaphatthal verschiedentlich „zwischen dem Berg Sion und dem Oelberg" angesetzt wird, wenn seit dem 4. Jahrhundert (Hier. In Matth. 10, 28; vgl. In Is. 8, 6 [Migne l. c. XXVI, 66 et XXIV, 119]) die Siloequelle in den Reiseberichten vielfältig am Sion statt an der Mariaspitze „fließt". Sion ist hier wie in der heiligen Schrift die geneigte Felsmasse, welche die heilige Stadt trägt. Dazu kommt die wuchtige Größe und der affectionelle Werth des Südwesthügels, der nicht nur das Haram bezw. den Jupiterplatz des Hadrian beträchtlich überragt, sondern dessen Träger auch von Süden her sichtlich zurückdrängt. Die seit Caspari (a. a. O. 316) stereotyp gewordenen zwei Belege, daß Hieronymus „zweifellos an einzelnen Stellen den Tempelberg ‚Sion' nenne" (Mühlau bei Riehm, Handwörterbuch S. 1841 Anm.), daß „die alte Tradition unter Zion nie die Oberstadt verstand" oder doch wenigstens der Ophelheorie „nicht hindernd im Wege steht", bedürfen vorerst der kritischen Sichtung. Die Stelle „Mariengrab-Sion" participirt an der seit Erasmus (Migne, PP. lat. XXX, 122) erwiesenen Unächtheit der Schrift De Assumptione. Die andere Belegstelle „Siloe-Sion" aber läuft auf eine Ungenauigkeit hinaus, der man bis in's 18. Jahrhundert begegnet. — Die bis zur Stunde ausgesprochene Ansicht, „die älteste nachbiblische Tradition" verbürge gleich „der Sprache des Alten Testamentes" die Lage des Sion auf dem südlichen Theil des Tempelbergs, entbehrt sonach jeder historischen Stütze. Hieronymus, der Pilger von Bordeaux, Eusebius (Lagarde, Onom. sacr. 248, 22) und die gesammte „alte Tradition" setzen einmüthig den Sion auf dem Südwesthügel an (s. d. Art. Jerusalem VI, 1312). Zwecklos ist die willkürliche Unterscheidung zwischen „dem Sion Davids" und dem „christlichen Sion", welche die wenigen Anhänger der Ophelheorie machen, denen etwas an christlichen Sanctuarien auf dem Südwesthügel gelegen ist (Rev. Bibl. 1895, 445; v. Rieß, Bibel-Atlas, 3. Aufl., Freib. 1895, 34). Nur mit den Sionsüberlieferungen im Ganzen läßt sich der christliche Theil derselben halten. Die volle Consequenz der Osthügeltheorie hat gleich der Begründer richtig gezogen, der mit dem Davidsgrab auch das Cönaculum und die Geißelungssäule auf dem Moria „unterbrachte" (Caspari 319). Es bleibt überhaupt nur die Wahl, die gesammte Tradition über den einen „jüdischen" und „christlichen" Berg Sion für „irrig" (Siegfried und Stade, Hebr. Wörterbuch, Leipzig 1893, s. v. ציון) zu erklären oder als richtig festzuhalten. Die Ver-

werfung der Tradition kommt dem Verzicht gleich, sich mit den achtungswerthesten historischen Zeugnissen, die bis zur Uebersetzung der LXX hinaufreichen, auseinander zu setzen. Zugleich beweisen die nichtigen Vermuthungen (s. Zeitschr. d. Deutschen Palästina-Vereins 1879, 24) über die „Uebertragung" des angeblich falschen Namens Sion auf den Südwesthügel, daß das Aufgeben der herrschenden Sionsvorstellungen ein unlösbares Räthsel einschließt. Die einzige beachtenswerthe „Vermuthung" über die Entstehung des angeblich Jahrtausende alten „Irrthums" über den Berg Sion stützt sich auf die Illusion, eine Juden- und eine Christengemeinde vor der Sionsmauer der Aelia hätten sich nach Art gewisser mystischen Secten der neuern Zeit in den etwas dunklen Jahren von Titus bis Constantin um die Wette die „wahre Sion" genannt, und rechnet mit der voreiligen Annahme, die älteste Kirche „mitten im freien Felde" des Außen-Sion (Cyrill. Hier. Cat. 16, 18) habe nach dem angenommenen Namen der dortigen Gemeinde „Hagia Sion" geheißen. In Wirklichkeit wird sie zuerst als „Gotteskirchlein" und dann als „Apostelkirche" (Epiphan. De mens. et pond. c. 14; Cyrill. Hier. l. c. 16, 4) bezeichnet. Der Name „Hagia Sion" gehört erst dem letzten Jahrhundert vor der arabischen Invasion an (Itinerarium des Pseudo-Virgilius, d. i. Theodosius Archidiaconus, des Antoninus Martyr, Joh. Phokas, Eusebius Patriarcha [vgl. d. Art. Reisewerke]). Jahrhunderte vorher (Itin. Burdigalense, ed. Tobler et Molinier p. 17) hieß das Mauerwerk auf der Kuppe des Südwesthügels nicht nach der christlichen Gemeinde und deren Kirche, sondern nach dem altherkömmlichen Localnamen „Sionsmauer". (Vgl. zur Literatur im Allgemeinen d. Art. Jerusalem. Zur Sionsfrage gehören außer den schon Genannten Clarke, Travels in various countries etc., London 1811 u. ö.; J. Olshausen, Zur Topographie des alten Jerusalem, Kiel 1833; J. Fergusson, An essay of the Ancient Topography of Jerusalem, London 1847; J. F. Thrupp, Ancient Jerusalem, Cambridge 1855; Warren, Underground Jerusalem, London 1876; R. v. Rieß, Biblische Geographie, Freiburg 1872; C. Zimmermann, Karten und Quellen zur Topographie des alten Jerusalem und Begleitschrift, Basel 1876; M. Soullier, Le Mont Sion etc., Tulle 1895; Sepp, Neue hochwichtige Entdeckungen ꝛc., München 1896; Fr. Liérin O. S. Fr., Étude topographique, Jérusalem 1891; Gatt, Die Hügel von Jerusalem, Freiburg 1897; Rückert, Reise durch Palästina und über den Libanon, Mainz 1881; Derf., Die Lage des Berges Sion, in Biblische Studien III, 1, Freib. 1898, sowie eine Reihe von Artikeln und Bemerkungen in der Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins, der Zeitschr. „Das heilige Land", des Pal. Explor. Fund, der Revue Biblique und anderen Zeitschriften.) [K. Rückert.]

Sion, Bisthum, s. Sitten.

Sion, Congregation Unserer Lieben Frau von, heißt eine religiöse Genossenschaft, welche 1843 in Paris durch die Brüder Maria Theodor und Maria Alfons Ratisbonne (s. d. Art.) gegründet wurde zum Danke für ihre Berufung aus dem Judenthume zum wahren Glauben. Hauptaufgabe derselben ist das Gebet für die Bekehrung der Juden und die Erziehung der Jugend, besonders der weiblichen, mit Bevorzugung der Judenkinder. Von dem Mutterhaus und Noviciat zu Paris aus verbreitete sich die Congregation in viele Länder, auch in fremde Welttheile; der Schwerpunkt ihrer Wirksamkeit liegt aber im Orient und namentlich in Jerusalem. P. Alfons Ratisbonne verpflanzte sie in die heilige Stadt 1856, kaufte das Ruinenfeld beim Ecce-Homo-Bogen an und erbaute hier ein stattliches Kloster, zu dessen Außenmauer der die Straße überwölbende genannte Bogen eingelassen ist. Die theilweise in den Felsen eingebaute einfache dreischiffige Kirche wurde 1868 eingeweiht; vor einem alten Mauertract steht der Hochaltar, und der kleinere nördliche Nebenbogen des Ecce-Homo-Bogens bildet gleichsam sein Arcosolium; in hoher Bogennische steht darüber eine Ecce-Homo-Statue aus Marmor mit der Unterschrift: Sanguis ejus super nos et super filios nostros. Hier wie in allen Kirchen und Kapellen der Congregation wird täglich nach der heiligen Wandlung dreimal das Gebet des Heilandes Luc. 23, 34 für die Juden gebetet oder gesungen. Das Sionskloster in Jerusalem ist eine Waisenanstalt und eine Töchterschule mit Internat und Externat; in letzterem finden auch Kinder anderer Confessionen, jüdische und sogar mohammedanische, Aufnahme. Für Waisenknaben wurde die Anstalt St. Peter nahe bei Jerusalem, vor dem Jaffathor, gegründet und daselbst auch eine Künstler- und Handwerkerschule eingerichtet. Im J. 1860 erwarb P. Alfons auch zu St. Johann im Gebirge (Ain Karim) ein Terrain von 10 Hektaren, und errichtete dort eine Filiale mit Kloster, Mädchenwaisenhaus und Kirche; bis zu seinem Tode widmete er alle seine Kraft dieser seiner Lieblingsschöpfung. Andere Niederlassungen der Congregation befinden sich in Alexandrien, Smyrna, Constantinopel. In München gründete Freiin Therese von Gumppenberg 1865 den besonders in Bayern verbreiteten Sionsverein zur Unterstützung der Ratisbonne'schen Institute im heiligen Lande. (Vgl. die Literatur im Art. Ratisbonne, ferner die Annales de la mission de N. D. de Sion, seit 1876 von A. Ratisbonne herausgegeben, und die seit 1865 erscheinenden „Jahresberichte des Sionsvereins".) [Keppler.]

Sionita, s. Gabriel V, 4.

Sioniten, Ronsdorfer, s. Eller.

Siphra u. Siphri, s. Midrasch VIII, 1506.

Sirach, s. Ecclesiasticus.

Siricius, der hl., Papst (384—399), wurde im December 384 einstimmig zum Nachfolger Damasus' I. gewählt. In einem Schreiben

[illegible] den spätern Stadtpräfecten Pinian sprach [illegible]ser Valentinian II. am 23. Februar 385 [illegible]ndig die Anerkennung des Neugewählten aus [illegible]d rühmte dessen Frömmigkeit (Migne, PP. lat. LIII, 593 sq.); ein besonderer Grund zu einem [illegible]en Rescript lag deßhalb vor, weil der Gegen[illegible]pst Ursinus (s. d. Art. Damasus III, 1360) [illegible] Ansprüche noch immer nicht aufgegeben [illegible]te. Zu den ersten Amtshandlungen des neuen [illegible]apstes gehörte die Beantwortung des von Bi[illegible]chof Himerius von Tarragona an Damasus ge[illegible]richteten Schreibens, welches 15 Fragen über [illegible]kirchliche Angelegenheiten enthielt und erst nach [illegible]Siricius' Amtsantritt in Rom angelangt war [illegible]den Inhalt des Antwortschreibens, der älte[illegible]ren vollständig erhaltenen päpstlichen Decretale, [illegible]e im Art. Himerius). Für die Geschichte des [illegible]päpstlichen Dispensrechtes ist diese vom 10. Fe[illegible]ruar 385 datirte Decretale deßhalb von Wichtig[illegible]keit, weil Siricius den spanischen Clerikern, die als [illegible]Laien oder zweimal Verheiratete unrechtmäßig in [illegible]den geistlichen Stand eingetreten waren, gestattete, [illegible]in ihrem Ordo zu verbleiben (Migne ib. 1145, [illegible]n. 19). Beachtenswerth ist auch, wie stark in [illegible]dem Briefe Siricius' Ueberzeugung, daß der [illegible]römische Bischof das Oberhaupt der ganzen Kirche [illegible]sei und seine allgemeinen Decrete von allen Einzel[illegible]kirchen beobachtet werden müssen, zum Ausdruck [illegible]kommt (vgl. Migne ib. 1133, n. 1 et 2; 1142, [illegible]n. 12; 1146, n. 20). Im folgenden Jahre (am [illegible]6. Januar 386) hielt der Papst zu Rom eine von [illegible]80 Bischöfen besuchte Synode, auf welcher ähn[illegible]lich wie in der oben erwähnten Decretale ältere [illegible]Kirchengesetze neu eingeschärft wurden. Durch ein [illegible]Rundschreiben theilte Siricius die Beschlüsse den[illegible]jenigen Bischöfen mit, welche auf der Synode zu [illegible]erscheinen verhindert waren. Erhalten ist uns dieses [illegible]Synodalschreiben in der Form, wie es nach [illegible]Gallien gelangt ist (Migne ib. 1155 sqq.). Zur [illegible]Verhinderung der Weihe unwürdiger Bischöfe [illegible]und Priester richtete der Papst an verschiedene [illegible]Bischöfe noch ein besonderes Schreiben, in dessen [illegible]Eingang er betont, daß ihm die Sorge für alle [illegible]Kirchen obliege (Migne ib. 1164, n. 1). Auch [illegible]ein Synodalschreiben an die gallischen Bischöfe, [illegible]das ebenfalls eine Reihe von Fragen über Dis[illegible]ciplinarpunkte an den apostolischen Stuhl gerichtet [illegible]hatten, wird von Coustant (Migne ib. 1179 sq.) [illegible]und Maassen (Geschichte der Quellen des cano[illegible]nischen Rechts I, Graz 1870, 242) Siricius zu[illegible]geschrieben, während andere Gelehrte die Decretale [illegible]in die Zeit Innocenz' I. verlegen. Eifer für Auf[illegible]rechterhaltung der Kirchengesetze scheint Siricius [illegible]auch veranlaßt zu haben, Paulinus von Nola (s. [illegible]d. Art.) gegenüber, als dieser 395 nach Rom kam, [illegible]die Zurückhaltung zu beobachten (Paulini Epist. [illegible]13, 14: urbici papae superba discretio); bei [illegible]der Weihe des hl. Paulinus waren nämlich, aller[illegible]dings ohne dessen Verschulden, mehrere Unregel[illegible]mäßigkeiten vorgekommen (Buse, Paulin von [illegible]Nola I, Regensb. 1856, 193). Ebenso energisch wie für Beobachtung der Disciplinarcanones trat der Papst auch für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens auf. Als der abtrünnige Mönch Jovinian (s. d. Art.) in Rom seine Irrlehre zu verbreiten suchte, hielt Siricius um 392 (Rauschen [s. u.] 378 f., Anm. 6) eine Synode und schloß ihn und seine Genossen aus der Kirche aus. Vom Papste über dieses Urtheil benachrichtigt (Migne ib. 1168 sqq.), berief der Siricius eng befreundete Bischof Ambrosius von Mailand eine Provinzialsynode, welche, wie sie selbst in ihrer Antwort an den Papst sagte, gemäß dessen Entscheidung (secundum judicium tuum) die neuen Irrlehren verwarf (Migne, PP. lat. XVI, 1128, n. 14). Nach dem Liber Pontificalis ist Siricius auch gegen die Manichäer in Rom eingeschritten (ähnlich wie später Leo I. [s. d. Art. VII, 1749]). Anscheinend ist mit dieser Angabe des Papstbuches gemeint, daß er im J. 389 die Kaiser Theodosius und Valentinian II. bewog, ein Gesetz zu erlassen, welches gegen die Manichäer das Exil verhängte (l. 18 Cod. Theod. 16, 5). Nach J. Langen (s. u.) 633 wären hier unter den Manichäern die Priscillianisten zu verstehen, die in der That damals vielfach so genannt wurden, z. B. schon in einem auch sonst bemerkenswerthen Antwortschreiben des Usurpators Maximus an den Papst. Anscheinend hatte ihm Siricius das eigenmächtige und grausame Verfahren gegen Priscillian und mehrere von dessen Anhängern zum Vorwurf gemacht; zu seiner Rechtfertigung übersandte Maximus (im J. 385) die Acten des Prozesses gegen die „Manichäer" (Migne, PP. lat. XIII, 592). Mit den Ithacianern (s. d. Art. Priscillian X, 419 f.), welche die Unthat des Usurpators veranlaßt hatten, und deßhalb auch mit dem von ihnen erhobenen Bischof Felix von Trier, einem sonst sehr würdigen Manne, brach Siricius (ebenso wie Martin von Tours und Ambrosius) die Gemeinschaft ab (Migne ib. 1121; Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 45. 51. 85 f.). In Sachen der Priscillianisten richtete er auch einen Brief an die spanischen Bischöfe, in welchem er (ähnlich wie Ambrosius) den Rath ertheilte, diejenigen Sectirer, die sich bekehrten, unter bestimmten Bedingungen in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen (Harduin I, 994). Bezüglich eines mit Jovinian geistesverwandten Häretikers, des Bischofs Bonosus von Sardica (s. d. Art.), begnügte sich der Papst damit, dessen Irrlehre zu widerlegen; das richterliche Einschreiten gegen den Häretiker überließ er dem Bischof von Thessalonich und den übrigen macedonischen Bischöfen, da dieselben von einer Synode zu Capua (391) als Richter über Bonosus bestellt worden waren (Migne ib. 1176 sqq.). Sehr verdacht hat man es dem Papste, daß er gegen Rufinus, als dieser in Rom seine lateinische Uebersetzung des dogmatischen Hauptwerkes von Origenes verbreitete, nicht einschritt; im Gegentheil stellte er ihm und einigen seiner Freunde, als sie 398 Rom verließen, Briefe aus, worin ihnen

bezeugt wurde, daß sie mit der Kirche in Gemeinschaft ständen. Hieronymus (Ep. 127, n. 9) führt dieses Verhalten auf die Einfalt des Siricius zurück, der Andere nach sich selbst beurtheilt habe. Indessen hatte ja Rufinus trotz aller Werthschätzung des Origenes dessen Irrthümer keineswegs vertheidigt, sondern war unzweifelhaft selbst orthodox und erfreute sich auch später noch in Aquileja der Achtung hervorragender Bischöfe (s. d. Art. Rufinus X, 1354 f.). Durch seine Charakteristik des Papstes Siricius ist Hieronymus den Verdiensten desselben nicht gerecht geworden; erklärlich wird dieß durch sein feindliches Verhältniß zu Rufinus, und auch wohl dadurch, daß Hieronymus nach Siricius' Amtsantritt seine einflußreiche Stellung als päpstlicher Rathgeber verloren hatte. Bemerkt sei noch, daß die gewöhnliche Annahme, Siricius habe Rufinus gebeten, Rom durch seine Gegenwart zu ehren, auf irrthümlicher Deutung einer Aeußerung des hl. Hieronymus beruht (s. Langen 651, Anm. 1). Ueber den Antheil, den Siricius an der Beilegung des meletianischen Schismas zu Antiochien hatte, s. d. Art. Meletius VIII, 1233. Erwähnenswerth ist noch, daß in dieser Frage der hl. Ambrosius (Ep. 56, 7) dem Bischof Theophilus von Antiochien gerathen hatte, über die Angelegenheit an den römischen Bischof zu berichten. Siricius starb am 26. November 399 (nicht, wie der Liber Pontificalis irrthümlich angibt, am 22. Februar). Benedict XIV. hat ihn aus alten Martyrologien als confessor in's Martyrologium Romanum (26. November) aufgenommen und diese scheinbare Neuerung in einer dem Martyrologium vorausgeschickten Abhandlung eingehend begründet. (Vgl. noch Liber Pontif. I, ed. Duchesne, CXL sq. et 216 sq.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche I, Bonn 1881, 611 ff.; Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche, Freiburg 1897, 605.) [Zeck.]

Sirlet, Wilhelm, Cardinal, einer der gelehrten Kirchenfürsten, welche, in stiller Verborgenheit lebend, doch durch ihre wissenschaftliche Thätigkeit mächtig in die zeitbewegenden Fragen des 16. Jahrhunderts eingriffen, war 1514 zu Guardavalle bei Stilo in Calabrien als Sohn eines Arztes geboren. Den ersten Unterricht genoß er im väterlichen Hause durch einen fein gebildeten Griechen aus Candia, besuchte die Schulen von Neapel und kam dann, arm an Glücksgütern, aber reich an Talent und Kenntnissen, nach Rom. Dort fand er alsbald Aufnahme im Kreise der römischen Gelehrten und etwas später auch unter den Familiaren des Cardinals Marcello Cervino, des nachmaligen Papstes Marcellus II. Er stand dem Cardinal in dessen Thätigkeit treu zur Seite und besorgte demselben namentlich, als Cervino Concilspräsident in Trient geworden war, über sämmtliche auf dem Concil verhandelte Fragen eingehende Berichte; in diesen trug er aus der Bibliothek des Cardinals und später aus der Vaticana die Beweisstellen des christlichen Alterthums zusammen, welche den Decreten vielfach zu Grunde gelegt wurden. Als Cervino während der Erkrankung des Präfecten Augustinus Steuchus (s. d. Art.) zeitweilig die Leitung der Vaticana erhielt und nach dessen Tode Cardinalbibliothekar wurde, war es eine seiner ersten Sorgen, Sirlet als Custoden in die Bibliothek zu bringen. Dieser ging nun daran, ein besseres Repertorium namentlich der griechischen Handschriften zu bearbeiten, in welchem Band für Band nach dem ganzen Inhalt beschrieben war, und nicht bloß wie bisher das an der Spitze stehende Buch genannt wurde. Nach der Rückkehr des Cardinals vom Concil begann Sirlet die vorbereitenden Arbeiten für die zu Trient beschlossene fehlerfreie Herausgabe der Vulgata (s. d. Art.). Zugleich verfaßte er einen handschriftlich in der Vaticana erhaltenen Commentar zu sämmtlichen Büchern des Neuen Testamentes, in welchem er namentlich den Aenderungen des Erasmus und Valla gegenüber die Lesarten der Vulgata vertheidigte. Ein Commentar zu den Psalmen fand später Aufnahme in die Antwerpener Polyglotte. Ein schwerer Schlag für Sirlet war der frühe Tod seines Gönners Marcellus II. (s. d. Art.); allein ein heroischer Act der Selbstverläugnung, welcher zu den Ohren Pauls IV. gelangte, verschaffte ihm auch die Gunst dieses Papstes. Derselbe berief Sirlet in seine Umgebung, ernannte ihn zum Protonotar und vertraute ihm die Erziehung zweier Nepoten an. Der eine derselben, Antonio Carafa, stand wegen seiner unter Sirlet erworbenen gründlichen Kenntniß des Griechischen später an der Spitze der Commission, welche die Ausgabe der Septuaginta zu besorgen hatte. Sirlet blieb dem berühmten Schüler zeitlebens ein väterlicher Freund und Berather. Für den Papst selbst verfaßte er mehrere gelehrte Tractate, so über den Vorrang der Peterskirche, die Simonie, die Feste der Cathedra Petri. Namentlich ward ihm der Auftrag, in dem bekannten Streite über die Abdankung Karls V. und die Succession seines Bruders Ferdinand das wissenschaftliche Material zu sammeln, welches die päpstlichen Ansprüche bei der Kaiserwahl begründen sollte. Sirlet soll auch mit Anderen den Entschluß Pauls IV., die schuldigen Nepoten vom Hofe zu entfernen, beeinflußt haben. Nach dem Tode des Papstes zog sich Sirlet in's Kloster der Theatiner bei San Silvestro auf dem Quirinal zurück und ertheilte hier neben der unermüdlichen Fortsetzung seiner Studien Unterricht in der griechischen und der hebräischen Sprache. Zu seinen Schülern gehörte u. A. Agellius (s. d. Art.), vor Allem aber der hl. Karl Borromäus, welchen dankbare Verehrung und Freundschaft bis zu seinem Tode mit seinem Lehrer verband. Auf den Leuchter wurde Sirlets Gelehrsamkeit gestellt, als das Concil von Trient zum dritten Male sich versammelte. Den Cardinallegaten Seripando, Simonetta und Morone brachte fast jeder Curier,

der von Rom nach Trient ging, auch von Sirlet ein Schreiben über die dogmatischen und disciplinären Fragen, welche das Concil eben beschäftigten. Sarpando versicherte geradezu, Sirlet habe, obwohl er in Rom zurückblieb, dem Concil mehr Dienste geleistet, als 50 Prälaten mehr in Trient selbst hätten leisten können. Nach Beendigung des Concils ward Sirlet zum Lohne auf den Vorschlag des Cardinals Borromäus am 12. März 1565 unter dem Beifall des ganzen Collegiums zum Cardinal ernannt. Am 6. September 1566 ernannte ihn Papst Pius V. zum Bischof von San Marco in Calabrien und ertheilte ihm selbst die Bischofsweihe. Es war Sirlet aber nur kurze Zeit vergönnt, in seiner Diöcese zu weilen und dort für die Durchführung der tridentinischen Beschlüsse thätig zu sein. Bald berief ihn der Staatssecretär nach Rom zurück, wo man seiner für die wissenschaftlichen Aufgaben der Zeit bedurfte. So blieb er in Rom, während sein Neffe Marcellus ihn im Bisthum Squillace, auf welches Sirlet 1568 transferirt wurde, vertrat und ihn durch ständige Berichte über alle wichtigen Fragen in der Diöcese unterrichtete. Zu Rom, wo er 1570 Cardinalbibliothekar wurde, leitete Sirlet im Auftrage des Papstes der Reihe nach alle die gelehrten Aufgaben, welche das Tridentinum angeregt und beschlossen hatte. Zunächst war ihm die Mitarbeit und letzte Redaction des Catechismus Romanus anvertraut; dann war er hervorragendes Mitglied und zuletzt Haupt der Commission, welche für die Reform des römischen Breviers und Missale eingesetzt war. Nach Beendigung der Revision wurden bis zu seinem Lebensende alle auf die beiden Bücher und überhaupt auf Liturgie und Ritus bezüglichen Anfragen vom Papste an seine Adresse gewiesen (vgl. [Tüb.] Theol. Quartalschr. 1884, 451 ff. 621 ff.; 1885, 468 ff. 624 ff.). Ebenso stand er an der Spitze der Commission für die Kalenderreform (vgl. Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 1882, 388. 543; 1884, 52), leitete die Neubearbeitung und Ausgabe des Martyrologium Romanum und war in der Indexcongregation großentheils eine Zuflucht für die Gelehrten. Den größten Einfluß hatte Sirlet unter den Correctores Romani (s. d. Art.), sowie bei den Vorarbeiten für die Emendation von Septuaginta und Vulgata. Bei Väterausgaben, z. B. der Ambrosius-Ausgabe des Montalto (Sixtus V.), ward sein Rath ausschlaggebend. Mit anderen gelehrten Cardinälen theilte er die Sorge für die römische Universität (Sapienza). Um den Orient erwarb er sich die größten Verdienste nicht bloß durch die Förderung aller auf die Union bezüglichen Bestrebungen, sondern auch als Mitglied der Commission „für Reform der Griechen", als Protector des Basilianerordens und des griechischen Collegs in Rom, durch die Sorge für Neuausgabe des Florentinums, für Uebersetzungen des Catechismus Romanus, der Canones et decreta des Concils von Trient, und für die gregorianische Kalenderreform. Durch den Verkehr mit dem Orient erhielt Sirlet zugleich griechische Manuscripte für die Vaticana und seine eigene Bibliothek. Als Protector der Neophyten baute er die Kirche Maria ai Monti und ordnete die Angelegenheiten der Juden im Kirchenstaate. Mit vielen der hervorragendsten katholischen Gelehrten Italiens, Frankreichs, Deutschlands, der Niederlande, Englands stand er in brieflichem Verkehr; Canisius, Surius, Hosius u. A. verdankten ihm Beiträge zu ihren gelehrten Werken. Alles dieß leistete Sirlet trotz mannigfacher Krankheiten, die ihn heimsuchten. Schon beim Tode Pius' IV. (1565) hatte Sirlet zu den papabeln Cardinälen gehört und wäre beinahe durch die Bemühungen des hl. Karl zum Papste erhoben worden. In den Conclaven Gregors XIII. (1572) und Sixtus' V. (1585) vereinigte er viele Stimmen auf seine Person. Darf man seinem Biographen glauben, so wäre er im letztern Conclave schon gewählt gewesen, und nur Unpäßlichkeit hätte die Adoration verhindert. Im nämlichen Jahre, am 6. October 1585, starb der Cardinal eines glückseligen Todes; der hl. Philippus Neri (s. d. Art.) leistete ihm in den letzten Tagen seinen Beistand. Der Leichenfeier, welche in seiner Titelkirche San Lorenzo in Panisperna stattfand, wohnte Papst Sixtus V. selbst bei und widmete ihm im Consistorium warme Worte des Nachrufs. Ein einfaches Denkmal mit der Marmorbüste des Cardinals an der Hinterwand rechts vom Eingange bezeichnet heute in seiner Titelkirche seine letzte Ruhestätte. Die Bibliothek des Cardinals kam, nachdem sie wiederholt den Besitzer gewechselt hatte, schließlich als Ottoboniana in den Vatican. Porträts von Sirlet finden sich im Hause des Bischofs von Squillace und im Studiensaale der Vaticana; eine Abbildung mit kurzem Lebensabriß gibt Albi, Éloges historiques des Cardinaux illustres, Paris 1653. Eine genaue Biographie des Cardinals Sirlet muß sich ganz auf handschriftlichem Material aufbauen. Werthvolle Notizen finden sich bei Dejob, De l'influence du concile du Trente sur la littérature et les beaux-arts, Par. 1884 (vgl. dazu die Recension von Nolhac, in der Revue critique d'histoire et de littérature XVIII [1884], 457 ss.) und bei Batiffol, La Vaticane, de Paul III à Paul V, Paris 1890. [Jos. Schmid.]

Sirmium, Stadt in Pannonien, deren Ruinen noch jetzt bei Mitrowitz in der Gegend von Peterwardein vorhanden sind, war unter Kaiser Constantius oft Sitz des Hofes und daher Ausgangspunkt der Pläne zur Unterdrückung des nicänischen Glaubens. Zu dem Zwecke fanden daselbst mehrere Synoden statt. Die erste derselben, zwischen den Jahren 347 und 349 (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 640), in Sachen des Photinus (s. d. Art.), suchte das nicänische ὁμοούσιος in Mißcredit zu bringen, da es den Photinismus und Sabellianismus fördere. Die zweite,

im J. 351, ſtellte ein unbeſtimmt gehaltenes Symbolum auf, welches ſammt 27 Anathematismen als die erſte ſirmiſche Formel bezeichnet wird (Athan. De Syn. 27, bei Migne, PP. gr. XXVI, 735); das meiſte daran iſt orthodox, aber das Wort ὁμοούσιος wurde vermieden. Weil Photinus die Formel nicht unterzeichnete, ſchickte der Kaiſer ihn in's Exil (Socr. 2, 30). Um die Mitte des Jahres 357 wurde zu Sirmium eine neue Synode gehalten, auf welcher die ſtrengen Arianer überwiegend waren. In dem hier unter dem Namen der zweiten ſirmiſchen Formel aufgeſtellten Glaubensbekenntniß wird der Sohn als geringer denn der Vater und dieſem unterworfen bezeichnet (Athan. ib. 28). Hilarius nennt dieſe Formel eine blasphemia (De Syn. 11, bei Migne, PP. lat. X, 487). Da die Anomöer nun ihre Lehre ſchnell verbreiteten, verſammelten ſich die ſemiarianiſch geſinnten Biſchöfe Aſiens zu Ancyra kurz vor Oſtern 358 und ſchickten ihr Synodalſchreiben an das Hoflager nach Sirmium, um den Einfluß, welchen die Anomöer auf den Kaiſer gewonnen hatten, zu brechen. In der That wurde zu Sirmium 358 die dritte ſirmiſche Formel genehmigt, welche ein orthodoxes (aber das ὁμοούσιος entbehrendes) Symbolum der antiocheniſchen Synode vom Jahre 341 erneuerte (Sozom. H. E. 4, 15; vgl. d. Art. Liberius VII, 1951 f.). Endlich brachte das Jahr 359 noch eine vierte ſirmiſche Formel zu Stande, die den Sohn „gemäß der Schrift" als in Allem dem Vater ähnlich erklärte (Athan. l. c. 8. 694). Die Beſeitigung des Wortes οὐσία wurde hier wie in der vorhergehenden Formel angeordnet. [Peters.]

Sirmond, Jacob, S. J., einer der bedeutendſten Gelehrten des 17. Jahrhunderts, war zu Riom in Frankreich im October 1559 geboren und trat 1576 in die Geſellſchaft Jeſu ein. Nach Vollendung ſeiner philoſophiſchen Studien wurde er 1581 als Profeſſor der claſſiſchen Sprachen nach Paris berufen, wo er ſich in den fünf Jahren ſeiner Thätigkeit eingehende Kenntniß des Lateiniſchen und Griechiſchen und den ausgezeichneten Stil erwarb, welche ihn zu ſeinen ſpäteren großartigen Leiſtungen auf patrologiſchem Gebiete befähigten. Zu ſeinen Schülern zählte damals u. A. der hl. Franz von Sales. Das auf die Pariſer Wirkſamkeit folgende Studium der ſcholaſtiſchen Theologie verband Sirmond mit einem ebenſo gründlichen Studium des chriſtlichen Alterthums und ſeiner Literatur, ſoweit ſie ihm damals zugänglich war; er überſetzte auch eine Reihe griechiſcher Auctoren in's Lateiniſche und bearbeitete die Werke des Sidonius Apollinaris (ſ. d. Art.). Im J. 1590 berief ihn der Ordensgeneral Aquaviva nach Rom, wo Sirmond 16 Jahre lang das Amt des Geheimſecretärs bekleidete, dabei aber noch reichlich Muße und in den großen Bibliotheken die günſtigſte Gelegenheit fand, ſeine Lieblingsbeſchäftigung, die Erforſchung des Alterthums, zu pflegen. Die größten Dienſte hierbei leiſteten ihm ſeine engen Verbindungen mit Gelehrten wie Bellarmin, Toletus und Perronius, vor Allen aber ſeine innige Beziehung zu Cardinal Baronius, der ihn überaus hochſchätzte und ihn zum Mitarbeiter an ſeinen Annalen annahm. Nachdem Sirmond 1608 nach Paris zurückgekehrt war, wurde er 1617 Rector des dortigen Jeſuitencollegiums. Als ſpäter Papſt Urban VIII. den Gelehrten für Rom zurückverlangte, erhob Ludwig XIII. von Frankreich erfolgreich Einſpruch dagegen und bewies die hohe Meinung, welche er von der Einſicht und Frömmigkeit Sirmonds hegte, dadurch, daß er ihn im J. 1637 zu ſeinem Beichtvater erwählte. Im J. 1610 war das erſte Werk unter Sirmonds Namen im Druck erſchienen; der Verfaſſer zählte damals bereits 51 Jahre. Nun verging aber auch kaum ein Jahr, in dem nicht die eine oder die andere Schrift an die Oeffentlichkeit trat, bis er, faſt 92jährig, ſeine ſtaunenswerthe literariſche Thätigkeit mit der Herausgabe der Disquisitio de Azymo beſchloß. Er ſtarb am 7. October 1651. Weitaus die meiſten und umfangreichſten der von Sirmond herrührenden Schriften waren der Edition alter Kirchenſchriftſteller gewidmet, die er durch Anmerkungen commentirte und eventuell in's Lateiniſche überſetzte. Dieſe Ausgaben ſammt den beigegebenen Commentaren ſind noch heute von dem größten Werth und können, abgeſehen von kleineren Mängeln (z. B. dem Fehlen genauer Angaben an Stellen, wo der Herausgeber eine vom handſchriftlichen Text variirende Lesart vorgezogen), in Bezug auf Scharfſinn, Genauigkeit und geſundes Urtheil noch heute als Muſter dienen. Im Ordensleben zeichnete ſich P. Sirmond aus durch ſeine Treue in der Beobachtung aller Regeln, durch ſeine Liebe zur religiöſen Armut, ſo daß er ſich auch in ſeinem höchſten Alter keine Ausnahme von der gewöhnlichen Lebensweiſe ſeiner Brüder geſtatten wollte, vorzüglich aber durch ſeine mit gewinnender Freundlichkeit verbundene Selbſtloſigkeit. Beweis dafür ſind die vielen Beiträge zu fremden Werken, die Belehrung und Aufmunterung, welche er jederzeit bereitwillig ſeinen Collegen im Fach zu Theil werden ließ, ohne eine Gegenleiſtung zu erwarten, vor Allem auch der edle Anſtand, mit dem er in ſeinen polemiſchen Schriften den wiſſenſchaftlichen Gegner behandelt. — Eine Aufzählung der einzelnen Schriften Sirmonds, welche größtentheils auch als Opera varia, Paris. 1696, 5 voll., und Venet. 1728, 5 voll. (um zwei Stücke vermehrt), geſammelt erſchienen, ſ. bei de Backer, Biblioth. nouv. éd. par Sommervogel VII, 1237 ss. (Vgl. die den Opera varia vorgedruckte Biographie und Hurter, Nomenclat. lit. I, 2. ed. 449 sqq.) [Fr. Hillig S. J.]

Siſara (סִיסְרָא), im A. T. 1. der zu Haroſeth Gojim wohnende Heerführer des canaanitiſchen Königs Jobin, welcher zur Richterzeit in Aſor herrſchte. Bei einem Feldzug gegen die nördlichen Stämme Israels ward er geſchlagen und auf der

Nacht von der Einäugerin Jael getödtet (Richt. 4, 2 ff. 1 Sam. 12, 9. Ps. 82, 10). — 2. ein Anführer der Nathinäer in der nachexilischen Zeit (1 Esdr. 2, 53. 2 Esdr. 7, 55). [Kaulen.]

Sisinnius, Papst (708), ein Syrer, folgte auf Johannes VII. nach dreimonatlicher Sedisvacanz, regierte aber nur 20 Tage und starb, wie man annimmt, am 4. Februar 708. Nach dem Lib. Pontif., ed. Duchesne I, 388, weihte er einen Bischof für Corsica und traf Anstalten zur Wiedererbauung der Mauern Roms. [Gams O. S. B.]

Sisinnius, novatianischer Bischof zu Constantinopel, war als Mitschüler Julians des Abtrünnigen von dem Philosophen Maximus gebildet worden und in der heiligen Schrift wie in den profanen Wissenschaften gleich bewandert. Nachdem er Lector des Bischofs Agelius gewesen, dann Presbyter geworden, folgte er dem novatianischen Bischof Marcian im J. 395 als Bischof seiner Secte zu Constantinopel. Die Berichte des Socrates und Sozomenus über Sisinnius lassen ihn als einen geistreichen, in seinem Wandel untadelhaften Mann erscheinen, der auch als Schriftsteller erstrat, größern Ruhm aber als Redner erwarb. Gegen Chrysostomus, mit dem er überhaupt in Streit lag, schrieb Sisinnius ein Werk über die Buße; auch verfaßte er einen encyklischen Brief gegen die Messalianer. (Vgl. Socrat. H. E. 5, 10. 21. 6, 21. 22; Sozom. H. E. 7, 12. 8, 1; Photius, Cod. 52, 4; Rauschen, Jahrbb. d. christl. Kirche. Freib. 1897, 605.) [Gams O. S. B.]

Sisinnius I., Patriarch von Constantinopel, war der Nachfolger des Atticus (s. d. Art.) und regierte weniger als zwei Jahre (426 bis 427). Socrates (H. E. 7, 26. 28), auf den alle späteren Nachrichten zurückgehen, berichtet, daß er von dem Volke den beiden übrigen Candidaten für den Bischofsstuhl wegen seines frommen und wohlthätigen Sinnes vorgezogen wurde. Einer dieser Beiden war Philippus Sidetes (s. d. Art.), der sich in seiner verloren gegangenen „Christlichen Geschichte" so unchristlich über Sisinnius' Erwählung äußerte, daß Socrates sich nicht dazu entschließen konnte, diese Invective mitzutheilen. Den zweiten, Proclus (s. d. Art.), der 434 thatsächlich Patriarch von Constantinopel wurde, weihte Sisinnius zum Bischof von Cyzicus; die Einwohner der Stadt nahmen ihn aber nicht an, sondern wählten sich statt seiner einen Mönch, Namens Dalmatius. Sisinnius, den Socrates als ἀπραγμονέστερος bezeichnet, war nicht der Mann, diesen Widerstand zu brechen; er zog sich daher den Vorwurf der Feigheit von Seiten derjenigen zu, welche dadurch das Ansehen der Kirche von Constantinopel, ohne deren Zustimmung kein Bischof geweiht werden durfte, geschmälert sahen. Die griechische Kirche nahm ihn aber unter ihre Heiligen auf und verehrt ihn am 11. October. [A. Ehrhard.]

Sisinnius II., Patriarch von Constantinopel (995—998), war vor seiner Weihe Arzt gewesen und hatte sich als solcher eines großen Rufes erfreut. Als Patriarch griff er in den Streit ein, den die Tetragamie Leo's VI. (s. d. Art. VII, 1811) hervorgerufen hatte. Das Decret, worin die vierte Ehe principiell verboten, die dritte nur unter Bedingungen gestattet wurde, gehört aber nach Hergenröther (Photius III., Regensburg 1869, 725 ff.) eher seinem Vorgänger Nicolaus an, dessen Bestimmungen Sisinnius durchführte. Eine zweite, im J. 996—997 erlassene Entscheidung verbot die Ehe von zwei Brüdern mit zwei Schwestern; sie ist gedruckt bei Migne, PP. gr. CXIX, 728 sqq. Auf Ehesachen bezieht sich auch eine dritte umfangreiche Ecthesis canonica, aus der Pitra (Spicileg. Solesmense IV, Paris. 1858, 464 sq.) einige Bestimmungen bekannt gegeben hat. Einen vierten Synodalact des Sisinnius über die Verweigerung der Trauung derer, die eine zweite Ehe eingehen, publicirte Pavlov, Vizantijskij Vremennik II, Petersb. 1895, 152—159. Als Homiletiker ist Sisinnius bekannt durch zwei Enkomien auf das Wunder des hl. Michael in Chonä (s. AA. SS. Boll. Sept. VIII, 41—47) und auf die Martyrer Cerycus und Julitta (noch ungedruckt). Sisinnius gehört endlich auch zu den wenigen Byzantinern zwischen Photius und Michael Cärularius, bei denen der Gegensatz zwischen Rom und Constantinopel literarisch zum Ausdrucke kam; der betreffende Brief ist noch unedirt; er wird von A. Demetrakopulos (Graecia orthodoxa, Leipzig 1872, 5) erwähnt. [A. Ehrhard.]

Sittardus (Cythardus), Matthias, O. Pr., kaiserlicher Hofprediger, hieß eigentlich Esche, nannte sich aber gewöhnlich nach seinem Geburtsorte, dem Städtchen Sittard (im holländischen Limburg), wo er am 2. Februar 1522 geboren wurde. Um 1538 trat er zu Aachen in den Dominicanerorden und entwickelte als Prediger in dieser Stadt, die ihm zur zweiten Heimat geworden, viele Jahre hindurch eine höchst segensreiche Wirksamkeit. Im J. 1557 begleitete er Herzog Wilhelm von Jülich auf das Wormser Colloquium. Zwei Jahre später wurde er von Kaiser Ferdinand als Hofprediger nach Wien berufen. Dort war man mit der getroffenen Wahl sehr zufrieden, und Sittardus verdiente in der That die Anerkennung, die ihm in dem neuen Wirkungskreise reichlich zu Theil wurde; denn er gehört unstreitig zu den besten Kanzelrednern des 16. Jahrhunderts, wie die Predigten beweisen, die er 1563 über den ersten Johannesbrief gehalten und die nach seinem Tode veröffentlicht wurden. Was seinen kirchlichen Standpunkt betrifft, so befürwortete er zwar die Bewilligung des Laienkelches; doch konnte ihm der streng katholische Reichshofrath Dr. Georg Eder nachrühmen, daß er „stets ein ganz entschiedener Vorkämpfer der katholischen Wahrheit gewesen". Auch als Beichtvater besaß Sittardus das volle Vertrauen Ferdinands, und als dieser 1564 starb, hielt ihm der Dominicaner, in dessen Armen er verschieden war, die Leichenrede. Von dem neuen

Kaiser Maximilian II. wurde Sittardus als Hofprediger beibehalten; seinem bescheidenen, maßvollen Benehmen gelang es, auf den hin und her schwankenden Fürsten einen für die katholische Kirche vortheilhaften Einfluß auszuüben. Daher freuten sich auch die Sectirer, als Sittardus am 31. October 1566 frühzeitig starb. Gott habe ihn gestraft, sangen sie jubelnd, „daß er den frommen Kaiser (Maximilian) also in das Papstthum versenkt habe". (Vgl. Lammertz, in der Katholischen Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst 1845, II, 306 ff.; N. Paulus, in den Hist.-pol. Bl. CXVI [1895], 237 ff. 329 ff.) [N. Paulus.]

Sitten (lat. Sedunum, franz. Sion), schweizerisches Bisthum im Wallis, wurde gegen Ende des 6. Jahrhunderts Diöcesanmittelpunkt infolge Verlegung des Bischofssitzes zu Martinach (Octodurum). In der ältesten Zeit war das Wallis von keltischen Völkerschaften (Veragrern, Sedunern, Nantuaten u. A.) bewohnt, welche von Cäsar den Römern unterworfen wurden. Das Christenthum fand hier am früheſten in der Schweiz (s. d. Art. X, 2078) Eingang, und 381 erscheint als erster Bischof der Schweiz, von dem wir zuverlässige Kunde haben, Theodor von Octodurum (Martinach) im Wallis; er nahm im genannten Jahre an der Synode zu Aquileja unter dem hl. Ambrosius Theil und wahrscheinlich auch 390 an einer Synode zu Mailand. Nach Eucherius von Lyon (s. d. Art.) sammelte Bischof Theodor die Gebeine der thebäischen Legion und errichtete die erste Kirche zu ihrer Ehre. Im Uebrigen hat die Legende ihrem Landesheiligen viele Fabeln angedichtet; sie nennt ihn Theodul und macht ihn zu einem Zeitgenossen Karls d. Gr., der ihn und seine Nachfolger zum Präfecten und Grafen von Wallis gemacht habe. Sein Festtag wird am 16. August gefeiert. Die Liste seiner unmittelbaren Nachfolger ist sehr lückenhaft. Mit Gewißheit läßt sich um das Jahr 450 Protasius I. ansetzen, welcher den Leib des heiligen Thebäers Innocentius auffand und in St. Moritz beisetzte. Der hl. Theodor II. stellte mit König Sigismund 515 oder 516 die Kirche von St. Moritz wieder her und sammelte darin die Gebeine der Thebäer. Sein Nachfolger Constantius erscheint auf den Concilien von Epaon (517), Carpentras (527) und Orange (529). Der hl. Heliodor, welcher auf dem Concil zu Macon 585 durch einen Abgeordneten vertreten war, verlegte den bischöflichen Sitz von Martinach nach Sitten, um größere Sicherheit gegen die Ueberschwemmungen der Rhone und Dranse und gegen die Streifzüge der Langobarden zu gewinnen. Auf der Synode zu Paris 614 unterschreibt neben dem frühern Bischof Leudemund auch Dracoald von Sitten (Friedrich, Drei unedirte Concilien aus der Merowingerzeit, Bamb. 1867, 37). Unter der fränkischen Herrschaft zeichnete sich besonders Bischof Wilcharius aus; früher Erzbischof von Vienne, ward er von den Saracenen vertrieben, wurde Abt zu St. Moritz und Bischof von Sitten (764—780). Auch seine Nachfolger Altheus, Abbalong und Heiminius (825) waren zugleich Aebte von St. Moritz; übrigens ist es nicht mehr möglich, Klarheit in die verwirrte Namenreihe zu bringen (Abel, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Gr. I, Berlin 1866, 302. 461). Von den späteren Bischöfen ist besonders Hugo (998—1017) zu erwähnen, der mit Notker Labeo (s. d. Art.) in Briefwechsel stand. Im J. 999 machte ihn Rudolf III. von Burgund zum Grafen über das Wallis. Wie bereits erwähnt, datirte man die Herkunft dieser Würde auf die Zeiten Karls d. Gr. zurück, und diese angebliche donatio Carolina, welche von Kaiser Karl IV. 1365 bestätigt wurde, ward viele Jahrhunderte Gegenstand des Streites und Quelle politischer Fehden. Andere hervorragende Bischöfe des 11. Jahrhunderts sind Eberhard (1018—1037), Aimo I. (1037 bis 1053), namentlich aber Hermanfried (1054 bis 1084), Kanzler des Königreiches Burgund und Legat dreier Päpste. Er ging als Gesandter des Papstes an den englischen Hof und krönte an Ostern 1070 Wilhelm den Eroberer zu Wincheſter. Im 12. Jahrhundert regierten Villencus oder Gillengus (1107—1116), Boso I. und Guarinus (Guérin; 1138 bis gegen 1150). Letzterer hatte vorher als Abt des Cistercienserklosters Aulps in Savoyen daselbst eine Reform durchgeführt, für welche ihn der hl. Bernhard in einem eigenen Schreiben sehr lobt; die Cistercienser rechnen ihn zu ihren Ordensheiligen (s. AA. SS. Boll. Jan. I, 347). Im J. 1156 nahm Friedrich Barbarossa Hochburgund als das Erbe seiner Gemahlin Beatrix an sich und verlieh Berthold IV. von Zähringen die Schirmvogtei über die Hochstifte Genf, Lausanne und Sitten. Dieser mußte aber, durch den Widerstand des Bischofs und der Walliser gezwungen, seine Ansprüche an den Grafen Humbert III. von Maurienne abtreten, welcher den Titel eines Grafen von Savoyen annahm. Berthold IV. von Zähringen ward 1211 bei St. Ulrichen von den Oberwallisern geschlagen und entrann mit Noth. Bischof Kuno schloß 1179 mit dem Grafen Humbert von Savoyen einen Vertrag, betreffend die Regalien und die Sicherung der Alpenstraßen; doch dauerten die Kämpfe zwischen den beiden Gewalten noch lange fort. Als „Graf und Präfect" besaß der Bischof bedeutende Hoheitsrechte in den oberen, von überwiegend germanischer Bevölkerung eingenommenen Landschaften; er führte das Schwert, übte das Begnadigungsrecht, schlug eigene Münze. Ihm gegenüber stand das Haus Savoyen, das sich frühzeitig in der untern romanischen Thalstufe festgesetzt hatte und seinen Einfluß nach den deutschen Gebieten auszudehnen strebte. Eine Vereinbarung vom September 1260 zwischen Bischof Heinrich I. von Raron (1243—1271) und dem Grafen Peter von Savoyen setzte das Flüßchen Morse (Morge) unterhalb Sitten als Grenze zwischen savoyischem und bischöflichem Gebiete fest. Nutzen aus dem

Kämpfen zwischen Savoyen und dem Bischofe gegen einmal die zahlreichen feudalen Herrengeschlechter (von Thurn, von Saxon, von Raron u. s. w.), welche allenthalben ihre Raubnester auf unersteigliche Felsklöpfe setzten; sodann auch Volkselemente, welche es durchsetzten, daß die Stadt Sitten immer mehr zur Selbständigkeit gelangte und 1338 und 1339 umfassende Privilegien erhielt, und daß die sieben Districte, die man später Zehnten nannte, um die Mitte des 14. Jahrhunderts ansehnliche politische Rechte besaßen. Die Bischöfe Sittens im 13. und 14. Jahrhundert waren meist Edelleute aus Savoyen. Rudolf von Valpelline und Heinrich II. von Raron regierten nur kurze Zeit. Rudolf Peter von Orond, ein Waadtländer (1274—1287), war Neffe des hl. Petrus von Tarantasia (s. d. Art.). Zu seiner Zeit hielt sich (October 1275) Papst Gregor X. auf der Rückreise vom Lyoner Concil, nachdem er zu Lausanne eine Zusammenkunft mit Rudolf von Habsburg gehalten hatte, mehrere Tage in Sitten auf und reiste über den Simplon nach Italien zurück. Bischof Bonifaz von Challant (1290—1308) weihte 1290 die neugebaute Kirche zu St. Moritz. Zu Brieg gründete er für die über den Simplon Reisenden ein Spital und brachte einen lebhaften Verkehr über diesen Paß in Schwung. Sein Nachfolger Aimo II. (1308 bis 1323) stellte die zerfallenen Kirchen von Sitten wieder her. Aimo III. von Thurn (1323—1338) stiftete 1331 ein Karthäuserkloster zu Gerunden. Guichard (Guichard) Tavelli (1342—1375), weise und gütig, aber ängstlich, hatte in schwerer Zeit fortwährende Kämpfe zu führen. Er starb eines gewaltsamen Todes durch die Hand seines Neffen Anton von Thurn, welcher ihn sammt seinem Kaplan am 8. August 1375 aus dem Fenster des Schlosses Seta in den Abgrund werfen ließ. Die Unthat rief eine Erhebung des Landvolkes hervor, welches den Frevler aus dem Lande trieb und seine Burg zerstörte. Tavelli's Nachfolger, Eduard von Savoyen (1375—1386), war vorher Bischof von Belley gewesen. Sein Bestreben, das Land an Savoyen zu bringen, war die Quelle vieles Unglücks für sein Bisthum; 1386 wurde er auf das Erzbisthum Tarantaise befördert. In der Folge ging der bischöfliche Stuhl beinahe an die Familie Raron über, deren Glieder mit dem Volke fest zusammenhielten. Am 3. Juni 1403 schlossen Bischof Wilhelm V. von Raron (1402—1417, gest. 1431) und die Landleute von Wallis ein ewiges Bund- und Landrecht mit Uri, Unterwalden und Luzern, wodurch für die Folgezeit wichtige politische Beziehungen angeknüpft waren. Da aber die Familie Raron zu bedrohender Macht auf weltlichem wie kirchlichem Gebiete gelangte, entstand eine Mißstimmung zunächst gegen den stolzen Landeshauptmann und Verwalter der bischöflichen Güter, Guiscard (Witschard) von Raron. Er wurde 1417 vertrieben, und sein Neffe, der Bischof, hatte dasselbe Schicksal, weßwegen das Concil von Konstanz das Interdict über das Land aussprach. Papst Martin V. setzte 1418 Andreas de Gualdo, Erzbischof von Kalocsa, zum Bisthumsverweser ein, und dieser wurde nach dem Tode Wilhelms von Raron dessen Nachfolger (1431—1437). Bischof Walter II. Supersax (1457—1482) entriß 1475 Savoyen die Herrschaft über das Unterwallis. Schwieriger gestaltete sich die Lage unter seinem Nachfolger Jost von Silinen aus Uri, der, um 1435 in Küßnacht am Vierwaldstätter See geboren, seit 1469 Propst von Beromünster, dann diplomatischer Unterhändler im Dienste Frankreichs und seit 1479 Bischof von Grenoble war. Während er in den inneren Angelegenheiten des Wallis manches Gute zu Stande brachte lag er mit dem Herzogthume Mailand andauernd im Kriege. Dadurch erregte er den Unwillen seiner Unterthanen; die Gegenpartei unter Georg von Supersax (Jörg uf der Flüe) veranlaßte einen allgemeinen Aufstand gegen ihn, und er mußte das Land räumen; er starb zu Rom 1497 (vgl. Lütolf, Jost von Silinen, im Geschichtsfreund XV, Einsiedeln 1859, 143 ff.). Als Nachfolger Josts bestätigte Papst Alexander VI. den von Supersax zum Bischof ausersehenen Nicolaus Schinner (1496), der aber schon im September 1499 zu Gunsten seines Neffen Matthäus Schinner (s. d. Art.) resignirte. Dieser, ein in jeder Beziehung bedeutender Mann, ward leider gar zu sehr in die politischen Händel verwickelt; seine öftere Abwesenheit und das willkürliche Regiment seiner Brüder wandten die Volksstimmung gegen ihn, so daß er 1518 sein Bisthum verlassen mußte. Um die Diöcese hatte er sich verdient gemacht durch Hebung der Kirchenzucht, durch Erbauung der Cathedrale und der St. Theodulskirche in Sitten und durch Förderung der kirchlichen Bauthätigkeit und der Kunst. Auch gründete er Volksschulen und war den humanistischen Bestrebungen zugethan, mit deren Häuptern (Zwingli, Glarean und namentlich Erasmus, den er 1522 gerne nach Rom gezogen hätte) er zeitlebens auf freundschaftlichem Fuße stand. Unter den beiden nächsten Bischöfen, Philipp II. de la Place (1522—1529), der die päpstliche Bestätigung nicht erhielt, und Adrian I. von Riedmatten (1529—1548), machten sich auch im Wallis einzelne „reformatorische" Neigungen bemerkbar. Förderung fanden sie durch die von dem gewissenlosen Ritter Jörg uf der Flüe bewirkte Anarchie in Kirche und Staat; dann durch die im Ausland, namentlich zu Bern, Zürich und Basel, gebildeten Lehrer, welche dort von den Irrlehren angesteckt waren und dieselben zu Hause weiter zu verbreiten suchten. Am bekanntesten unter diesen ist Thomas Platter, der zu Visp Schule hielt, aber mit Weib und Kind bald wieder auf die Wanderung gehen mußte. Zum Glücke war das gemeine Volk in diesen Gebirgsthälern viel zu abgeschlossen von der übrigen Welt, viel zu einfach in seinen Sitten und zu ergeben dem alten katholischen Glauben, als daß die neue Lehre

vielen zündbaren Stoff bei ihm vorgefunden hätte. Zur Erhaltung der katholischen Religion schlossen der Bischof, das Domcapitel, Hauptmann und Räthe und gemeine Landleute der sieben Zehnten mit den katholischen Kantonen einen Bund, der am 12. März 1529 zu Stande kam und am 21. December 1533 in Luzern gesiegelt ward. Ein Hauptzweck des Bündnisses war, die katholische Religion in sämmtlichen Gebieten der Verbündeten zu erhalten und zu bewahren. Von Zeit zu Zeit wurde dieses Bündniß mit großem Pomp erneuert, 1565 zu Luzern, 1578 zu Sitten, 1625 zu Freiburg, 1634 zu Solothurn u. s. w. Auf Grund dieses Vertrages halfen dann auch die Walliser den Urkantonen bei Kappel, auf dem Gubel (1531) und bei Vilmergen wider die Zwinglischen. Im Unterwallis fand die Reformation entschlossene Gegner an den Aebten Bartholomäus Sostionis (1521—1550) und Joh. Miles (Ritter; 1550—1572) zu St. Moritz, im obern Theile an dem kräftigen Bergvolke, vor Allem aber an der unermüdeten Thätigkeit des genannten Bischofs Adrian von Riedmatten, der nicht nur die Wunden, die unter Bischof Schinner dem Lande geschlagen worden waren, wieder heilte, sondern dem Volke auch das hohe Erbgut seiner Väter, den katholischen Glauben, bewahrte. Auf ihn folgten Johannes Jordan (1548—1565) und Hildebrand von Riedmatten (1565—1604). Unter letzterem leisteten die Kapuziner Großes für die Erhaltung des Glaubens. Im J. 1602 kamen sie nach Sitten und begeisterten durch ihre zahlreichen und gelungenen Missionen Geistlichkeit und Volk zur Treue und Standhaftigkeit im katholischen Glauben. Also vorbereitet, versammelten sich die Walliser, Hohe und Niedere, in Masse am 24. September 1603 auf der Planta-Ebene zu Sitten, um über die Religion einen das ganze Land bindenden Beschluß zu fassen. Spanien und die katholischen Schweizerkantone einerseits, Graubünden und die reformirten Orte andererseits waren dabei in entgegengesetztem Sinne thätig und auf den Ausgang gespannt. Mit ungeheurer Mehrheit siegten die Katholiken; man faßte strenge Maßregeln gegen die Häretiker und räumte ihnen eine Frist von zwei Monaten ein, um zum katholischen Glauben zurückzukehren oder das Land zu verlassen. Die katholischen Kantone, vorab Luzern, sandten tüchtige Priester, welche als Missionare mit apostolischem Eifer unter den schwierigsten Verhältnissen wirkten. Die religiösen Streitigkeiten gingen glücklich vorüber, ohne daß der zeitweilig drohende Bürgerkrieg zum Ausbruch kam. Bald aber begannen die Kämpfe der sieben Zehnten gegen den Bischof wegen der Hoheitsrechte von Neuem; der Bischof Adrian II. von Riedmatten (1604—1613) starb vor Verdruß darüber (7. October 1613). Er hatte sich besondere Verdienste erworben um die Reformation innerhalb der Kirche gemäß den Beschlüssen des Concils von Trient, indem er die Kirchenzucht bei Clerus und Volk wiederherstellte und selbst das Beispiel apostolischen Eifers und strenger Sitten gab. Sein Nachfolger Hildebrand Jost (1613—1638), der Freund und Vertraute des hl. Franz Sales von Genf, der bei seiner Consecration (27. November 1614) assistirte, verlebte in Zerwürfnissen mit dem Adel und den Vorständen der Zehnten leidenvolle Jahre in Behauptung seiner kirchlichen und weltlichen Rechte. Auch er gab als Kirchenfürst das Beispiel strengster Abtödtung und seltener Frömmigkeit. Das schönste Zeugniß gab ihm der heilige Bischof von Genf, als er bei der Nachricht der erfolgten Erwählung Hildebrands zum Bischof von Sitten voll Freude ausrief: „Ich danke dir, o Herr, weil du es nicht zugelassen, daß das Licht in Sion auslösche.“ Um die Streitigkeiten wegen der Hoheitsrechte zu endigen, gab der Bischof am 12. December 1630 den Widerstand auf; was er an weltlicher Macht verlor, gewann er in den Herzen der Geistlichkeit und des Volkes durch seine reformatorische Thätigkeit. Ihm folgten nach der kurzen Regierung des Bartholomäus Supersax (1638—1640) drei Namens Adrian von Riedmatten: Adrian III. (1640—1646), Adrian IV. (1646—1672) und Adrian V. (1672—1701), welche durch Weisheit und Tugend sich auszeichneten. Auch im 18. Jahrhundert hatte Sitten das Glück, lauter musterhafte Bischöfe zu erhalten. Es entstanden katholische Lehranstalten, namentlich Jesuitencollegien in Brieg und Sitten; 1744 wurde ein Priesterseminar in Gerunden errichtet. So ward die Jugend vom Besuche fremder Schulen abgehalten und protestantischen Einflüssen entzogen. Im J. 1798 wurde Wallis zur helvetischen Republik geschlagen und damit die weltliche Hoheit des Bischofs, die im Laufe des Jahrhunderts immer mehr geschwunden war, ganz aufgehoben; Bischof Jos. Ant. Blatter (1790—1807) zog sich nach Novara zurück. Napoleon trennte 1802 das Wallis von der Schweiz und vereinigte es 1810 mit dem französischen Reiche als Departement Simplon. Die religiösen Orden wurden unterdrückt, mit Ausnahme des Hospizes auf dem St. Bernhard, das mit der Abtei St. Moritz vereinigt wurde, und der Ursulinerinnen und Grauen Schwestern in Sitten. Im J. 1814 wurde Wallis ein Kanton der Eidgenossenschaft und genoß nun Ruhe bis 1830; dann aber brach von Neuem der alte Hader wieder aus und stieg bis zum Bürgerkriege. Im Unterwallis war die gewaltthätige kirchenfeindliche Faction der „Jungschweiz“ entstanden, welche vom Bischof mit dem Banne belegt und von den Sacramenten ausgeschlossen wurde; am Trientflusse erlitt sie am 20. Mai 1844 eine blutige Niederlage. Im selben Jahre ward dem Kanton eine Verfassung gegeben, welche die Repräsentation des Clerus im Landrathe vermehrte, dessen Immunitäten förmlich anerkannte, allen Unterricht der Kirche überließ und den protestantischen Gottesdienst unterdrückte. Aber schon einige Jahre später wurde diese Verfassung unter dem

Druck der eidgenössischen Bajonette durch eine andere, „liberale", ersetzt, nachdem infolge des Sonderbundkrieges (s. d. Art. Schweiz X, 2098) eine radicale Regierung im Wallis an's Ruder gekommen war. Der Bischof, das Domcapitel und die Klöster hatten große Summen zu erlegen; letztere entgingen nur mit Noth der Auflösung. Die geistlichen Güter wurden meist zu sehr niedrigen Preisen an Freunde der neuen Ordnung losgeschlagen. Das Jahr 1852 brachte wieder eine Verfassungsänderung in gemäßigterem Sinne, und als 1856 bei den Wahlen das conservative Element gänzlich gesiegt hatte, leitete man sofort mit dem Clerus Unterhandlungen ein, welche durch die kluge Umsicht und das bereitwillige Entgegenkommen des Bischofs Peter Joseph von Preux (1843—1875) zu einem günstigen Resultate führten. Wenn auch kein förmlicher Vertrag zwischen Staat und Kirche abgeschlossen ward, so trat doch ein freundliches Verhältniß ein; mehrere kirchenfeindliche Decrete wurden außer Kraft gesetzt und noch nicht veräußerte Liegenschaften ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgegeben. Bischof von Preux errichtete in der Nähe des Domes und der bischöflichen Wohnung das stattliche Priesterseminar, nachdem ein solches von 1818 bis 1870 auf der Burg Valeria oberhalb Sitten in engen Verhältnissen bestanden hatte. Der gegenwärtige Bischof, der 87. in der Reihenfolge vom hl. Theodor an gerechnet, ist Adrian Jardinier, geb. den 15. April 1808, erwählt den 23. September, consecrirt den 5. December 1875. Ihm zur Seite steht als Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge Julius Abbet, geb. 1845, erwählt im October 1893, consecrirt am 2. Februar 1896.

Sitten ist, seitdem es 1512 von der Metropole Tarantaise getrennt ward, ein Immediat-Bisthum. Die Wahl des Bischofs geschieht seit 1638 durch den Großen Rath aus einem Viervorschlag des Domcapitels. Das Domcapitel bestand früher aus 24 residirenden Domherren, von denen die eine Hälfte auf Valeria und die andere in der Stadt Sitten wohnte; im Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die Zahl der Präbendare, welche den Chordienst in der Cathedrale zu versehen haben, auf die Hälfte vermindert; die übrigen 12 leben auf verschiedenen Landpfarreien als Pfarrer. Dignitäten sind die Stellen des Dombecans, Domcustos und Domcantors. Im bischöflichen Seminar lehren 8 geistliche Professoren; ein Gymnasium mit 7 geistlichen Professoren besteht in Brieg. — Das Wallis zählte bei der letzten officiellen Volkszählung 1888 101985 Einwohner. Von diesen sind 101108 Katholiken, 825 Protestanten, 1 Israelit und 51 andern Bekenntnisses; außerdem gehören noch im Kanton Waadt die beiden katholischen Pfarreien Aigle und Bex mit etwa 600 Katholiken zum Bisthum Sitten. Dagegen steht St. Gingolph, welches politisch halb zu Frankreich, halb zum Wallis gehört, kirchlich unter der Diöcese Annecy. Die Diöcese Sitten zählt etwa 280 Priester und 103 Pfarrkirchen, von denen 21 Ordensgeistlichen unterstehen. Von den Klöstern im Umfange des Bisthums ist das älteste nicht nur in der Diöcese, sondern überhaupt diesseits der Alpen, das Augustiner-Chorherrenstift St. Moritz an der Grenze von Wallis und Waadt, dort, wo die Rhone sich zwischen hohen Felswänden durchzwängt. An diese Stelle verlegt man das alte Tarnada; jedenfalls hieß einst der Ort Agaunum, und erst seit dem 9. Jahrhundert trägt er den jetzigen Namen zu Ehren des hl. Mauritius, des Führers der Thebäischen Legion. Man glaubt, daß seit uralter Zeit fromme Eremiten sich hier ansiedelten. Eine sehr bedeutende Erweiterung und Bereicherung geschah durch den heiligen König Sigismund (s. d. Art.); damals ward der ununterbrochen Tag und Nacht andauernde Lobgesang (laus perennis) eingeführt. Unter Kaiser Ludwig dem Frommen wurden aber die Mönche wegen ihres ärgerlichen Lebenswandels vertrieben, und mit Genehmigung des Papstes Eugen II. ward ein Stift von 30 Chorherren errichtet (824). Als auch diese im Laufe der Zeiten ausarteten, wandelte Amadeus III., Graf von Savoyen, das bisher weltliche Chorherrenstift mit Genehmigung des Papstes Honorius II. in ein solches nach der Regel des hl. Augustin um. Gregor XVI. verlieh durch Breve vom 3. Juli 1840 dem Abte Stephan Bagnoud den Titel eines Bischofs von Bethlehem für ihn und seine Nachfolger. Die Abtei besitzt außer kostbaren Reliquien merkwürdige Alterthümer und einen reichen Kirchenschatz mit Geschenken Karls des Großen, Ludwigs des Frommen, den Kelch des Cardinals Schinner, Stab und Inful des Gegenpapstes Felix V. u. s. w. Die etwa 40 Klostergeistlichen besorgen ein stark besuchtes Gymnasium und viele Landpfarreien. — Ein zweites bekanntes Chorherrenstift im Bisthum Sitten ist das Hospiz auf dem Großen St. Bernhard, die Gründung des hl. Bernhard von Menthon (s. d. Art.). Napoleon nahm, als er im J. 1800 den Großen St. Bernhard überschritt, das Stift in seinen besondern Schutz; dagegen bedrängte es die Walliser Regierung nach 1847 mit Contributionen und Güterverkäufen, denen nur durch Dazwischenkunft der französischen Regierung Halt geboten wurde. Das Stift besteht gegenwärtig aus einem Propst, der Inful und Stab führt, einem Klosterprior auf dem Hospiz und etwas über 40 Priestern. Die älteren unter ihnen besorgen die Seelsorge in etwa 10 Pfarreien; 4 oder 5 wohnen auf dem Simplon-Hospiz, welches von Napoleon I. den Ordensleuten auf dem Großen St. Bernhardsberge übergeben und von 1825—1835 neu aufgebaut wurde; die übrigen meist jüngeren und rüstigeren Chorherren sind immer auf dem St. Bernhardsberge, theils zur Besorgung des Gottesdienstes, theils um das ganze Jahr hindurch die Reisenden zu beherbergen. Hier ist auch das Noviciat und das theologische Studium für die Cleriker, welche noch nicht Priester

bezeugt wurde, daß sie mit der Kirche in Gemeinschaft ständen. Hieronymus (Ep. 127, n. 9) führt dieses Verhalten auf die Einfalt des Siricius zurück, der Andere nach sich selbst beurtheilt habe. Indessen hatte ja Rufinus trotz aller Werthschätzung des Origenes dessen Irrthümer keineswegs vertheidigt, sondern war unzweifelhaft selbst orthodox und erfreute sich auch später noch in Aquileja der Achtung hervorragender Bischöfe (s. d. Art. Rufinus X, 1354 f.). Durch seine Charakteristik des Papstes Siricius ist Hieronymus den Verdiensten desselben nicht gerecht geworden; erklärlich wird dieß durch sein feindliches Verhältniß zu Rufinus, und auch wohl dadurch, daß Hieronymus nach Siricius' Amtsantritt seine einflußreiche Stellung als päpstlicher Rathgeber verloren hatte. Bemerkt sei noch, daß die gewöhnliche Annahme, Siricius habe Rufinus gebeten, Rom durch seine Gegenwart zu ehren, auf irrthümlicher Deutung einer Aeußerung des hl. Hieronymus beruht (s. Langen 651, Anm. 1). Ueber den Antheil, den Siricius an der Beilegung des meletianischen Schismas zu Antiochien hatte, s. d. Art. Meletius VIII, 1233. Erwähnenswerth ist noch, daß in dieser Frage der hl. Ambrosius (Ep. 56, 7) dem Bischof Theophilus von Antiochien gerathen hatte, über die Angelegenheit an den römischen Bischof zu berichten. Siricius starb am 26. November 399 (nicht, wie der Liber Pontificalis irrthümlich angibt, am 22. Februar). Benedict XIV. hat ihn aus alten Martyrologien als confessor in's Martyrologium Romanum (26. November) aufgenommen und diese scheinbare Neuerung in einer dem Martyrologium vorausgeschickten Abhandlung eingehend begründet. (Vgl. noch Liber Pontif. I, ed. Duchesne, CXL sq. et 216 sq.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche I, Bonn 1881, 611 ff.; Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche, Freiburg 1897, 605.) [Zeck.]

Sirlet, Wilhelm, Cardinal, einer der gelehrten Kirchenfürsten, welche, in stiller Verborgenheit lebend, doch durch ihre wissenschaftliche Thätigkeit mächtig in die zeitbewegenden Fragen des 16. Jahrhunderts eingriffen, war 1514 zu Guardavalle bei Stilo in Calabrien als Sohn eines Arztes geboren. Den ersten Unterricht genoß er im väterlichen Hause durch einen fein gebildeten Griechen aus Candia, besuchte die Schulen von Neapel und kam dann, arm an Glücksgütern, aber reich an Talent und Kenntnissen, nach Rom. Dort fand er alsbald Aufnahme im Kreise der römischen Gelehrten und etwas später auch unter den Familiaren des Cardinals Marcello Cervino, des nachmaligen Papstes Marcellus II. Er stand dem Cardinal in dessen Thätigkeit treu zur Seite und besorgte demselben namentlich, als Cervino Concilspräsident in Trient geworden war, über sämmtliche auf dem Concil verhandelte Fragen eingehende Berichte; in diesen trug er aus der Bibliothek des Cardinals und später aus der Vaticana die Beweisstellen des christlichen Alterthums zusammen, welche den Decreten vielfach zu Grunde gelegt wurden. Als Cervino während der Erkrankung des Präfecten Augustinus Steuchus (s. d. Art.) zeitweilig die Leitung der Vaticana erhielt und nach dessen Tode Cardinalbibliothekar wurde, war es eine seiner ersten Sorgen, Sirlet als Custoden in die Bibliothek zu bringen. Dieser ging nun daran, ein besseres Repertorium namentlich der griechischen Handschriften zu bearbeiten, in welchem Band für Band nach dem ganzen Inhalt beschrieben war, und nicht bloß wie bisher das an der Spitze stehende Buch genannt wurde. Nach der Rückkehr des Cardinals vom Concil begann Sirlet die vorbereitenden Arbeiten für die zu Trient beschlossene fehlerfreie Herausgabe der Vulgata (s. d. Art.). Zugleich verfaßte er einen handschriftlich in der Vaticana erhaltenen Commentar zu sämmtlichen Büchern des Neuen Testamentes, in welchem er namentlich den Aenderungen des Erasmus und Valla gegenüber die Lesarten der Vulgata vertheidigte. Ein Commentar zu den Psalmen fand später Aufnahme in die Antwerpener Polyglotte. Ein schwerer Schlag für Sirlet war der frühe Tod seines Gönners Marcellus II. (s. d. Art.); allein ein heroischer Act der Selbstverläugnung, welcher zu den Ohren Pauls IV. gelangte, verschaffte ihm auch die Gunst dieses Papstes. Derselbe berief Sirlet in seine Umgebung, ernannte ihn zum Protonotar und vertraute ihm die Erziehung zweier Neffen an. Der eine derselben, Antonio Carafa, fand wegen seiner unter Sirlet erworbenen gründlichen Kenntniß des Griechischen später an der Spitze der Commission, welche die Ausgabe der Septuaginta zu besorgen hatte. Sirlet blieb den berühmten Schüler zeitlebens ein väterlicher Freund und Berather. Für den Papst selbst verfaßte er mehrere gelehrte Tractate, so über den Vorrang der Peterskirche, die Simonie, die Feste der Cathedra Petri. Namentlich ward ihm der Auftrag, in dem bekannten Streite über die Abdankung Karls V. und die Succession seines Bruders Ferdinand das wissenschaftliche Material zu sammeln, welches die päpstlichen Ansprüche bei der Kaiserwahl begründen sollte. Sirlet soll auch mit Anderen den Entschluß Pauls IV., die schuldigen Nepoten vom Hofe zu entfernen, beeinflußt haben. Nach dem Tode des Papstes zog sich Sirlet in's Kloster der Theatiner bei San Silvestro auf dem Quirinal zurück und ertheilte hier neben der unermüdlichen Fortsetzung seiner Studien Unterricht in der griechischen und der hebräischen Sprache. Zu seinen Schülern gehörte u. A. Agellius (s. d. Art.), vor Allem aber der hl. Karl Borromäus, welchem dankbare Verehrung und Freundschaft bis zu seinem Tode mit seinem Lehrer verband. Auf den Leuchter wurde Sirlets Gelehrsamkeit gestellt, als das Concil von Trient zum dritten Male sich versammelte. Den Cardinallegaten Seripando, Simonetta und Morone brachte fast jeder Tag

Der Lib. Pontif. (I, 232 sqq.) erwähnt von ihm noch einige weitere Thätigkeit dieser Art; ebenso berichtet er von einer Anklage, welche ein gewisser Basius gegen den Papst erhob. Bei den durch Nestorius (s. d. Art.) veranlaßten Streitigkeiten war Sixtus III. besonders um die Wiederherstellung der Eintracht zwischen Cyrill und den Antiochenern (s. d. Art. Ephesus IV, 673 ff.) bemüht (s. Jaffé, Reg. Pontif. I, 2. ed., n. 389 sqq.). Dem Patriarchen Proclus von Constantinopel (s. d. Art.) gegenüber hielt er gleich seinen Vorgängern die päpstlichen Rechte in Illyricum (s. d. Art. VI, 612 f.) aufrecht (Jaffé I, n. 393 sqq.).

Sixtus IV. (1471—1484), vorher Franz della Rovere, entstammte einer alten, aber verarmten Familie Liguriens und wurde 1414 zu Celle bei Savona geboren. Mit neun Jahren dem Franciscanerorden übergeben, empfing er in diesem seine Bildung und widmete ihm die erste Periode seines Lebens. Nach Vollendung der Studien und Erwerbung der akademischen Grade wirkte er an verschiedenen Universitäten und in mehreren Städten als Lehrer und Prediger; später wurde er Procurator des Ordens zu Rom, Provinzial von Ligurien und 1464 General. Paul II. erkannte seine Tüchtigkeit an, indem er ihn am 18. September 1467 in das heilige Collegium berief und als Titelkirche ihm S. Pietro in Vincoli verlieh. Am 9. August 1471 wurde er, nach nur dreitägigem Conclave, zum Papste gewählt, am 25. August gekrönt. Die erste große Aufgabe war ihm durch das in der letzten Zeit erfolgte Vordringen der Türken vorgezeichnet. Es war sein Plan, die europäischen Fürsten zu einem allgemeinen Bündniß gegen diesen Feind zu bestimmen. Da man über den Ort der Berathung sich nicht einigen konnte, schickte Sixtus Legaten aus, um die einzelnen Völker zu einem Kreuzzug aufzurufen. Auch diese Maßregel hatte nicht den erhofften Erfolg. Trotzdem setzte der Papst die Bemühungen fort und rüstete 24 Galeeren aus. Durch die Verbindung mit Venedig und Neapel wuchs die Kriegsflotte auf 87, mit den zwei Galeeren der Rhodiser auf 89 Schiffe. Es wurden einige Unternehmungen gegen Kleinasien ausgeführt; Bedeutenderes wurde aber, da die Verbündeten das Einvernehmen nicht bewahrten, nicht erreicht, und nach einiger Zeit gerieth Sixtus in Verhältnisse, die ihm selbst nicht mehr gestatteten, eine größere und erfolgreichere Thätigkeit in dieser Richtung zu entfalten. — Neben solchen lobenswerthen Bestrebungen zeigte Sixtus IV. von Anfang seiner Regierung an eine große und unverhältnißmäßige Liebe zu seinen zahlreichen Verwandten. Bereits am 16. December 1471 wurden zwei Neffen, beide Franciscaner, zu Cardinälen ernannt und sofort mit vielen und reichen Pfründen bedacht, Julian della Rovere, später Papst Julius II. (s. d. Art.), und Petrus Riario. Der letztere, welcher bei seiner Erhebung 25 Jahre zählte, war der eigentliche Liebling des Papstes und genoß dessen Gunst in vollem Maße. Seine jährlichen Einkünfte beliefen sich bald auf mehr als 60 000 Goldgulden oder 2 400 000 Franken, und gleichwohl hinterließ er, als er am 5. Februar 1474, ein Opfer seiner Schwelgereien, starb, 60 000 Gulden Schulden. Sein Nachlaß und zum Theil auch sein Einfluß ging auf seinen Bruder Hieronymus (Girolamo) über. Derselbe war 1472 zum Grafen von Bosco erhoben und mit einer natürlichen Tochter des Herzogs von Mailand vermählt, 1473 mit Imola belehnt worden. Da er im Besitze dieser Herrschaft sich nicht sicher und in seinem Streben nach Ausdehnung derselben sich gehindert fühlte, so lange die Familie der Medici in Florenz herrschte, sann er auf deren Sturz. Er verband sich zu diesem Zwecke mit Franz von Pazzi, Vorsteher der Bank dieses Hauses in Rom, der ein heftiger Gegner der Medici war, und mit dem Florentiner Salviati, Erzbischof von Pisa, dessen Erhebung durch Sixtus bei den Medici längere Zeit Widerstand gefunden hatte, da seine Haltung bei den besonderen Verhältnissen des Sprengels der herrschenden Partei zu wenig Sicherheit bot. Sixtus, der seinerseits Grund zur Unzufriedenheit mit der Familie hatte, gab zu dem Vorhaben die Einwilligung. Dabei stellte er zwar die ausdrückliche Bedingung, daß die Staatsumwälzung ohne Blutvergießen erfolge; dieß blieb indessen unbeachtet und ließ sich auch nicht leicht befolgen, wenn der Zweck erreicht werden sollte. Die Verschworenen beschlossen, die Brüder Medici zu ermorden. Die Ausführung der That erfolgte am 26. April 1478 im Dome während des Gottesdienstes, bei oder bald nach der Wandlung. Julian von Medici erlag dem Dolche; Lorenzo, leicht verwundet, rettete sich in die Sacristei. Das Volk nahm aber sofort für die Bedrohten Partei, und so schlug das Unternehmen zum Verderben seiner Urheber aus. Franz von Pazzi, der Erzbischof Salviati und einige andere Verschworene wurden noch am Tage des Verbrechens aufgeknüpft. Zahlreiche Hinrichtungen folgten. Der 18jährige Cardinal Raphael Sansoni-Riario, Schwestersohn des Grafen Hieronymus und von diesem als unwissendes und willenloses Werkzeug gebraucht, wurde in Haft genommen. Das Attentat hatte eine weitere und größere Verwicklung zur Folge. Da das unmittelbare Einschreiten gegen die betheiligten Geistlichen eine Verletzung der Immunität enthielt, forderte Sixtus Genugthuung und Freilassung des Cardinals, seines Großneffen. Weil er aber zugleich die Verbannung Lorenzo's verlangte, so waren die Florentiner noch weniger als schon vorher geneigt, auf seine Forderungen einzugehen. Bei der herrschenden Leidenschaft und Erbitterung hatte auch der Bann, der am 1. Juni über Lorenzo und die übrigen Leiter der Republik ausgesprochen wurde, keine größere Wirkung. Der Cardinal wurde wohl nach einigen Tagen ent-

lassen; im Uebrigen blieb man bei der ablehnenden Haltung, und auch das Interdict, welches am 20. Juni zur Excommunication hinzutrat, brachte keine Aenderung. Es kam zum Krieg, und die Feindseligkeiten hielten, obwohl man alsbald von verschiedenen Seiten um den Frieden sich bemühte, über zwei Jahre an. Der Graf Riario und der König von Neapel, der Verbündete des Papstes, waren für Unnachgiebigkeit. Andererseits verwarfen die Florentiner die Friedensvorschläge, welche Sixtus im Frühjahr 1479 machte. Da aber die Dinge sich für sie immer schlimmer gestalteten, so einigte sich Lorenzo mit dem König von Neapel, und durch den Abfall seines Verbündeten sah sich auch Sixtus zum Frieden genöthigt. Am 3. December 1480 wurden die Florentiner von den kirchlichen Censuren losgesprochen. Die Versöhnung war um so nothwendiger, als die Feindseligkeiten sichtlich den Türken zu gute kamen, die am 11. August 1480 die Stadt Otranto in Apulien eroberten. Das Unglück rief zu neuen Anstrengungen gegen die Feinde auf, und da der Sultan Mohammed II. bald nach jener That starb und nun Uneinigkeit in seiner Familie entstand, so wurde Otranto am 10. September 1481 wieder gewonnen. Aber weiter kam man nicht. Sofort trat die Zwietracht zwischen den Abendländern wieder hervor, und die Mahnungen des Papstes zur Eintracht fruchteten um so weniger, weil er durch seinen Neffen wieder zu einer unheilvollen Politik sich bestimmen ließ. — Im Herbste 1480 war es dem Nepoten gelungen, die Grafschaft Forli zu erwerben. Der Erfolg steigerte seine Gier: er sah es auf Faenza ab, ja er wollte sogar den König von Neapel vertreiben. In seiner Erbitterung gegen diesen Fürsten ließ sich der Oheim für den Plan gewinnen. Die Republik Venedig sollte Beihilfe leisten, und um sie in's Bündniß zu ziehen, versprach man ihr Ferrara, gegen welches es an Klagen ebenfalls nicht fehlte. Die Republik ging trotz der Abmahnung der älteren Räthe auf den Antrag ein, und im Frühjahr 1482 begann der Krieg, indem der König von Neapel seine Truppen gegen den Kirchenstaat sandte. Die Lage war um so gefährlicher, weil in der letzten Zeit die alten Kämpfe zwischen den Familien Colonna und Orsini sich erneuert hatten, die Colonnesen sich auf die Seite der Feinde des Papstes stellten und der Erzbischof Andreas Zamometic (früher fälschlich Andreas Zuccalmaglio [s. d. Art. I, 837 f.] genannt) von Granea (heute Krania in Albanien, an der Grenze von Thessalien) in Basel gegen Sixtus ein Concil zu veranstalten unternahm. Die Päpstlichen siegten zwar am 21. August 1482 bei Campo Morto in den pontinischen Sümpfen. Da aber ihr Feldherr Robert Malatesta in Bälde starb und die Verbündeten lässiger wurden, auch die Ueberzeugung und Befürchtung sich Bahn brach, daß Venedig durch den Kampf am meisten gewinne und zu einer gefahrdrohenden Macht heranwachse, schloß Sixtus am 12. December mit Neapel und seinen Verbündeten, Mailand und Florenz, Frieden. Die Waffen kamen gleichwohl nicht zur Ruhe; sie wandten sich nur nach einer andern Seite. Die Venetianer wollten von dem Frieden, der ohne sie geschlossen worden war und sie, da er dem Herzog von Ferrara seine Staaten zusicherte, der Frucht ihrer bisherigen Anstrengungen beraubte, nichts wissen, und so kam es gegen sie zum Kampf, in dem der Papst von Neapel, Mailand und Florenz unterstützt wurde. Selbst mit geistlichen Waffen wurde gestritten. Sixtus verhängte über Venedig am 24. Mai 1483 das Interdict, wogegen die Republik an ein künftiges Concil appellirte. Zugleich dauerten die Kämpfe zwischen den Orsini und Colonna in Rom fort, und wie hier, so behaupteten sich die Gegner des Papstes, da Mailand sich von seiner Seite zurückzog, auf dem auswärtigen Kriegsschauplatz. Der Friede von Bagnolo vom 7. August 1484 fiel ganz zu Gunsten der Venetianer aus und brachte Sixtus eine große Demüthigung. Da er ohnehin schon seit einiger Zeit kränklich war, verzehrten Kummer und Gram vollends rasch seine letzten Kräfte. Er starb am 12. August. — So viele Kriege der Pontificat Sixtus' IV. aufweist, so fehlt es doch auch nicht an einer sehr erheblichen friedlichen Thätigkeit. Für die Gesammtkirche ist sie allerdings von geringerer Bedeutung. Was für die Reform geschah, beschränkt sich im Wesentlichen auf die Orden und ist nicht frei von Einseitigkeit, da Sixtus als vormaliger Religiose die Orden zu sehr begünstigte. Den Franciscanern insbesondere wurden in dem sog. **Mare magnum** am 31. August 1474 nicht nur die alten ausgedehnten Privilegien bestätigt, sondern auch viele neue verliehen. Sehr beträchtlich aber ist, was unter Sixtus für den Kirchenstaat und besonders die Stadt Rom sowie für Förderung von Wissenschaft und Kunst geschah. Die besuchteren Straßen der ewigen Stadt wurden durch Entfernung der Vorbauten erbreitert, neue Straßen und neue Plätze angelegt. Der Tiber erhielt eine neue Brücke, den nach Sixtus benannten Ponte Sisto. Die große Wasserleitung der Acqua Virgo wurde wiederhergestellt, ebenso das verfallene Hospital von S. Spirito. Die Kirchen wurden restaurirt und verschönert, auch einige neue errichtet, wie S. Maria del Popolo und S. Maria della Pace. Die vaticanische Bibliothek wurde erheblich vermehrt und zugleich dem allgemeinen Gebrauch eröffnet, die einheimischen Gelehrten unterstützt, der Humanist Platina (s. d. Art.), der Geschichtschreiber der Päpste, zum Vorstande der Bibliothek ernannt, hervorragende Gelehrte von auswärts berufen. Im Vatican entstand ferner die nach Sixtus benannte Kapelle, an deren Ausschmückung die bedeutendsten Maler thätig waren, Domenico Ghirlandajo, Sandro Botticelli, Cosimo Rosselli, Pietro Perugino, Pinturicchio. Der Verödung der Campagna wurde zu steuern und auch andere Gegenden der Cultur wieder zu ge-

wunden gesucht, das Münzwesen verbessert u. s. w. Sixtus erscheint nach diesen Seiten hin in einem günstigen Licht. Indessen war selbst diese Thätigkeit nicht ohne Schatten. Um die Geldmittel zu beschaffen, welche sie erheischte, wurden die käuflichen Aemter vermehrt, die Annaten gesteigert und damit der bereits in weiten Kreisen gegen den römischen Stuhl bestehenden Mißstimmung neue Nahrung gegeben. Noch mehr aber waren hieran die kriegerischen Unternehmungen schuld, in die sich Sixtus durch seine Nepotenliebe und besonders durch seinen Neffen Hieronymus Riario hineinziehen ließ, und die seinem Pontificate mehr als dem irgend eines seiner Vorgänger einen weltlichen Charakter verleihen. (Vgl. A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom III, 1, Berlin 1868, 161 ff.; E. Franz, Sixtus IV. und die Republik Florenz, Regensburg 1880; Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte VIII, 191 ff.; Pastor, Geschichte der Päpste II, 2. Aufl., Freiburg 1894, 427 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter VII, 4. Aufl., Stuttgart 1894, 230 ff.; J. Schlecht, Andrea Zamometic, Paderborn 1894 [Diss.]; Ders., Sixtus IV. und die deutschen Drucker in Rom, bei Ehses, Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Campo Santo, Freiburg 1897, 207.)

Sixtus V. (1585—1590), vorher Felix Peretti, war am 13. December 1521 zu Grottamare in der Mark Ancona geboren als Sohn eines Gärtners, dessen Vorfahren aus Dalmatien in Italien eingewandert waren. Mit neun Jahren trat er in dem benachbarten Montalto in den Franciscanerorden und zeichnete sich bald als Prediger und dann als Klosterregens aus. Nachdem er Consultor des heiligen Officiums gewesen, machte ihn Pius V. 1566 zum Bischof von Santa Agatha, 1570 zum Cardinal und 1571 zum Bischof von Fermo. Alle seine Aemter verwaltete er zur Auszeichnung; gleichwohl war er eine weiteren Kreisen unbekannte Persönlichkeit, als er nach dem Tode Gregors XIII. in viertägigem Conclave am 24. April 1585 zum Papste gewählt wurde, so daß der französische Botschafter in einem Wahlberichte von ihm als „einem Mönch, einem gewissen Montalto" spricht. Dieß hing einmal mit seiner niedern Abkunft zusammen, wodurch er zunächst auf eine untergeordnete Thätigkeit beschränkt wurde; dann aber vor Allem damit, daß nach Peretti's Aufnahme in's heilige Collegium Gregor XIII. ihn von den Geschäften ferne gehalten hatte. Seine Tüchtigkeit blieb aber den anderen Cardinälen nicht verborgen, und seine rasche Wahl brachte sie zur Anerkennung. Wenn sein Pontificat auch nur fünf Jahre währte, so hat es doch eine hohe Bedeutung. Sixtus V. war eine vollendete Herrschernatur, wie die Zeit ihrer bedurfte. In Rom herrschte die größte Unsicherheit; Sixtus hatte als Cardinal es selbst erfahren, als er einmal nur mit Mühe dem Tode entging, während sein Neffe Francesco ermordet wurde. Noch schlimmer stand es in den Provinzen. Der Kirchenstaat war voll von großen und kleinen Banditen; ihre Zahl schwankte in der letzten Zeit zwischen 12 000 und 27 000. Das Uebel war so groß, daß es das Dasein des Staates in Frage stellte. Es war unbedingt Abhilfe geboten, und indem Sixtus die Feinde der Gesellschaft allenthalben mit blutiger Strenge verfolgte, auch die übrigen Fürsten und Staaten für das Unternehmen gewann, wurde dem Unwesen auf einige Zeit gesteuert. Nicht minder erheblich ist, was er für die Verschönerung Roms that. Die Stadt erhielt mehrere neue große Straßen und wurde durch Errichtung der Acqua Felice mit reichlicherem Wasser versehen. Der im Schutt begrabene Obelisk Nero's wurde vor St. Peter aufgestellt, die Peterskirche mit ihrer gewaltigen Kuppel gekrönt, die vaticanische Bibliothek erweitert und zur bessern Aufstellung ein prachtvolles Gebäude aufgeführt, der Lateranpalast von den Grundfesten aus erbaut, der Quirinalpalast in größeren Verhältnissen hergestellt, der Flügel des Vatican, welcher von den Päpsten bis heute bewohnt wird, noch in Angriff genommen, die Kirche und das Hospiz von San Girolamo degli Schiavoni und das große Spital am Ponte Sisto errichtet u. s. w. Ebenso geschah Bedeutendes zur Verbesserung der Verwaltung der Kirche und des Kirchenstaates. An die Stelle der bisher üblichen Consistorien (s. d. Art. Consistorium), in denen der Papst einfach unter Anhörung und Mitwirkung der Cardinäle seines Amtes waltete, traten durch die Bulle Immensa aeterni Dei 1588 zur Berathung der verschiedenen Gegenstände 15 Congregationen, von denen die mit den geistlichen Aufgaben betrauten sich bis heute erhalten haben. Es sind die Congregationen der Inquisition, bereits durch Paul III. errichtet, aber durch Sixtus neu organisirt; der Segnatura, zur Prüfung von Gnaden und Vergünstigungen; für Errichtung von Kirchen und Consistorialprovisionen; des Ueberflusses, für die Verproviantirung der Stadt Rom und der Provinzen; der Riten und Ceremonien; der Flotte; des Index; des Concils von Trient; des allgemeinen Volkswohls im Kirchenstaat; der Sapienza, zur Leitung der Universität dieses Namens; der Regularen; der Bischöfe; der Straßen, Brücken und Wasserleitungen; der vaticanischen Staatsdruckerei; der Staatsconsulten (vgl. die betr. Einzelartt. bezw. die Artt. Congregationen III, 933 ff. und Curie). Durch die Bulle Postquam verus (1586) wurden zugleich neue Bestimmungen für das heilige Collegium erlassen und die Zahl der Cardinäle auf 70 festgesetzt. Auch die Arbeiten für die vom Concil von Trient angeordnete Ausgabe der Vulgata wurden ernstlicher betrieben, und das Werk erschien 1590 in seiner ersten, bald aber wieder unterdrückten Ausgabe (s. d. Art. Vulgata). Seiner hohen Stellung entsprechend richtete Papst Sixtus V. seinen Blick noch auf viel Größeres: Ueberwindung der Ungläubigen und Häretiker war sein Ziel, und dazu

sollte hauptsächlich auch der große Schatz dienen, den er ansammelte. Freilich verkannte er in dieser Beziehung die Lage. Ein Türkenkrieg kam nicht zu Stande; die Armada, welche Philipp II. von Spanien (s. d. Art.) gegen England aussandte, ging unter. Ebenso erwies sich die Hoffnung, die Königin Elisabeth durch Bekehrung in die katholische Kirche zurückzuführen, als eine eitle. In Frankreich fing die Verwirrung sogar an, höher zu steigen als je; denn mit dem Tode des Herzogs Franz von Anjou, des letzten Sprößlings des Stammes Valois (1584), entbrannte der religiöse Kampf auf's Neue, ja erreichte den äußersten Grad, indem die in Aussicht stehende Thronbesteigung Heinrichs von Navarra das Ende der katholischen Religion in dem Königreiche zu bedeuten schien. Die Angelegenheit bereitete Sixtus die schwersten Sorgen. Indem in der Ligue (s. d. Art. Liga Nr. 2) eine besondere katholische Partei in Frankreich sich bildete und bald ebenso mit dem König Heinrich III. sich entzweite, als sie von Spanien unterstützt wurde, sah der Papst einem wahren Kreuzfeuer von Forderungen sich ausgesetzt. Am 9. December 1585 erließ er eine Bulle gegen Heinrich von Navarra und den Prinzen Heinrich von Condé, in der er sie als rückfällige Ketzer verurtheilte, der Thronansprüche für verlustig erklärte und ihre Vasallen und Unterthanen vom Eide der Treue entband; die Maßregel entbehrte aber der erwarteten Wirkung und wurde von Sixtus selbst später als Mißgriff bedauert. Der verurtheilte Fürst behauptete sich in seiner Machtstellung. Zwischen Heinrich III. und der Ligue entstand allmälig, zumal nach der am 23. und 24. December 1588 erfolgten Ermordung des Herzogs Heinrich und des Cardinals Ludwig von Guise (die Rede des Papstes bei dem Tode des Cardinals s. in d. Anal. eccles. IV [1896], 465 sqq.), ein unheilbares Zerwürfniß. Der König schloß unter diesen Umständen am 3. April 1589 mit Navarra einen Waffenstillstand, verletzte aber dadurch den Papst in einem Grade, daß dieser am 24. Mai ein Monitorium gegen ihn erließ, gemäß welchem er den Cardinal von Bourbon und den Erzbischof von Lyon, die von ihm gefangen gehalten wurden, freigeben und binnen 60 Tagen persönlich oder durch Procuration in Rom erscheinen sollte. Als Heinrich III. am 1. August durch den Dominicaner Clément den Tod fand und nun Navarra als Heinrich IV. (s. d. Art.) den Thron Frankreichs beanspruchte, näherte sich Sixtus der Ligue und Spanien. Mitte December erhielt Philipp II. sogar bestimmte Vorschläge zu einem Bündnisse; denn der Glaube schien in Frankreich nur mittels der Hilfe Spaniens gerettet werden zu können. Zugleich aber war Sixtus auf die Erhaltung des Königreiches und die Abwehr einer Universalmonarchie bedacht. Er behielt sich darum die oberste Leitung des Feldzuges vor und sagte ein größeres Contingent von Truppen zu, als das spanische sein werde. Da indessen der Gang der Dinge den Plan nicht rechtfertigte, verließ er ihn allmälig wieder, um so mehr, als er das Papstthum in eine völlige Abhängigkeit von Spanien zu bringen drohte. Die Schwenkung verursachte ihm aber eine peinliche Lage. Im Vatican kam es zu förmlichen politischen Schlachten; der spanische Botschafter bot Alles auf, um den Papst zur Erfüllung seiner Zusage anzuhalten, und forderte ungesäumte Wegsendung des Herzogs von Luxemburg, der in der letzten Zeit in Rom sich eingefunden hatte, um für Heinrich von Navarra zu wirken. Gegen letztern, der bereits von einem großen Theil des französischen Adels als König anerkannt war und dessen Bekehrung in Aussicht stand, verlangte der Spanier neue Erklärungen und die Excommunication der ihm anhängenden Katholiken; er wollte sogar einen öffentlichen Protest gegen das Benehmen des Papstes erlassen. Indessen erklärte sich selbst eine Congregation von Cardinälen, die absichtlich nur aus Mitgliedern der spanischen Partei zusammengesetzt wurde, gegen die spanischen Forderungen, und als Heinrich von Navarra am 14. März 1590 bei Ivry einen großen Sieg über seine Gegner davontrug, war es noch weniger angezeigt, auf sie einzugehen. Spanien fuhr indessen mit seinem Drängen fort, und so kam es am 19. Juli zwar zu einem Capitulationsentwurf, Sixtus verweigerte aber seine Ratificirung, und die Ereignisse gaben schließlich seiner Haltung Recht, wenn seine nächsten Nachfolger auch eine andere Politik befolgten. Ihn selbst entrückte der Tod bald weiteren Schwierigkeiten, indem er am 27. August 1590 starb, während eben ein heftiges Gewitter sich über Rom entlud. Sein Charakter und seine Thaten waren ganz dazu angethan, die Bildung von zahlreichen Sagen über ihn zu veranlassen. Durch Gregorio Leti (Vita di Sisto V., Losanna 1669) wurde das falsche Bild in die Literatur eingeführt und durch mehrere Auflagen und verschiedene Uebersetzungen seines Werkes weit verbreitet. Der Franciscaner Tempesti suchte in seiner panegyrischen Storia della vita e gesto di Sisto V, Roma 1755, die Wahrheit herzustellen. Eine noch richtigere Zeichnung lieferte Ranke, Die römischen Päpste I, 6. Aufl., Leipzig 1874, 285 ff.; II, 133 ff. Die beste Monographie verfaßte A. Freiherr von Hübner, Sixtus der Fünfte, Leipzig 1871, 2 Bde. (zuerst Paris 1870 französisch erschienen). Memorie autografe di papa Sisto V. veröffentlichte Cugnoni im Archivio della Società Romana di Storia patria V (1882), 1 sgg. Sonst vgl. noch Reumont, Geschichte der Stadt Rom III, 2, Berlin 1870, 575 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, Gotha 1880, 266 ff.; Capranica, Papa Sisto, storia del secolo XVI, Milano 1884, 3 voll. [v. Funk.]

Sixtus von Siena O. Pr., berühmter Bibelforscher, wurde zu Siena 1520 von jüdischen Eltern geboren und bis zum Jünglingsalter im Judaismus erzogen. Dann convertirte er zur

katholischen Kirche und trat nicht lange nachher in den Orden der Minderbrüder ein. Dort verlegte er sich mit großem Eifer auf das Studium der biblischen Wissenschaften, wobei er (s. seine Aussage in der Bibliotheca Sancta, Colon. Agripp. 1626, 238) Ambrosius Catharinus (s. d. Art.) zum Lehrer hatte. Darnach scheint es, daß Sixtus von seinen Ordensobern nach Lyon geschickt worden war, wo Catharinus sich von 1534—1543 vorübergehend aufhielt. Bei aller Gelehrsamkeit und Meisterschaft auch in der geistlichen Beredsamkeit verstrickte sich Sixtus aber in verschiedene, sogar häretische Irrthümer. Obschon er sie bald abschwor, fiel er doch nach kurzer Zeit wieder in die Häresie zurück und wurde deßhalb von der römischen Inquisition, da er hartnäckig blieb, zum Feuertode verurtheilt. Der Dominicaner Michael Ghislieri (später Papst Pius V.), welcher damals Generalcommissar der römischen Inquisition war, bezwang jedoch endlich den hartnäckigen Sinn des Verurtheilten und erlangte für ihn von Papst Julius III. Begnadigung. Nun aber erklärte Sixtus, voll Lebensüberdruß und niedergedrückt von dem Gedanken, daß er in seinem Orden doch stets mit einer gewissen Schande bedeckt sein würde, die Begnadigung nicht anzunehmen, und nur mit Mühe konnte Ghislieri ihn umstimmen, indem er ihm vorschlug, mit päpstlicher Erlaubniß in den Dominicanerorden überzutreten. Dieß geschah denn auch unter Einwilligung Julius' III., also spätestens Anfangs 1555, da Julius III. im März dieses Jahres starb. Im Predigerorden zeichnete sich Sixtus aus durch tadellosen Lebenswandel und Reinheit der Lehre, wie durch seine machtvollen Predigten, welche in verschiedenen Provinzen Italiens große Erfolge erzielten. Ghislieri bediente sich seiner auch vielfach in Sachen der Inquisition, z. B. schickte er ihn nach Cremona, einem Stapelplatz häretischer und talmudischer Literatur, um die verderblichen Bücher zu vernichten. Bei dieser Gelegenheit suchte Sixtus die für die Wissenschaft nützlichen Bücher zu erhalten; er rettete an 2000 Exemplare aus den Händen der spanischen Soldaten. Nachdem sein Protector Papst geworden (1566), veröffentlichte Sixtus zu Venedig 1566 seine große Bibliotheca Sancta, die er Pius V. widmete. Nicht lange nachher, im J. 1569, starb er zu Genua im Dominicanerkloster S. Maria de Castello, wo er auch begraben wurde; kurz vor seinem Tode verbrannte er seine noch ungedruckten Werke, so daß die Bibliotheca Sancta das einzige uns erhaltene ist. Dieselbe handelt in acht Büchern mit großer Erudition über die heiligen Bücher des Alten und des Neuen Testamentes, deren Verfasser, Anlage, Sprache und Gegenstände; ferner über die verschiedenen Interpretationsmethoden, über die Commentatoren der heiligen Schrift, angefangen vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis auf seine Zeit; über den Sinn einer großen Anzahl Texte aus beiden Testamenten. In den beiden letzten Büchern bespricht Sixtus sämmtliche Häresien, die auf die heilige Schrift im Allgemeinen oder auf besondere Bücher und Texte Bezug haben, widerlegt dieselben sowohl aus der Schrift wie durch die Auslegungen der heiligen Väter. Das großartige Werk erntete zahlreiche Lobsprüche und wurde für die nachkommenden Bibelforscher eine ergiebige Fundgrube; es erlebte deßhalb viele Auflagen, u. a. drei zu Köln (1576. 1586. 1626), eine zu Neapel (1742), mit kritischen und theologischen Anmerkungen von P. Milante O. Pr. Unter den vernichteten Werken befanden sich nach Sixtus' eigener Angabe (Bibliotheca 378) eine Schrift De usu Concordantiarum; Quaestiones astronomicae in varios Scripturae locos; Quaestiones geographicae in varios Scripturae locos; Quaestiones physicae in varios Scripturae locos; Problematicae Epistolae in varios Scripturae locos; Sophias Monotessaron seu ex quatuor libris Sapientialibus Proverbiorum, Ecclesiastae, Sapientiae et Ecclesiastici liber unus Sapientiae. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. Ord. Praed. II, 206; Kaulen, Einleitung, 4. Aufl., Freiburg 1898, 9 f.) [Andr. Schmitt O. Pr.]

Skarga, Peter, S. J., nächst Hosius (s. d. Art.) der hervorragendste katholische Reformator Polens, wegen seiner Beredsamkeit auch der „polnische Chrysostomus" genannt, hat in der Zeit nach dem Concil von Trient zur Bekämpfung der Häresie und des Schismas und zur Wiederbelebung des Katholicismus in Polen in hervorragender Weise durch Wort und Schrift und durch sein heiligmäßiges Leben beigetragen. Er wurde 1536 zu Grojec, einem Städtchen in Masovien, in der frühern Diöcese Posen, geboren und war von bürgerlicher Herkunft; erst sein Bruder Franz erhielt vom König Sigismund III. das Adelsdiplom mit dem Beinamen Powęski (Przegląd Powszechny, Kraków 1892, 187 sqq.). Die Eltern verlor er frühzeitig; die Mutter starb 1544, der Vater 1548. Nach der Gymnasialbildung im Heimatsorte bezog er im J. 1552 die Akademie Krakau und wurde dort zwei Jahre später zum Baccalareus artium promovirt. Die Hochachtung, welche er stets der Krakauer Universität bewahrte, bringt er in der Vita beati Cantii (AA. SS. Boll. Oct. VIII, 1044) zum Ausdruck. Nachdem er zwei Jahre (1555—1557) die Schule in Warschau geleitet hatte, erwählte ihn der polnische Senator und Castellan Tęczyński von Krakau zum Erzieher seines ältesten Sohnes. Er blieb drei Jahre am Hofe des Castellans und begleitete darauf seinen Zögling nach Wien, wo er zwei Jahre verweilte. Als er dann nach Polen zurückkehrte, nahm sich seiner besonders der Erzbischof Tarło von Lemberg, der seine Talente und reinen Sitten kannte, liebevoll an, bestimmte ihn zur Wahl des geistlichen Standes, ertheilte ihm 1563 die Subdiaconats-, 1564 die Diaconats- und Presbyteratsweihe und ernannte ihn zum Domprediger an der Cathedrale in Lemberg. Bald darauf erhielt er vom

Erzbischof ein Canonicat und von seinem Gönner Tęczyński die einträgliche Pfarrei in Rohatyn; auf letztere verzichtete er indeß nach kurzer Zeit, um sich ganz und ungetheilt seinen Amtspflichten in Lemberg zu weihen. Er hatte schon damals als Prediger einen großen Ruf, so daß auch Andersgläubige seine Predigten besuchten und viele sich bekehrten. Besonders ist zu erwähnen die Bekehrung der Frau des Wojewoden Sieniawski, Katharina, Tochter des Fürsten Radziwill, und des Grafen Johann Tarnowski, in dessen Hause er sich das ganze Jahr 1567 aufhielt, um ihn gegen die weiteren Einflüsse der Häretiker zu schützen, ihn auf einen guten Tod vorzubereiten und zugleich die ganze Familie im katholischen Glauben und Leben zu befestigen. Nach dem Tode Tarnowski's, dessen Frau Sophia auf Anregung und durch Vermittlung Skarga's im J. 1572 das Jesuitencolleg in Jaroslaw gründete, kehrte er nach Lemberg zurück, aber nur auf kurze Zeit. Im J. 1568 entschloß er sich, in den Jesuitenorden einzutreten, der damals in Polen zwei Niederlassungen hatte: zu Braunsberg in der Diöcese Ermland (1565 vom Cardinal Hosius gegründet) und zu Pultusk in der Diöcese Płock (vom Bischof Noskowski 1566 gegründet. Auf der Reise nach Rom, wo er in das Noviciat eintreten wollte, führte er den Hetman und Wojewoden von Podolien, Mielecki, vom Calvinismus und seine Frau Elisabeth vom Judenthum in den Schoß der katholischen Kirche; letztere, eine Tochter des bekannten Fürsten Nicolaus Radziwill, des einflußreichen Beschützers der Calvinер in Litauen, war vom Calvinismus zur Secte der Socinianer und zuletzt zum Judenthum übergetreten. Im Januar 1569 traf Skarga in Rom ein, wurde vom General der Jesuiten, dem hl. Franz Borja (s. d. Art.), in den Orden aufgenommen und begann am 2. Februar sein Noviciat in den Mauern von San Andrea auf dem Quirinal, wo sein Landsmann, der hl. Stanislaus Kostka, ein halbes Jahr vorher sein engelgleiches Leben beschlossen hatte. Der Rector und Beichtvater Skarga's war Pedro de Ribadeneira (s. d. Art.), der zu den ersten Schülern und Genossen des hl. Ignatius gehörte. Schon nach einjährigem Noviciat wurde er zu den theologischen Studien zugelassen und am 9. April 1570 von Pius V. zum Großpönitentiar an der Peterskirche besonders für die polnischen Pönitenten ernannt. Im J. 1571 sandte ihn der hl. Franz Borja nach Polen zurück, wo unter dem unbeständigen Könige Sigismund II. August (1548—1572) die protestantischen Secten einen bedeutenden Anhang gefunden hatten (s. d. Art. Dissidenten III, 1857 f.). Zuerst war Skarga in Pultusk und seit 1573 in dem vom Bischof Protaszewicz 1569 gegründeten Jesuitencolleg zu Wilna, der Hauptstadt Litauens, hauptsächlich als Prediger thätig. Zugleich wiederholte er genauer die scholastische Theologie und legte im J. 1575 als Profeß die vier Gelübde ab. In Litauen war es mit dem Katholicismus höchst traurig bestellt. Der Calvinismus und das Schisma waren im Lande vorherrschend; dabei bestand unter dem Volke, das noch an manchen Orten dem Götzendienste ergeben war, eine große Unwissenheit in religiösen und profanen Dingen. Da eröffnete sich den Jesuiten ein weites Feld für ihre apostolische Wirksamkeit. Gerade in Litauen hat der Orden für die Kirche Jesu Christi und für die Civilisation des Landes in wenigen Jahrzehnten Großes geleistet; an den Verdiensten desselben hat sich Skarga durch seine mehrjährige Thätigkeit in Litauen einen wesentlichen Antheil erworben (Załęski S. J., Czy Jezuici zgubili Polskę, Kraków 1883, 293 sqq.). Seine Predigten, auf die er sich sorgfältig durch Studium, besonders durch Lectüre der heiligen Schrift, unter Gebet und Werken der Abtödtung vorbereitete, zogen auch viele Andersgläubige an. Unter den zahlreichen Bekehrungen, welche dieselben veranlaßten, sei hier besonders die Zurückführung der vier Söhne des oben erwähnten Fürsten Nicolaus Radziwill in den Schoß der Kirche erwähnt. Dadurch wurde die eine Linie des reich begüterten und mächtigen Fürstengeschlechtes, die Linie Olycko-Nieswieska, dem wahren Glauben wiedergewonnen, während die andere Linie, die Linie Birzańska, im Calvinismus verblieb. Der älteste von den vier bekehrten Söhnen, Nicolaus Christophorus, mit dem Beinamen Sierotka, verwandte große Summen zum Aufkauf und zur Vernichtung häretischer Schriften, besonders der von seinem Vater 1563 zu Brest herausgegebenen Bibelübersetzung; im J. 1584 gründete er eine Niederlassung der Jesuiten in Nieswiez. Der zweite Sohn Georg erwählte den geistlichen Stand, wurde 1579 Bischof von Wilna, Cardinal und 1591 Bischof von Krakau. Auch Albert, Marschall von Litauen, und Stanislaus, Starost von Samogitien, waren eifrige Katholiken. Im J. 1574 wurde Skarga für vier Jahre Vicerector des Collegs in Wilna, da der vortreffliche Rector Warszewicki im Auftrage des Papstes Gregor XIII. nach Schweden ging, um dort die Interessen der katholischen Kirche wahrzunehmen. Im J. 1579 ward Skarga für einige Zeit auch das Amt des Viceprovinzials übertragen. Der tapfere und edle König Stephan Bathory (1576 bis 1586; s. III, 1859 f.), welcher 1578 die auch von Häretikern und Schismatikern besuchte Jesuitenschule in Wilna zur Akademie erhoben hatte, gründete in dem von ihm eroberten Polock in Weißrußland 1580 ein neues Jesuitencolleg; Skarga wurde der erste Rector. Als im J. 1582 der mehrjährige Krieg mit Rußland durch einen Frieden beendigt wurde, infolge dessen Livland und Weißrußland an Polen zurückfielen, suchte der König in den wiedergewonnenen Ländern den katholischen Glauben wiederherzustellen. Er kam selbst, unter Anderen auch von Skarga begleitet, nach Livland und übergab in Riga das Kloster und die Kirche des hl. Jacobus den Jesuiten

in J. 1582. Die Einrichtung des Klosters ließ ihn Skarga sehr angelegen sein, indem er mehrere Ordensgenossen aus Braunsberg und anderen Orten berief. Auch Germaniker eilten herbei (z. B. Kopp aus Danzig, Quadrantinus aus Pr.-Stargard in Westpreußen, Krane aus Münster), um an den mühevollen, aber segensreichen Arbeiten für die Sache Jesu Christi theilzunehmen (Steinhuber, Gesch. des Colleg. German. Hungaric. I, Freiburg 1895, 321). Bathory ernannte zum Statthalter von Livland den oben erwähnten Bischof von Wilna, Georg Radziwill, der auf seinen Reisen durch das Land meist Skarga als Begleiter mitnahm; mit Genehmigung des Papstes Gregor XIII. errichtete der König im J. 1582 für das Land, in welchem zur Zeit der sogen. Reformation die katholische Hierarchie mit dem Erzbisthum Riga (s. d. Art.) und vier Bisthümern untergegangen war, das Bisthum Livland mit dem Bischofssitz in der Stadt Wenden. Die katholische Kirche breitete sich in kurzer Zeit — Dank den eifrigen Bemühungen des Statthalters, der Jesuiten und der herbeigekommenen Weltpriester — im Lande aus. Im J. 1583 erwirkte Skarga vom Könige noch die Gründung des Jesuitencollegs in Dorpat. Leider gewann der Protestantismus im Lande mit Hilfe der Schweden am Anfange des 17. Jahrhunderts wieder die Oberhand. Trotz der angestrengten apostolischen Thätigkeit in Litauen und Livland fand Skarga noch Zeit zur Abfassung mehrerer Schriften, um den katholischen Glauben gegen die Häresie und das Schisma zu vertheidigen und unter den Katholiken selbst das religiöse Leben zu fördern. Gegen Andreas Volanus (gest. 1610), haereticae pestis Zwinglio-Calvinistarum in Lituania archiministrum, schrieb er im J. 1576 sein Buch Pro sacratissima eucharistia contra haeresim Zwinglianam, und auf die Gegenschrift desselben antwortete er im J. 1582 mit der Schrift Artes duodecim Sacramentariorum; ein Auszug aus beiden in polnischer Sprache ist die Schrift Siedm filarów, Wilna 1582. Im J. 1577 erschien sein Werk O jedności Kościoła Bożego (Ueber die Einheit der Kirche), in welchem er die Nothwendigkeit der Einheit des Glaubens mit der römisch-katholischen Kirche nachweist und die Ruthenen zur Vereinigung mit dem apostolischen Stuhle auffordert. Skarga hat zuerst den Gedanken der Union, die sich 1596 zu Brest (am Bug) vollzog, angeregt. Das Buch war dem schismatischen Fürsten Ostrogski dedicirt, der einen sehr großen Einfluß besaß (Patron von etwa tausend Kirchen) und anfangs freundlich, später aber durchaus feindlich der Union gegenüberstand (Peleſz, Gesch. der Union der ruthenischen Kirche I, Wien 1881, 512). Die Schrift Skarga's machte einen gewaltigen Eindruck; da sie aber von reichen Schismatikern aufgekauft und verbrannt wurde, so ließ er im J. 1590 eine neue Auflage erscheinen, welche dem Könige Sigismund III. Wasa (1587 bis 1632) gewidmet war. Vielen Segen hat bis auf unsere Zeiten das mit homerischer Einfachheit und Anschaulichkeit, aber zugleich mit wahrhaft christlicher Salbung geschriebene Buch Żywoty Swiętych (Leben der Heiligen) gestiftet, das zuerst 1579, bei seinen Lebzeiten überhaupt in 9 Auflagen und zuletzt im J. 1882 in 24. Auflage erschienen ist. Im J. 1584 ward Skarga in einen neuen Wirkungskreis versetzt, indem er als Superior mit der Leitung der Jesuitenresidenz ad S. Barbaram in Krakau betraut wurde. Von den milden Gaben, die ihm reichlich zuflossen, renovirte er die Kirche und errichtete das Noviciat ad S. Stephanum. Dabei war er unermüdlich im Beichtstuhl, auf der Kanzel und im Besuch der Kranken und Gefangenen thätig. Durch seine Predigten gewann er auch hier eine Anzahl hervorragender Häretiker, z. B. den calvinischen Prediger Kopich, den Castellan Dulski, den Lutheraner Ernst Weyher, der später Wojewode des Culmerlandes war, den Großkanzler von Litauen, Leo Sapieha. Auch der Jesuit Lancicius (Łęczycki), der Auctor vorzüglicher ascetischer Schriften, verdankt ihm die Bekehrung vom Calvinismus. Besonders sind die von Skarga zu Krakau in's Leben gerufenen Institute der christlichen Charitas zu erwähnen, die bis heute mit reichen Fonds in segensreicher Wirksamkeit fortbestehen. Zuerst gründete er im J. 1584 das Bractwo Miłosierdzia (Bruderschaft der Barmherzigkeit), welche die Unterstützung der verschämten Armen und Kranken zum Zwecke hatte und auch bald in anderen Städten des Reiches eingeführt wurde. Er verfaßte für dieselbe Czytania (Geistliche Lesungen). Daran schloß sich die Errichtung des Bank pobożny (Mons pietatis), um den Bedürftigen unentgeltlich gegen ein Pfand Geld zu leihen, und der Skrzynka św. Mikołaja (Arca S. Nicolai), welche nach dem Vorbilde der vom Cardinal Turrecremata im J. 1460 zu Rom errichteten Vereinigung zu Ehren der Annunt. B. M. V. bestimmt war, die Töchter ehrbarer, aber verarmter Familien mit einer angemessenen Mitgift auszustatten. Magnaten und Prälaten steuerten reichlich zu den genannten Wohlthätigkeitszwecken bei. — Indessen hatte Gott seinen Diener noch zu Höherem bestimmt. Im J. 1588 erwählte der 21jährige junge König Sigismund III. den 52jährigen Skarga, den gereiften apostolischen Mann, zu seinem Hofprediger — gewiß eine gute Wahl. Er verwaltete dieses wichtige und verantwortungsvolle Amt 24 Jahre bis kurz vor seinem Tode im J. 1612. Ohne Schmeichelei, die ihm durchaus fern war, verkündete er mit Tact und Würde, aber zugleich mit apostolischem Freimuthe die christlichen Wahrheiten und Grundsätze vor dem Könige und vor den Großen des Reiches. Den König ermahnte er, die Freiheiten und Rechte des Landes zu achten; die Reichsstände warnte er wiederholt und eindringlich vor einer zügellosen Freiheit, welche die Macht und das Ansehen des Königs untergrabe und den Ruin des Vaterlandes

herbeiführen müßte. Wielewicki, der Ordens- und jüngere Zeitgenosse Skarga's, schreibt in seinem werthvollen Historicum Diarium domus professae S. J. ad S. Barbaram Cracoviae ab a. 1579 usque ad a. 1639 (bis jetzt 3 Bde., edirt Krakau 1881, 1885, 1889), für welche er noch das inzwischen verloren gegangene Tagebuch Skarga's benutzen konnte, über die Thätigkeit des letztern als Hofprediger also: Regis juventutem ita dirigebat, ut nullus unquam rumor mali exempli vel apud subditos vel apud externos auditus fuerit. Imbuebat cor Regis maximo fidei amore. Decem et octo Generalia Regni Comitia, quae ipsemet in suo Diario annotavit, Concionibus suis instruebat, contra haereses, schismata, leges impias, Machiavellistas, contra promoventes impiam cum haereticis Confoederationem, contra oppressionem pauperum, contra peculatum ac infinita Regii fisci et Reipublicae furta ferventer et efficaciter invehebatur maximo fructu.... Prudenti libertate magnos in Republica viros saepe reprehendebat (III, 78. 80). Skarga erwies der Kirche und dem Vaterlande in seiner neuen Stellung große Dienste. Als Sigismund bei der Zusammenkunft mit seinem Vater, dem Könige Johann von Schweden, zu Reval im J. 1589 den Entschluß faßte, nach Schweden zurückzukehren und Polen dem österreichischen Erzherzog Ernst zu überlassen, brachte ihn hauptsächlich Skarga von seinem Vorhaben ab und bewahrte so sein Vaterlande vor neuen Tumulten und Verwirrungen. Obgleich er sich nicht in die rein weltlichen Angelegenheiten einmischte und die Stellenjäger, welche ihn um seine Vermittlung bei Hofe ansprachen, zurückwies, so machte er doch da, wo das Interesse der Religion in Frage stand, seinen Einfluß beim Könige geltend. Er vertheidigte und schützte das katholische Landvolk gegen die religiöse Vergewaltigung seitens der häretischen Magnaten (kleinen Könige, królikowie), die sich freilich hierbei auf die Conföderation (den Religionsfrieden) von Warschau (1573; s. III, 1858 f.) mit ihrem verwerflichen Grundsatz Cujus regio, illius religio berufen konnten. Diese Conföderation, welche gegen den Willen der polnischen Bischöfe zu Stande gekommen war, bekämpfte Skarga in mehreren Schriften (Proces na konfederacyą; Upominanie do ewanielików; Dyskurs na konfederacyą). Den Katholiken, welche im Senate und den wichtigsten Aemtern vielfach zurückgedrängt waren, suchte er wieder einen größern Einfluß im öffentlichen Leben zu verschaffen. Petrus Skarga omnes intendit nervos, ut in posterum haeretici Proceres non ita frequenter ad munera publica promoverentur, maxime cum non deessent Catholici aeque idonei vel etiam frequenter magis idonei. Nec irritus ejus conatus fuit (Wielewicki l. c. 78). Wenn nun auch Sigismund III. caeteris paribus die Katholiken bevorzugte, so vergab er auch weiterhin während seiner ganzen Regierung an die Dissidenten einflußreiche Stellungen in großer Zahl. — Die Wiedervereinigung der Ruthenen mit der katholischen Kirche lag Skarga ganz besonders am Herzen, und er wußte auch den König für diese Idee zu gewinnen. Als endlich sein Wunsch sich realisiren sollte und die Synode zu Brest vom 6.—10. October 1596 stattfand, nahm auch er daran Theil und hielt beim Dankgottesdienste die Schlußpredigt über die Einheit der Kirche und die Wohlthat der vollzogenen Union. Von Skarga, welcher „um das Zustandekommen der Union die meisten Verdienste hatte" (Peleſz a. a. O. I, 551), haben wir auch die erste Schrift über die Union zu Brest (Synod Brzeski, Kraków 1597). Gegen das Ende seines Lebens trat er noch einmal als Vertheidiger der Union gegen den Schismatiker Meletius Smotrzyski auf, der unter dem Namen Theophil Ortholog in schöner Sprache und mit hinreißender Beredsamkeit im J. 1610 seine vielgelesene Schrift Θρῆνος oder Lament gegen die Union herausgegeben hatte. Skarga veröffentlichte gegen ihn in demselben Jahre sein Buch Na Threny i Lament Theophila Orthologa, do Rusi greckiego Nabożeństwa Przestroga (Contra Thraenos et Lamentationes Theophili Orthologi, ad Ruthenos Graecae religionis cautela). Der begabte und rührige Smotrzyski, welcher bei der Wiedererrichtung der schismatischen Hierarchie unter den Ruthenen durch den Patriarchen Theophanes von Jerusalem im J. 1620 zum schismatischen Erzbischof von Połock geweiht wurde, verschuldete hauptsächlich durch seine Brandschriften die Ermordung des hl. Josaphat Kunzewitsch (s. d. Art.), des unirten Erzbischofs von Połock, im J. 1623; indessen bekehrte er sich nachher, vertheidigte in mehreren Schriften die Union und starb im Schoße der römisch-katholischen Kirche 1633 (Likowski, Unia Brzeska, Poznań 1896, 236. 353. 383 sqq.). Wie bekannt, hatten die Socinianer (auch Arianer genannt) eine Zufluchtsstätte in Polen gefunden. Skarga bekämpfte diese letzten Ausläufer der neuen Häresie mit aller Entschiedenheit. Er begann den Kampf mit einer Predigt am Feste SS. Trinitatis 1604 in Krakau. In demselben Jahre erschien seine Schrift Zawstydzenie Aryanów (Confusio Arianorum), alsdann im J. 1608 Wtóre Zawstydzenie Aryanów (Confusio secunda Arianorum) und endlich im J. 1612 Mesyasz nowych Aryanów (Messias novorum Arianorum). Wie die innige Liebe zur wahren Kirche Jesu Christi Skarga antrieb, in zahlreichen Schriften zu ihrer Vertheidigung gegen die Häresie und gegen das Schisma in die Schranken zu treten, so bestimmte ihn die treue Anhänglichkeit an die Gesellschaft Jesu, in welcher er sein wahres Lebensglück gefunden hatte, die Angriffe und Verleumdungen, welchen die Jesuiten schon frühzeitig, wie in anderen Ländern, so auch in Polen ausgesetzt waren, in mehreren Schriften zurückzuweisen.

Gegen den Prediger Daniel Kramer in Stettin, welcher in Mißdeutung einer Predigt Skarga's zu Wilna 1601 die Jesuiten in einer vielverbreiteten Schrift heftig angegriffen hatte (Si Jesuitam dixeris, omnia vitia dixeris), verfaßte Skarga im J. 1602 eine kleine Schrift, worin er den wahren Text seiner Predigt wiedergab und entsprechende Bemerkungen zur Vertheidigung seiner Person und seines Ordens beifügte. Von größerer Tragweite waren die Angriffe, welche in Polen 1606 gegen den Jesuitenorden gerichtet wurden. Im J. 1606 und 1607 empörte sich ein Theil des Adels unter der Führung des Wojewoden von Krakau Zebrzydowski und des calvinischen Fürsten Janusz Radziwiłł gegen den König; hauptsächlich waren Dissidenten an der Rebellion betheiligt. Die Aufständischen verlangten in ihren zahlreichen Gravamina unter Anderem auch die Entfernung der Jesuiten vom Hofe des Königs, die Verdrängung der nichtpolnischen Ordensmitglieder aus dem Lande, sowie die theilweise Aufhebung der Jesuitenklöster. Jesuitae, quia se in negotia saecularia et publica in aula Regia ingerunt, absolutum dominium in concionibus suadent, libertates, jura, aliosque modos procedendi res publicae reprehendunt, ad tumultus seditiosque homines concitant, statim ab aula Regia ablegentur etc. (Wielewicki l. c. II, 197). Auf diese schweren Angriffe antwortete Skarga in jener berühmten Predigt, die er am 17. September 1606 zu Wiślica (in der Wojewodschaft Sandomir) vor dem Könige und vielen Senatoren hielt und welche ihn und den Orden in glänzender Weise rechtfertigte; dieselbe erschien bald darauf im Druck. Eine ausführlichere Vertheidigungsschrift gab er alsdann im J. 1607 unter dem Titel Próba Zakonu Societatis Jesu (Probatio Religionis Societatis Jesu) heraus. Außer diesen polemischen Schriften haben wir noch die Roczne dzieje Kościelne, Kraków 1603, einen Auszug aus den Annales des Baronius in einem großen Bande, und ganz besonders seine Predigten zu erwähnen, die sich durch edle Popularität, Klarheit und Gedankenreichthum, kraftvolle Sprache und heilige Salbung auszeichnen: die Predigten auf die Sonn- und Festtage (Krakau 1595; deutsch bearbeitet von Swientek, Breslau 1871), die katechetischen Predigten über die sieben Sacramente (Krakau 1600), Gelegenheitsreden. In rhetorischer Beziehung nehmen die erste Stelle die Reichstagspredigten (Krakau 1600) ein, welche religiös-politischen Inhalts sind; dieselben sind höchst wahrscheinlich in der Form, wie sie niedergeschrieben, niemals gehalten worden (Przegląd Polski, Kraków 1887, 152; Archiv für Slavische Philologie, Berlin 1890, 164). An die Reichstagspredigten reiht sich inhaltlich an Wzywanie do pokuty obywatelów korony polskiej, 1610 (Invitatio ad poenitentiam incolarum Regni Poloniae et Magni Ducatus Lituaniae), das geistliche Vermächtniß Skarga's an Polen, in welchem er noch einmal die Ermahnungen, welche er früher bereits seiner Nation gegeben, in tief ergreifender Weise zusammenfaßt. Alle Schriften Skarga's (etwa 40), die man in dogmatisch-polemische, homiletische, historische und ascetische eintheilen kann, erschienen gesammelt 1610 zu Wilna in vier Folianten (I. Żywoty Świętych — Vitae Sanctorum; II. Roczne Dzieje Kościelne — Compendium Annalium Baronii; III. Kazania na niedziele i święta — Conciones pro Dominicis ac festis diebus; IV. Kazania przygodne — Conciones extraordinariae et reliqua minora opera). Sie sind, ausgenommen Pro ss. Eucharistia und zwei andere polemische Schriften, sämmtlich polnisch abgefaßt. Skarga hat, wie allgemein anerkannt wird, zur Entwicklung der polnischen Sprache und des polnischen Stiles in hohem Maße beigetragen. Seine Schriften sind auch insofern werthvoll, als sie wichtige Beiträge zur politischen Zeitgeschichte Polens enthalten, so daß Tarnowski (Pisarze polityczni XVI. wieku II, Kraków 1886, 27 sqq. 385 sqq.) Skarga unter den politischen Schriftstellern des 16. Jahrhunderts eine hervorragende Stelle zuweist. Der Warschauer Erzbischof Woronicz (gest. 1829), einer der bedeutendsten polnischen Kanzelredner, sagt von ihm: „Willst du ein guter Kanzelredner werden, so lies Skarga; ein Theologe, lies Skarga; ein Politiker und Historiker, lies Skarga; ein Heiliger, lies Skarga." Der Charakter Skarga's steht so lauter da, daß selbst diejenigen polnischen Schriftsteller, welche dem Jesuitenorden abhold sind und denselben mit Unrecht für den Untergang Polens mitverantwortlich machen, ihn und einige Andere von dem allgemeinen Banne ausnehmen (Szujski, Dzieje Polski III, Lwów 1864, 245). Es wäre auch ein Zeichen großer Undankbarkeit, gegen einen Mann, welcher Polen in seinem Herzen trug und Allen Alles geworden ist, einen solchen Vorwurf zu erheben. Alle Stände umfaßte er mit der gleichen Liebe eines Apostels. Dem Könige und den Großen des Reiches war er ein bewährter Führer auf dem Wege des Heiles; für die Armen und Bedrängten war er stets zugänglich und kam ihnen durch seine Institute der christlichen Barmherzigkeit zu Hilfe; für die Soldaten verfaßte er das wiederholt gedruckte treffliche Buch Żołnierskie nabożeństwo, t. j. nauki i modlitwy i przykłady do tego stanu służące, Kraków 1606 (Militaris devotio, h. e. Instructiones et preces et exempla huic statui convenientia), das er den berühmten Feldherren Chodkiewicz und Żółkiewski widmete, und das König Johann Sobieski im J. 1688 auf seine Kosten in vierter Auflage erscheinen ließ; den frommen Seelen und besonders den Klosterfrauen empfahl er die polnische Uebersetzung (1604) des vom italienischen Jesuiten Faty geschriebenen Werkes „über die Abtödtung der unordentlichen Neigungen" in einer beson-

dern Vorrede an die hochverdiente Reformatorin der Benedictiner-Nonnenklöster in Polen, Magdalena von Mortangen (s. d. Art. Culm); die irrenden Akatholiken suchte er nicht vi et dolo, wie ihm vorgeworfen wurde, sondern durch die Waffen des Geistes, durch sein Wort und seine Schriften, durch Geduld und Sanftmuth und durch sein Gebet für die Kirche zu gewinnen. Wenn der polnische Adel, der zahlreich zur Häresie abgefallen war, bis zum Jahre 1612 in beträchtlicher Zahl wieder zur Kirche zurückkehrte, so gebührt Skarga das Hauptverdienst. Skarga starb zu Krakau heiligmäßig, wie er gelebt, reich an Verdiensten, am 27. September 1612, nachdem er einige Monate vorher vom Könige auf seine wiederholte Bitte von dem Amte als Hofprediger entbunden worden war. Ganz Polen betrauerte den Verlust eines seiner edelsten und größten Männer. Der bedeutendste damalige Kanzelredner nächst Skarga, der Dominicaner Birkowski, hielt die Trauerrede mit dem Texte: Et surrexit Elias propheta, et verbum ejus quasi facula ardebat (Eccli. 48, 1). (Vgl. außer den angeführten Schriften das werthvolle Werk von Rychcicki, Piotr Skarga i jego wiek [Peter Skarga und sein Zeitalter, Krakau 1850, 2. Aufl. 1868, 2 Bde.]; Mecherzyński, Historya wymowy w Polsce II, Kraków 1858; Stimmen aus Maria-Laach X [1876], 417 ff.; Pelczar, Kaznodzieje Polscy, Kraków 1896; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VII, 1264 ss.) [Rosentreter.]

Skepticismus (von σκέπτεσθαι, suchen) ist die philosophische Richtung der sogen. Skeptiker, d. h. derjenigen Philosophen, welche der Meinung sind, die Wahrheit sei noch nicht gefunden, sondern müsse erst gesucht werden; man dürfe deßhalb, weil die Gründe für die entgegengesetzten Ansichten gleich kräftig seien, keine bestimmte Aussage machen. Ihnen gegenüber stehen die Dogmatiker oder Lehrphilosophen, welche in den wissenschaftlichen Fragen feste Behauptungen für möglich erklären und thatsächlich aufstellen. Der eigenthümliche Standpunkt der Skeptiker tritt in den verschiedenen Namen hervor, welche ihnen beigelegt zu werden pflegen: Aporetiker, d. h. Unentschiedene, weil sie zwischen den entgegengesetzten Lehren nicht glauben entscheiden zu können; Ephektiker, weil sie dieserhalb die Zurückhaltung von jedem kategorischen Urtheile (ἐποχή, ἀφασία) üben; Pyrrhoniker, weil ihr erster Vertreter Pyrrho war. In kurzen Redensarten gaben sie wohl ihre philosophische Stellung kund, wie „Um nichts mehr" (οὐδὲν μᾶλλον), d. h. um nichts mehr gilt der eine Satz wie sein Gegentheil; „Nichts bestimmen" (μηδὲν ὁρίζειν), oder man dürfe nichts bestimmt behaupten, „Alles ist falsch", d. h. keiner der von den Lehrphilosophen aufgestellten Sätze ist als wahr zu bezeichnen. Um aber dem naheliegenden Einwande der Inconsequenz vorzubeugen, erklärte die strengere Skepsis auch selbst diese kategorisch klingenden Aussagen nicht für unzweifelhaft wahre Sätze, sondern nur als den Ausdruck der Unmöglichkeit fester Behauptungen. — 1. Die Ursachen der Skepsis sind mannigfaltig. Das Auftauchen der verschiedenen einander befehdenden, ja häufig direct widersprechenden Systeme der Dogmatiker, wie der heraklitischen Philosophie vom Flusse aller Dinge und der eleatischen von der Bewegungslosigkeit und dem Stillstand des All, bereitete der skeptischen Stimmung die Wege. Dazu kam der scharfe Gegensatz, welchen manche Philosophen zwischen dem Denken und der sinnlichen Wahrnehmung aufgerichtet hatten. Man hatte vor Allem zwischen dem Ding an sich, dem Gegenstande des Denkens, und der sinnlichen Erscheinung einen unlösbaren Widerspruch angenommen. In diesem angeblichen Widerspruche besaß der Skeptiker, welcher von der Nothwendigkeit einer Uebereinstimmung beider die Richtigkeit der Weltanschauung abhängig machte, eine stets bereite Waffe gegen die Lehrphilosophen. Endlich war die von dem Sophisten Protagoras aufgestellte Lehre von der Relativität des Erkennens, welche sich auf den Heraklitismus stützte, von gewaltigem Einflusse, ja sie gilt als der eigentliche Ausgangspunkt der Skepsis.

2. Anhänger einer mehr oder minder weitgreifenden Skepsis finden sich jederzeit in der Geschichte der Philosophie. a. Gleich nach der Blütezeit der griechischen Philosophie erscheint als der erste zielbewußte Skeptiker Pyrrho von Elis (gest. um 270 v. Chr.), über dessen Lehre sein Schüler, der „Sillograph" Timon aus Phlius, uns Kunde gibt. Aus dem Schoße des dogmatischen Platonismus selbst gingen Skeptiker hervor, die sich auf der Höhe platonischer Speculation nicht zu halten vermochten, vielmehr das von Sokrates, dem Lehrer Plato's, zur Schau getragene Nichtwissen proclamirten. Im Gegensatze zur Stoa verwarf die neuere Akademie, deren hervorragendste Vertreter Arkesilaus (315—241) und Karneades (214 bis 129) waren, die von einer festen Ueberzeugung begleitete Vorstellung der Stoiker (φαντασία καταληπτική); sie lehrte, man könne nicht das Wahre, sondern nur das Wahrscheinliche, und zwar in verschiedenen Graden, erkennen, gab aber schlechthin wahrscheinliche, dazu noch unbeanstandete und endlich sogar allseitig geprüfte Vorstellungen zu. Dieser Abschwächung der ursprünglichen Skepsis trat Aenesidemus, ein jüngerer Zeitgenosse Ciceros, entgegen. Derselbe unternahm es in seinen verloren gegangenen acht Büchern „Pyrrhoneischer Untersuchungen", die ächte Lehre des ersten skeptischen Meisters wiederherzustellen. Er konnte sich zum Beweise der Unhaltbarkeit des abgeschwächten Skepticismus darauf berufen, daß bereits die sogenannte vierte und fünfte Akademie in Philo und Antiochus dem dogmatischen Standpunkte der stoischen Schule sich genähert hatten. Der um das Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts lebende Arzt Sextus ist der wichtigste Berichterstatter über die Anschauungen Aenesidems und seiner Nachfolger. Sein

Beinamen Empiricus deutet an, daß er einer mit der Skepsis verträglichen, von damaligen Aerzten eingeschlagenen Methode anhing. Durch Sextus' Schriften, ferner durch die von Cicero herausgegebenen Akademica und die von Photius uns gerettete Nachrichten kennen wir das Vorgehen der genannten Skeptiker und ihre näheren Ansichten. Sie verfochten ihren Skepticismus mit mehreren Gründen der Zurückhaltung oder Weisen, den Zweifel zu rechtfertigen (τρόποι, τόποι, λόγοι). Während Aenesidem acht solcher Gründe aufzählt, führt ein gewisser Agrippa dieselben auf fünf zurück, und andere Skeptiker fassen sie in zwei Hauptgründen zusammen. Man könnte sogar sagen, daß ein einziger Satz „die Grundlage der ganzen Skepsis bildete, daß nämlich Entgegengesetztes in Beziehung auf dasselbe erscheint". Die Verschiedenheit der lebenden Wesen, insbesondere der Menschen, die Verschiedenheit der Sinnesorgane, der Umgebung und Stellung des Erkennenden u. s. w. müßten nothwendig verschiedene Beurtheilungen hervorrufen. Darum wisse man nie, was das Ding an sich sei, sondern nur wie es dem Wahrnehmenden erscheine. Außerdem war es das Bestreben der Skeptiker, die von den Dogmatikern angenommenen Urtheilsmittel der Ueberzeugungskraft zu entkleiden. Man berief sich auf den bei den Lehrphilosophen bestehenden Gegensatz der Behauptungen auf theoretischem und praktischem Gebiete, bezüglich göttlicher und menschlicher Dinge, als ein unerschütterliches Zeugniß für die Skepsis. Für deren Beurtheilung sehr lehrreich ist die Zurückweisung der Vorwürfe, mit denen sie überhäuft wurde. Der Hauptvorwurf von der Unvereinbarkeit des Skepticismus mit dem menschlichen Leben wird leicht entkräftet. Der Skeptiker läugnet zwar, um die eigentliche Natur der Dinge zu wissen, nimmt aber die Eindrücke derselben und ihre Erscheinungen wahr und richtet darnach sein Leben ein. Und eben weil er den absoluten Charakter der Dinge, ob sie an sich gut oder schlecht sind, nicht zu kennen glaubt, gewinnt sein Geist die Unbeirrtheit (ἀταραξία) und trägt Freuden und Leiden viel leichter. Die wissenschaftliche Forschung, so wird man weiter belehrt, werde durch Pyrrho's System nicht zerstört oder gehemmt, sondern gemäßigt gefördert, weil der Skeptiker, noch nicht im Besitze der Wahrheit, wahrhaft Zetetiker (Forschender) sei, während der Dogmatiker bereits in der Wahrheit zu ruhen wähne. Der Skeptiker rühmt sich, „daß gerade ihm die Forschung unbeschränkt sei, weil er nichts, weder behauptend noch bestreitend, als Dogma aufstelle". Für ihn gibt es nicht feste Behauptungen, aber wohl persönliche Ansichten, nicht zwar absolute Wahrheit, aber doch empirische; er verzichtet deßhalb nicht „auf die empirische Kenntniß der Erscheinungen als solcher und deren praktischen Gebrauch im Leben". Gleichwohl ist dieser Skepticismus unhaltbar. Obgleich er angeblich jede feste Aussage ablehnt, dient gerade die Annahme des Satzes, daß Widersprechendes von demselben nicht ausgesagt werden dürfe, als Hauptvoraussetzung seiner Ansicht. Wie der Skepticismus in der Akademie in abgeschwächter Form auftrat, ging er später noch mehr in die Denkweise der Dogmatiker ein und machte einer eklektischen Richtung Platz — alles Zeichen der Unhaltbarkeit des Systems. — b. Auf den Niedergang der Scholastik folgte gleichsam als Uebergang in die neuere Philosophie die Skepsis einzelner französischen Philosophen. M. Montaigne (1533 bis 1592; s. d. Art.), P. Charron (1541—1603; s. d. Art.) und F. Sanchez (1562—1632) erachteten den Zweifel als den richtigsten Weg zur Wahrheit des Glaubens, in welchem unser Geist, nach Vertreibung alles Andern, Gott, das Höchste, empfange. Ihre Skepsis zeigt einen ganz andern, einen mehr religiösen und mystischen Charakter. Im Verein mit den alten Skeptikern erheben sie vielfach dieselben Klagen gegen die trügerischen Sinne und den auf die Sinne angewiesenen Verstand. Die Scholastik ist ihnen die hochmüthige, dünkelhafte Wissenschaft. Der menschlichen Vernunft gezieme demüthige Anerkennung ihrer Schwäche und zugleich Hingebung an die Wahrheit, die in Gott ihren Sitz habe. — Mag auch von diesen Skeptikern die Rücksicht auf den Glauben noch so sehr betont werden, ihr Skepticismus untergrub mit der Vernunftwahrheit die Voraussetzung des Glaubens. Somit mußte der Zweifel allmälig in's Glaubensgebiet hinübergreifen, und Erscheinungen wie die des P. Bayle (s. d. Art) sind nicht überraschend. — Im Gegensatz zu den Genannten ist der von ihnen vielfach beeinflußte Cartesius (s. d. Art.) kein eigentlicher Skeptiker. Er sieht im Zweifel den Durchgangspunkt zur wahren Philosophie, sein Zweifel ist kein absoluter, sondern nur ein methodischer oder wissenschaftlicher. In Wirklichkeit ist er ein Dogmatiker von reinstem Wasser, der die Existenz Gottes und die des denkenden Ich als die gewissesten Thatsachen hinstellt. Der methodische Zweifel selbst, wofern er nicht willkürlich gehandhabt wird, ist auch durchaus berechtigt; denn er fordert, daß man nur das unmittelbar Evidente und mittelbar Bewiesene als wahr annehme. — c. Als Vertreter der Skepsis in jüngerer Zeit gilt durchgängig D. Hume (s. d. Art.). Seine philosophische Lehre ist durchaus von der Anschauung der alten Skeptiker verschieden. Er ging von der dogmatischen Voraussetzung aus, daß die Sinne, und zwar diese allein, die Quelle alles Wissens seien; daher rechnet ihn Kant zu den reinen Empirikern. Aber durch seine Zweifel am objectiven Seinsprincip der Causalität, worin ihm Sextus Empiricus vorangegangen war, durch die Herabwürdigung dieses Princips zum alleinigen Ausdruck einer subjectiven Gewohnheit und Neigung hat Hume der Wissenschaft das Licht geraubt, den Dingen und Thatsachen dieser Welt den innern Kern und Zusammenhang entrissen, das transscendente Gebiet dem Menschen völlig verschlossen.

Hiermit war besonders die Unmöglichkeit anerkannt, das substantiale Ich und das göttliche Sein zu erfassen. Man könnte Hume wohl den geraden Gegensatz der französischen Skeptiker nennen. Was diesen am sichersten und über allen Zweifel erhaben ist, die Existenz des göttlichen Wesens, ist bei ihm die ungewissseste und zweifelvollste, ja unerkennbare Thatsache. — Diese neue skeptische Richtung, in welcher der Zweifel bezüglich der eigentlichen Probleme der Metaphysik, besonders des Urgrundes aller Dinge, geltend gemacht wird, ist auch bei Kant (s. d. Art.) zu finden, den nach eigenem Geständnisse gerade Humes Werke sehr beeinflußt haben. Der Königsberger Philosoph beschränkt das theoretische Wissen auf die Erscheinungen, und auch dieses ist nach ihm nur auf Grund apriorischer Formen möglich. Das Ding „an sich" ist unerkennbar; die substantielle Seele und Gott sind nur regulative Ideen. Damit kann der nach Wahrheit dürstende Menschengeist sich nicht zufrieden geben. Dieß zeigt die weitere Folge des von Kant eingeleiteten Idealismus. Seine Schüler lehren bereits eine „intellectuelle Anschauung", mit welcher der für des Meisters theoretische Vernunft unfaßbare Urgrund ergriffen werde. — d. Wie nach dem Berichte des Sextus Empiricus die damalige Skepsis der empirischen Methode nahe stand, so weist unser Jahrhundert Empiriker auf, welche in den wichtigsten Fragen auf skeptischem Boden stehen. Der Positivismus (s. d. Art.) kennt nur Thatsachen der Erfahrung, die er unter stets höhere und allgemeinere Gesetze zusammenzufassen bestrebt ist. Sowohl immanente als transscendente Ursachen sind ihm unbekannt. Das Uebersinnliche ist nur Einbildung der Mythologie oder Metaphysik, welche den zwei ersten Entwicklungsstufen der Gesellschaft und des Individuums entsprechen, den wahren positiven Wissenschaften aber weichen müssen. In England werden die Anhänger Comte's und des Positivismus, zu denen J. Stuart Mill und Lewes gehören, Agnostiker genannt, weil sie gegen alles Uebersinnliche sich skeptisch verhalten. — (Vgl. über die ältere Skepsis Sexti Empirici Pyrrhoniarum institutionum [Hypotyposeon] LL. III [deutsch von Pappenheim in Kirchmanns Philosophischer Bibliothek, Leipzig 1877] und Adversus Mathematicos [über die Ausgaben s. Ueberweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie I, Berlin 1894, § 60]; Cicero, Academica. Zur Erläuterung dient P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnißproblems im Alterthum, Berlin 1884. Ueber die Lehren der französischen Skeptiker s. die Werke derselben, besonders Montaigne, Essais, und Charron, De la sagesse, für die übrige Literatur s. d. betreff. Artt. Eine eingehende Behandlung des Skepticismus findet sich bei A. Schmid, Erkenntnißlehre I, Freiburg 1890, 62 ff.) [Otten.]

Skeuophylax hieß ein Official der orientalischen Kirche, dem in der lateinischen der sacrista, custos ecclesiae entspricht. Ihm waren die heiligen Gefäße, Geräthe und Paramente anvertraut. Außer der Benennung Skeuophylax finden sich noch die Namen κειμηλιάρχης, φύλαξ τῶν κειμηλίων (Sozom. H. E. 5, 8) und κρατῶν τὰ σκεύη τῆς ἐκκλησίας (Codin. De offic. c. 1, bei Migne, PP. gr. CLVII, 25). Mit Rücksicht auf die heiligen, ihm anvertrauten Gegenstände war das Amt des Skeuophylax ein angesehenes und wurde in Constantinopel meist von einem Presbyter bekleidet, seltener von einem Diacon oder Lector. Kaiser Heraclius (610) ernannte für die Sophienkirche 10 Skeuophylakes, nämlich 4 Presbyter und 6 Diaconen (Gretser, In Codin. Comment., bei Migne l. c. 125). Unter ihnen hatte der „Groß-Sacristan" (μέγας σκευοφύλαξ) den höchsten Rang von allen Officialen und saß auf der Synode neben dem Patriarchen. So oft der Patriarch das Pontificalamt hielt, stand der Skeuophylax vor der Sacristei (παρὰ τὰς θύρας τοῦ σκευοφυλακίου), und zwar in der griechischen Kirche rechts oder auf der Evangelienseite, während links die Prothesis (διακονικόν) für die Oblationen war; er reichte dem Patriarchen die Gefäße, Bücher und alle nöthigen Altargeräthe (Gretser l. c. 143 sq.). — In dem Katalog der Officialen an der großen Kirche zu Constantinopel (bei Goar, Euchol., Paris. 1647, 272) nimmt der Groß-Sacristan die dritte Stelle ein, und nach ihm steht an vierter ὁ μέγας χαρτοφύλαξ; letzterer mag aber (vgl. d. Art. Chartophylax) an kleineren Cathedralen nicht selten zugleich Skeuophylax gewesen sein. — Der Skeuophylax hatte außer dem Dienst während des feierlichen Hochamtes und der Aufsicht über die heiligen Utensilien das Inventar zu führen und dem Bischof Rechenschaft darüber zu geben, die Gerichtsbarkeit in Streitigkeiten über Dinge, die in sein Ressort gehörten, zu handhaben, endlich die Aufsicht über die Einkünfte der Kirche und deren Vertheilung an die Cleriker (Goar l. c. 276). Nach Simon Thessal. führte der Skeuophylax auch die Oberaufsicht über den Kirchengesang (τὰ τῶν ὕμνων), wachte demnach über alles, was zum Officium oder zur Liturgie gehörte.

Das σκευοφυλάκιον vertrat in der griechischen Kirche unsere Sacristei (s. d. Art.); es war der Raum zur Aufbewahrung der heiligen Geräthe und zum Ankleiden (Mutatorium) der Priester; seine Stelle war auf der Evangelienseite (Goar l. c. 16). (Vgl. Ducange, Gloss. und Suicer, Thesaur. s. v.; Bingham, Orig. eccl. II, Hal. 1725, 78; Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 139 und I, 2, 15.) [Krieg, in Kraus' Realencykl.]

Sklaverei wird juristisch definirt als „Zustand eines Menschen, welcher seiner persönlichen Freiheit beraubt ist, als Sache behandelt wird und als solche im Eigenthum eines Andern steht" oder „Zustand einer als rechtlos und als Eigenthum angesehenen Person". In der Kirche ist üblich geworden zu erklären: Status subjectio-

is perpetuus, quo quis tenetur pro alimentis omnes operas suas alteri praestare. Sklaverei ist in ihrem tiefsten Grunde, wie der hl. Augustin und die Synode von Aachen 817 erklären, eine Tochter des Sündenfalls, eine Wirkung der durch ihn hervorgerufenen Herrschsucht, Habsucht und Grausamkeit. Sie stammt aus dem Kriege und der Kriegsgefangenschaft, dem Straßen- und Seeraube, endlich aus den alten harten Straf- und Schuldgesetzen. Krieg und Raub berührten sich im grauen Alterthum sehr nahe; es knüpfte sich immer Menschenraub an den Krieg; noch in historischer Zeit trieben die Phönizier und später ihre Nachfolger, die Araber, einen Menschenraub und Menschenhandel. Daneben ist aber auch die Schuldknechtschaft als Quelle der Sklaverei nicht zu übersehen. Schon bei den Hirtenvölkern folgt, da der Zins für gehaltenes Vieh bis 100 Procent steigt, die Sklaverei häufig der Verschuldung, und noch häufiger ist das beim Ackerbau, zu dessen Betrieb immer ein gewisser Besitz nöthig ist. Der Sklave ging in das Volleigenthum des Herrn über, und da das alte Recht keinen Unterschied in Sachen und Personen machte (der römische Begriff dominium erfaßt sowohl die Herrschaft über Sachen, wie über Frauen, Kinder und Knechte), so war der Sklave der Willkür des Herrn überliefert, er konnte von ihm gefoltert, eingesperrt und getödtet werden. Erleichtert wurde dieses Loos nur durch das eigene Interesse und allenfalls durch eine humane Gesinnung des Herrn. Die griechischen, speciell die athenischen Sklaven standen besser als die römischen; in Athen war die willkürliche Tödtung schon sehr früh verboten und wurde bestraft, während in Rom erst durch die Kaiser die Willkür beschränkt wurde. Der unsichere, willkürliche Zustand, in dem die Sklaven sich befanden, wirkte ebenso schädlich auf den Herrn als auf den Sklaven und entwickelte in jenem eine despotische, in diesem eine gemeine Gesinnungsweise. Der Sklave kannte nur zwei Triebfedern seines Thuns, Furcht und Sinnlichkeit, und das machte ihn einerseits feige, kriechend, heimtückisch und lügnerisch, andererseits genäscig, trunkliebend und überaus wollüstig. Da er immer einem fremden Willen, auch im Falle der ärgsten Zumuthungen blindlings dienen mußte, wurde er durchaus charakterlos, und je charakterloser die Sklaven waren, desto leichter erwarben sie die Gunst ihres Herrn. In den Herren entwickelte die unverantwortliche Gewalt den Uebermuth und die Leidenschaften, sie waren Tyrannen im Kleinen. Diese schlimme Wirkung auf den Charakter der Herren sahen selbst die weisesten Alten nicht ein. Bezüglich der Verderbtheit der Sklaven aber kommt Aristoteles, indem er das, was geworden ist, als naturgemäß behandelt, zu dem Schlusse, daß es geborene Sklaven gebe, die der Tugend und Weisheit nicht fähig seien; und sich rekrutirten sich zu seiner Zeit die Sklaven nicht aus Negern, sondern meistens aus gebildeten Völkern. In der Armut und bei der Arbeit, meint Aristoteles, könne die Tugend nicht gedeihen. Erst als man von der Armut und Arbeit andere Begriffe erhielt, konnte sich eine Aenderung in der allgemeinen Anschauung vollziehen. So lange dieß fehlte, halfen alle wohlgemeinten Anschauungen der späteren Philosophen, z. B. Seneca's, von der natürlichen Gleichheit der Menschen wenig. Immerhin wurden dadurch die öffentliche Meinung und die Kaiser günstig beeinflußt. Augustus (nicht Nero) verwies die Klagen der Sklaven an die öffentlichen Behörden (Seneca, De benef. 3, 22) und nahm den Herren das Recht, Sklaven zur Arena zu verurtheilen. Claudius erklärte den altersschwachen Sklaven, welchen der Herr aussetzte, für frei. Hadrian nahm dem Herrn das Recht, Sklaven nach Willkür zu tödten, und verbot deren Verkauf zu schändlichen Gewerben. Antoninus Pius erweiterte das Asylrecht, und Septimius bestrafte die Mißhandlung eines Sklaven mit Ehrlosigkeit. Dazu kam, daß den Sklaven das Familienrecht und ein bestimmtes Eigenthumsrecht zugesprochen wurde; die Sklavenfamilie durfte nicht getrennt werden, und aus seinem Ersparten konnte sich der Sklave loskaufen. — Trotzdem beruht die Behauptung, daß die römische Rechtsentwicklung von selbst die Emancipation der Sklaven durchgesetzt haben würde, wenn nicht im 4. und 5. Jahrhundert alle Quellen des politischen Lebens versiegt wären, und daß das Christenthum kaum etwas zur Abschaffung, ja im Gegentheil viel zur rechten Befestigung der Sklaverei beigetragen habe, auf einer ganz falschen principiellen Voraussetzung und auf einer falschen Auffassung der Thatsachen. Gesetz und Recht war im antiken Alterthum nicht in dem Sinne reformatorisch wie in der christlichen Zeit; es brachte bloß zum Ausdrucke, was Sitte und Gewohnheit herausgebildet hatte. Besonders von der socialen und civilisatorischen Bedeutung der römischen Kaiser darf man keine hohe Meinung hegen. Zuerst mußten die Sitten andere werden, dann konnte auch das Recht seine wohlthätige Wirkung ausüben. Die Thatsachen beweisen, daß es um die Sklaverei im 3. Jahrhundert nicht besser als im ersten bestellt war. Unter Augustus beschränkte die Lex Aelia Sentia und die Lex Furia Caninia die Freilassungen, damit nicht die Gesellschaft durch die ungeheure Zahl der Freigelassenen mit ihren Sklavenlastern allzusehr verdorben würde. Unter Nero empörte sich einmal das Volk dagegen, daß nach dem alten strengen Recht in dem Hause, wo ein nicht zu ermittelnder Sklave seinen Herrn ermordet hatte, sämmtliche 400 Mitsklaven hingerichtet wurden, aber der Senat blieb unerbittlich, und die Execution wurde vollzogen. Selbst der milde Hadrian, welcher die Mißhandlung von Sklaven verbot, stach einem Sklaven mit einem Griffel das Auge aus. Die Gladiatorenspiele nahmen eher zu als ab und bildeten eine treffliche Schule für die grausam

raffinirte Behandlung der Sklaven, wie sie namentlich den vornehmen Damen mit ihren Sklavenheeren nachgesagt wird; noch c. 5 des Concils von Elvira (300) setzt voraus, daß die Damen nicht selten ihre Mägde zu Tod quälten. Kein Wunder, wenn Damen, die regelmäßig Besucherinnen der Gladiatorenkämpfe waren, sich das Privatvergnügen einer kleinen Metzelei verschaffen wollten; bei jeder Ungeschicklichkeit oder nach Laune verwundete die Herrin ihre Sklavinnen mit dem Stilet, und wenn sie jemand zur Rede stellte, antwortete sie spöttisch: „Ist denn der Sklave ein Mensch?“ Noch zur Zeit des hl. Chrysostomus war das gebräuchlich, und der Heilige schildert drastisch, wie man aus vielen Häusern die Wuthschreie der Herrin vermischt mit dem Wehegeschrei der Sklavin hören könne, wie die Frau sogar ihren Mann zu Hilfe rufe und die entblößte Dienerin an's Bettende fesseln und schlagen lasse. — Gegen solche Verhältnisse halfen rechtliche Veränderungen wenig; das erste, was Noth that, war einerseits das Durchdringen einer humanern Gesinnung und andererseits die rechte Werthschätzung der Arbeit. Was letztere betrifft, so verdrängte die Sklavenarbeit fast vollständig die freie Arbeit; der freie Bauer und Handwerker verschwand in demselben Grade, als der Großbetrieb den Kleinbetrieb aufsaugte; deßhalb glich auch die damalige sociale Lage der gegenwärtigen. Rettung brachte erst das Christenthum, welches ja wesentlich die Religion der Armen und Arbeitenden war und vor Allem Eingang in diese Klassen fand. Aus den Katakombeninschriften und Figuren kann man schließen, daß zahllose Handwerker der Kirche angehörten: Schmiede, Zimmerleute und Steinmetzen, Weber, Lastträger, Bildhauer, Maler und Schreiber, aber auch Landleute, Wirthe, Krämer und Fruchthändler (s. Kraus, Realencyklopädie, Artt. Handwerker und Inschriften). Wenn dabei der Sklavencharakter nicht betont wird, so ist das kein Beweis, daß diese Handwerker keine Sklaven waren, da die Bezeichnung servus grundsätzlich vermieden wird. Deßhalb kann freilich auch nicht die Frage entschieden werden, ob das Christenthum früher und stärker in den Reihen der Freien oder Unfreien Eingang fand, aber auch nicht, ob die Hausssklaven, d. i. die Sklaven zu persönlichen Diensten oder die Arbeitssklaven am eifrigsten das Christenthum ergriffen. Man möchte wohl annehmen, daß die Arbeitssklaven zahlreicher vertreten waren, da sie nicht so unmittelbar unter der giftigen Atmosphäre des corrumpirten römischen Hauswesens standen und wohl etwas freier gestellt waren; allein in Wirklichkeit scheinen die Hausssklaven mehr als die Handwerkssklaven und diese wieder mehr als die Ackerbausklaven (coloni) vertreten gewesen zu sein. Wie die Bauern waren die Colonen noch lange nach Constantin Heiden; das Concil von Elvira setzt voraus, daß die Landarbeiter christlicher Herren noch so zahlreich dem Heidenthume anhingen, und daß sie nicht einmal zur Bekehrung veranlaßt werden konnten. Das Christenthum mußte vor Allem auf das Familienleben und die Städte als die Sitze des heidnischen Verderbens einwirken; hier war der Hebel anzusetzen, um die Sklaverei innerlich zu überwinden. Dieß gelang ihm auch in der That so gut, daß gerade das Haussklaventhum, die Ministerialität, zum Ausgangspunkt der Sklavenemancipation wurde. Das Haussklaventhum gelangte zu einer Bedeutung und zu einer Stellung, deren Vortheile auch den Ackerbausklaven zu gute kamen. Die andere Bedingung der Emancipation war der Uebergang, wenn man so sagen will, der Rückfall zur Natural- und Hauswirthschaft, wovon weiter unten zu handeln ist.

Das Christenthum hat an der rechtlichen Natur der Sklaverei direct nichts geändert, auch nachdem es vom Zeitalter der Verfolgung in das der Herrschaft überging. Nicht bloß die Apostel, sondern auch die späteren Kirchenväter haben von der einstigen völligen Aufhebung der Sklaverei noch nicht gesprochen. Diese war vielmehr das Werk einer langsamen wirthschaftlichen Entwicklung. Der Unterschied zwischen Herr und Sklave galt dem hl. Paulus nicht viel anders als der zwischen Mann und Weib, Grieche und Barbar. Wenn einer auch als Sklave berufen sei, sagt er, so solle er sich nicht darum kümmern, sondern sich bestreben, als Sklave berufen zu werden zum Reiche Gottes (1 Cor. 7, 21 f.). Die Sklaven werden ermahnt, ihren Herren gehorsam zu sein, den harten wie den milden, genau wie die Christen überhaupt erinnert werden, auch der ungerechten Obrigkeit zu folgen. Die christlichen Herren aber werden ermahnt, ihre Sklaven, seien es heidnische oder christliche, zu behandeln, als seien sie keine Sklaven. Die gläubigen Sklaven sollen von allen Gemeindegenossen als gleichberechtigt und als ebenbürtige Brüder in Christo angesehen werden, denn in Christo gebe es keinen Unterschied zwischen Heiden und Juden, Sklaven oder Freien (1 Cor. 12, 13). Die Sklaven wurden denn auch ganz gleich behandelt, und es konnte sogar vorkommen, daß ein Sklave, weil bereits getauft, vor seinem noch im Katechumenat stehenden Herrn den Vorzug genoß, der Feier der heiligen Geheimnisse bis zum Ende beiwohnen zu dürfen. Die Sklaven wurden mit den Freien zum Abendmahl zugelassen und mit ihnen bestattet, und keine Grabinschrift kennzeichnet ihren Charakter. Auch der Zutritt zu den heiligen Weihen wurde erst nach dem Siege des Christenthums von der Zustimmung der Herren abhängig gemacht. Deßhalb hielt es bereits Ignatius für nöthig, die Sklaven zu ermahnen, daß sie wegen der Gleichheit mit ihren Herren nicht übermüthig werden oder gar begehren sollten, auf Gemeindekosten losgekauft zu werden. Nach Origenes machte man es dem Christenthum zum Vorwurf, daß es sich der Sklaven zu sehr annehme, und daß es durch

die Sklaven sich in die Familie eindränge und Frauen und Kinder zu umgarnen suche. Infolge der unablässigen Predigt wurden unzählige Sklaven freigelassen. Schon unter Trajan soll der Präfect Roms, Hermes, bei seiner Taufe 1250 Sklaven, Chromatius unter Diocletian 1400 Sklaven auf einmal freigelassen haben. Nach diesen schönen Anfängen hätte man von dem siegenden Christenthum allerdings eine raschere Beseitigung der Sklaverei erwarten sollen, als sie wirklich eintrat; man hat ihm das zum Vorwurf gemacht und die Thatsache damit in Zusammenhang gebracht, daß die Kirche überhaupt verweltlicht sei. Allein diese Anschauung geht von einer falschen Voraussetzung aus, indem man der Kirche mehr Macht zuschreibt, als sie wirklich hatte. Das Heidenthum war noch lange nicht überwunden, und die Kirche mußte noch jahrhundertelang heidnische Sitten gewissermaßen übersehen. Eine solch revolutionäre Maßregel wie die Aufhebung der Sklaverei wäre weder rechtlich noch wirthschaftlich möglich gewesen. Die Kirche konnte nur an den freien Willen der Herren appelliren und auf gesetzliche Milderung der Sklaverei dringen. Das that sie auch in vollem Maße. Schon Lactantius bezeugt, daß zwischen Herren und Sklaven nur noch äußerliche Unterschiede bestünden. Salvian im 5. Jahrhundert sagt, täglich würden Sklaven mit dem Bürgerrecht beschenkt und nähmen mit, was sie sich im Haus ihres Herrn erspart hätten. Nach Gregor von Nyssa geschahen die meisten Freilassungen zu Ostern. — Dem Einfluß des Christenthums ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß auch die weltliche Gesetzgebung milder gegen die Sklaven wurde. Constantin der Große übertrug die Untersuchung über die Klagen und über die Vergehen der Sklaven an die ordentlichen Richter, belegte die einzelnen Grausamkeiten gegen die Sklaven mit namhafter Strafe, verbot, sie zu kreuzigen, führte eine neue, leichtere und einfachere Art der Freilassung ein (die manumissio in ecclesia), begünstigte überhaupt die Freilassungen aus religiöser Gesinnung, im Gegensatz zu Augustus, der sie beschränkt hatte, verbot den Juden, christliche Sklaven zu haben, und untersagte, einem entlaufenen Sklaven das F. H. E. (= fugitivus hic est) auf die Stirne zu brennen. Eine Quelle der Sklaverei, Kinderaussetzung und Kinderverkauf, suchte er ebenfalls durch Gesetze zu verstopfen. Im nämlichen Geiste wirkten die folgenden christlichen Kaiser, namentlich Justinian, der manche alte Gesetze gegen die Sklaven, welche Constantin noch hatte bestehen lassen, im 6. Jahrhundert aufhob, und es war nun nicht mehr selten, daß Sklaven auch in den geistlichen Stand eintraten. Infolge dieser Gesetzgebung fehlte den Sklaven nur noch die Freizügigkeit, der freie Erwerb und die freie Verfügung über ihre Person, also immerhin werthvolle Rechte, die aber thatsächlich damals nicht gar so hoch geschätzt wurden.

Eigentlich überwunden wurde die Hausssklaverei erst, wie schon oben angedeutet, durch die politische und wirthschaftliche Umwälzung und die Rückkehr zur Natural- und Hauswirthschaft, welche sich mit der Eroberung des römischen Reiches durch die Germanen verband (vgl. d. Art. Leibeigenschaft). Damit hörten die kapitalistischen Großbetriebe ebenso auf wie die luxuriösen Haushaltungen. Die Germanen hatten zum persönlichen Haushalte nur sehr wenig Sklaven, ein germanischer Hof aber bildete eine geschlossene Wirthschaft, wo fast nur für die eigenen Bedürfnisse, nicht für fremden Absatz gearbeitet wurde, wo aber auch auswärtige Angebote entbehrt werden konnten. Nur die reicheren und vornehmeren Volksgenossen hatten Hausssklaven, nämlich die später sogenannten Ministerialen (Marschall, Seneschall, Kämmerer, Schenk, Truchseß, Koch und Bäcker, Falkner und Jäger). Je vornehmer der Herr war, eine desto größere Bedeutung erlangten diese Hausdiener; sie erhielten Beneficien (Lehen) für ihre Dienste und schwangen sich später sogar über die Adeligen empor. Ministerialen wurden bald auch nachgeborene Söhne von Adeligen. Ihnen zunächst standen die Hofhandwerker, unter denen der Schmied besonders geschätzt war. Die große Masse aber bestand aus Hofbauern, Colonen, Liten; sie waren besser gestellt als die alten Sklaven, da sie zwar ein sehr geringes Erwerbsrecht hatten und des Erbrechtes entbehrten (todte Hand), in der Regel aber ein eigenes Hauswesen führten und ihr eigenes Gütchen besaßen. Auch im römischen Reiche war die Ansässigkeit (glebae adscriptio) der Colonen und ein sicherer Landbesitz eingeführt und freie Veräußerung der Colonen abgeschafft worden (l. 2, Cod. Just. 11, 47; l. 1. 2, Cod. Just. 11, 49), aber die römische Hofwirthschaft war dem Wesen nach eine andere als die deutsche. Sie arbeitete auf einen Kapitalgewinn hin, und daher mußte die familia servorum den Hof gemeinsam bestellen (Tac. Germ. 25). Dieß mußten nun zwar auch die deutschen coloni thun, aber sie durften die Hälfte ihrer Zeit (drei Tage in der Woche) dem eigenen Gute widmen (Lex Bajuv. 1, 13; Lex Alam. Hloth. 22, 3). Wie die Kirche das Loos auch der Colonen zu mildern suchte, zeigt ein herrlicher Brief (Ep. 1, 44 [al. 42]) Gregors des Großen; er schildert darin alle die Bedrückungen, welche auf den Bauern lasteten, und betreibt ihre Milderung; vor Allem verlangt er, daß denselben ein wirkliches Erbrecht bewilligt werde. Bei der förmlichen Freilassung der Sklaven gaben Klöster und Geistliche überhaupt das beste Beispiel. Zuerst waren es griechische Klöster, welche durch ausdrückliches Statut keine Sklaven auf ihren Gütern duldeten; durch Theodorus Cantuariensis aber kam diese humane Sitte im 7. Jahrhundert auch in's Abendland. Nach ihm wirkte im 9. Jahrhundert besonders der hl. Benedict von Aniane für Freilassung aller

...a auch den Freigelassenen, verboten, und die
... Sklaven wie die Freigelassenen wurden nicht als
... öffentliche Ankläger und Zeugen zugelassen (Hefele
... III, 76. 101. 574. 582. 611), d. h. sie waren
... vom öffentlichen Gericht ausgeschlossen und waren
... nur dem Privat- oder Patrimonialgericht unterstellt.
... Die Gerichtsunfähigkeit erhielt sich in einigen Ge-
... genden (z. B. in Böhmen) bei den Bauern bis zum
... Schluß des vorigen Jahrhunderts. Andererseits
... widerstand die Kirche auf das Entschiedenste dem,
... daß Freie und Freigelassene zu Sklaven gemacht
... wurden. Zwar gestattete sie, daß z. B. Mädchen-
... räuber zu Sklaven gemacht, und die Freigelassenen
... der Kirche, wenn sie Prozesse gegen die Kirche
... führten oder sonst widerspänstig waren, wieder in
... den frühern Stand zurückversetzt wurden. Wenn
... sich aber ein Freier selbst in die Sklaverei verkauft
... hatte, so verordnete die Kirche, daß er wieder frei
... sein solle, falls er die Summe ersetze (Hefele III,
... 71). Wer einen Freien als Sklaven verkaufte,
... wurde gleich einem Mörder behandelt (Hefele
... IV, 588), wer einen Freigelassenen, mit schweren
... Bußen belegt. Ebenso trat die Kirche gegen den
... gewerbsmäßigen Sklavenhandel ein. Daß Sklaven
... als solche veräußert wurden, konnte so wenig ver-
... hindert werden, wie nachmals die Veräußerlichkeit
... der Leibeigenen. Die Germanen verkauften er-
... beutete Sklaven in großer Zahl, ein Stamm an
... den andern, meistens aber in's römische und byzan-
... tinische Reich. Die Kirche hat nun vor Allem
... den Bischöfen verboten, Sklaven zu verkaufen,
... ebenso den Priestern, Sklaven an Juden zu ver-
... handeln. Da Juden und andere Nichtchristen,
... später die Araber die gewerbsmäßigen Sklaven-
... händler waren, so verordneten Synoden und
... Päpste, daß kein christlicher Sklave an Heiden
... und Juden verkauft werden dürfe, und diejeni-
... gen, die sich bereits in solcher Sklaverei be-
... fanden, losgekauft werden könnten (so z. B. c. 16
... des Concils von Macon 581, das bestimmt, jeder
... Christ könne jeden Sklaven, den ein Jude habe,
... um 12 Solidi ihm abkaufen, sei es, daß er [der
... Christ] dem Sklaven alsdann die Freiheit geben
... oder ihn selbst als Sklaven behalten wolle; wenn
... aber der Jude seinen christlichen Sklaven zur
... Apostasie verleiten wolle, so werde der Sklave frei
... und der Jude gestraft). Die 644 zu Chalons-
... sur-Saône versammelten Bischöfe setzten es beim
... König Chlodwig II. durch, daß in Zukunft kein
... christlicher Sklave aus dem Frankenreiche hinaus
... verkauft werden dürfe. Die Juden sollten nach
... wiederholten Bestimmungen überhaupt keine christ-
... lichen Sklaven haben (s. Hefele III, 37. 52.
... 75. 86. 318. 516). Verschiedene Verordnungen
... gegen den Sklavenhandel erneuerte das Concil
... von Meaux 845, u. A. die toletanische Verord-
... nung, daß auch kein heidnischer Sklave an Un-
... gläubige verkauft werden dürfe, sondern nur an
... Christen, damit seine Bekehrung möglich sei.
... Ebenso verbot schon hundert Jahre früher eine
... römische Synode unter Papst Zacharias im J. 743

allen Christen, irgend einen Sklaven oder eine Sklavin an einen Juden zu verkaufen; Karl der Große untersagte überhaupt, einen Sklaven außerhalb der Mark zu verkaufen, und verbot jeden geheimen Verkauf. Freilich hörte ungeachtet solcher Gesetze der Verkauf der Sklaven an Nichtchristen doch nicht völlig auf, und namentlich beschäftigten sich damit fortwährend die Venetianer, obgleich ihnen Papst Zacharias bei Strafe der Excommunication verbot, einen christlichen Sklaven an die Mohammedaner, wohin sie ihren Hauptabsatz hatten, zu verkaufen. Schon unter der schwachen Regierung Ludwigs des Frommen nahm der Sklavenhandel wieder bedeutend zu. Da trat Agobard, Bischof von Lyon, kräftig dagegen auf und löste im Vereine mit anderen Bischöfen, auf der alten Gesetze gestützt, um je 12 Solidi viele barbarische Sklaven der Juden aus, welche sich im fränkischen Reiche hatten taufen lassen. Die Juden verklagten ihn bei dem Kaiser, bestachen selbst einen kaiserlichen Minister und erwirkten so das Gebot, man dürfe keinen Sklaven ohne Einwilligung seines Herrn taufen. Agobard berief sich dagegen auf das Beispiel der Apostel; ob er durchdrang, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich, da unter den späteren Gesetzen sich wohl das Verbot findet, einem Sklaven ohne Zustimmung seines Herrn die heiligen Weihen zu ertheilen, über Ertheilung der Taufe aber nichts mehr gesagt ist. Im Ganzen ward erreicht, daß gegen Ende des 10. Jahrhunderts der Sklavenhandel sich verminderte, wenn auch nicht ganz aufhörte. Die Juden und Araber setzten noch das ganze Mittelalter hindurch den Handel mit Sklaven fort; noch immer wurden Christen verstümmelt und als Eunuchen nach Constantinopel verkauft. Das Traurigste aber war, daß ein christlicher König, Heinrich IV., den Sklavenhandel der Juden begünstigte. An der Koblenzer Zollgrenze mußten für jeden Sklaven 4 Denare gezahlt werden; Heinrich IV. bestätigte diesen Zoll 1104. Noch 1238 waren Wiener Juden im Besitze von heidnischen Sklaven. Andererseits entsprach es freilich auch nur den besonderen Umständen, nicht aber dem christlichen Geiste, daß man noch 1089 die Frauen der Geistlichen gewaltsam in die Sklaverei versetzte und verkaufte (Hefele V, 195; vgl. ebd. 204). Lange dauerte der Sklavenhandel in England fort, so daß Bischof Wulstan von Worcester (gest. 1096) zu Bristol und in der Nachbarschaft wiederholt feurig gegen solche Ruchlosigkeit predigte. Darauf verbot auch die Londoner Synode von 1102, Menschen gleich Thieren zu verkaufen; aber erst im J. 1171 gelang es der Synode zu Armagh, die Befreiung aller Sklaven auch in Irland zu bewirken, und seit dieser Zeit hört man auf den britischen Inseln von keinem Menschenverkauf mehr. In Schweden hörte der Sklavenhandel seit dem 18. Jahrhundert auf. Dagegen wird im hochcultivirten Italien selbst noch im 14. und 15. Jahrhundert Sklavenhandel erwähnt, ein Beweis, daß das Aufhören der Sklaverei und des Sklavenhandels weniger mit dem Fortschreiten der weltlichen Civilisation als mit religiösen und wirthschaftlichen Ursachen zusammenhängt. In Genua kostete beispielsweise 1384 eine tatarische Sklavin, „frei von allen geheimen Krankheiten", 1049 Lire, 1389 eine andere 1312 Lire.

Im übrigen Europa bestand die Sklaverei nur noch in der Form der Erblichkeit und der mildern Leibeigenschaft bezw. Hörigkeit. Die Eigenleute (homines proprii, homines de capite, de corpore) wurden zwar häufig auch Sklaven (servi) genannt, aber sie unterschieden sich bedeutend von den alten Sklaven. Sie bildeten nämlich einerseits bereits eine Kaste, eine Gesellschaftsclasse, wenn auch die unterste, und die Leibeigenschaft pflanzte sich nur durch die Erblichkeit fort; andererseits verschaffte die Kirche ihnen Rechte, die man noch im 8. und 9. Jahrhundert den Sklaven abgesprochen hatte, insbesondere das Ehe- und Gerichtsrecht. Sie erklärte die Ehen der Hörigen für ächte Ehen, sprach den Leibeigenen die Fähigkeit zu, sich mit Freien zu verheiraten, und vertheidigte die Gültigkeit der ohne Zustimmung der Leibherren geschlossenen Ehen (c. 1 sqq., C. XXIX, q. 2; c. 1, X 4, 9). Die Leibeigenen der Kirche wurden bei ihren Gerichten und dann später auch bei den weltlichen als Zeugen selbst gegen Freie zugelassen. Endlich drang auch der Grundsatz durch, daß es ein Eigenthum an Personen nicht gebe; die „Eigenschaft" wurde durch das Gut, auf dem der Hörige saß, durch die glebae adscriptio vermittelt und statt einer personal- eine realrechtliche. Aus Mobilien wurden sie so zu Immobilien (c. 5, X 3, 13) und aus Wirthschaftsgehilfen kleine Wirthschaftsleiter. Als solche erhielten sie auch ein Recht auf ihre Errungenschaft und konnten die Ansprüche der Herren an ihrer Erbschaft mit dem Todfall, dem Besthaupt, ablösen. Von günstigem Einflusse für die Leibeigenen war es auch, daß neben ihnen fast die ganze bäuerliche Bevölkerung hörig wurde. Da gab es sehr verschiedene Arten von Hörigkeit; aber diese Unterschiede vermischten sich, und servi und rustici wurde gleichbedeutend, wie umgekehrt frei und adelig beinahe für dasselbe galt. Die Verknechtung des einstmals freien Bauernstandes hat man der Kirche zum Vorwurfe gemacht; aber mit Unrecht, wie die neueste Forschung lehrt. Völlig frei waren nur die wenigsten Bauern, und im Besitze des Grundeigenthums fast gar keiner. Das Eigenthum sowohl am bebauten als unbebauten Boden war von Anfang an Sache der Grundherren oder der Gesammtheit (vicini). Allerdings haben die Bauern nachweisbar in großer Zahl vor und nach Karl d. Gr. ihr Gut und ihre Person in den Schutz von Großen, namentlich gerne an geistliche Grundherren gegeben, um den Leiden und Lasten des Krieges zu entgehen. Aber diese Auftragungen (Commendationen), infolge deren

das Gut zum Bittbesitz (precarium) wurde, haben nur fortgesetzt und ergänzt, was schon thatsächlich bestand. Auf diese Weise wurde die große Masse der Bauern hörig, und als hörig mußten sie, auch wenn sie nur Vogteileute (Muntmanen, censuales) waren, Naturalabgaben und Dienste leisten (das geringste Maß war drei Tage im Jahre). Vielfach wurden sie aber später auch zum Besthaupt und anderen Leistungen gezwungen, welche dem Leibeigenen auflagen. Man nannte daher im 14. und 15. Jahrhundert „Eigenleute", im 18. „Erbunterthanen" überhaupt alle unfreien Bauern. Zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert haben sich viele Leibeigene freigekauft, sowohl in Deutschland als in Frankreich und England; der Freikauf bestand manchmal in der einfachen Aufgabe der hörigen Hufe. Viele Hörige ließ ihr Herr auswärts, z. B. in einer Stadt arbeiten gegen Bezahlung einer Kopfsteuer (capitagium). Andere entzogen sich der Leibeigenschaft durch Flucht und fanden namentlich in den Städten und Klöstern eine Zuflucht. In den Städten wurden sie Handwerker und damit frei; denn das Handwerk hatte sich schon im 13. Jahrhundert von den letzten Resten der Hofhörigkeit gelöst, mit der es an die Frohnhöfe der Bischöfe und Klöster, der Fürsten und Herren gebunden war; die „Stadtluft macht frei". In Deutschland erleichterten auch die großartigen Colonisationen des Ostens und die territoriale Zersplitterung den Wegzug oder die Flucht der Hörigen. Die Landflucht war in einigen Reichen so groß, daß die Könige einschritten, den Städten die Aufnahme von Hörigen untersagten oder die bereits verliehene Freizügigkeit wieder zurücknahmen, wie dieß Sigismund und Matthias Corvinus mit der 1351 in Ungarn verliehenen Freizügigkeit thaten. Aber das bedeutete bei der Schwäche der Centralgewalt nicht viel. Daher ließen viele Herren ihre Hörigen schwören, daß sie nicht fliehen wollten; manchmal mußten aber auch die Herren schwören, daß sie die Flüchtigen nicht verfolgen wollten, und wenn diese in Städte entkamen, legten die Städte den Herren den Beweis auf, daß die Flüchtigen ihre Hörigen seien. Im Allgemeinen mußten die Grundherren zufrieden sein, wenn sie genügend Hörige zur Bebauung ihrer Felder hatten, und mußten, da sie oft fremden Zuschuß brauchten, günstige Bedingungen stellen. Das wurde besonders nöthig nach dem Zerfalle der alten Grundherrschaften und Hofverfassungen und den Anfängen der Geldwirthschaft, die in's 12. und 13. Jahrhundert zurückreichen. Die Herren verpachteten ihre Güter in größeren Complexen an Hörige, freigekaufte und fremde Bauern und verlangten einen starken Pachtzins. Die Pächter (sogen. Colonen, Zinser, Maier) waren persönlich frei, hatten aber ein schlechtes Besitzrecht; die Hörigen auf kleinen Gütern in der Regel ein besseres. Immer aber dauerte die starke Bewegung des Aufsteigens und Emporringens innerhalb der Bevölkerung fort. Im 14. Jahrhundert schreibt Rothe im „Ritterspiegel" (herausgeg. von Bartsch, in d. Bibliothek d. literar. Vereins zu Stuttgart LIII [1860], 109 f.): „Der eigene Mann kann durch die Hand des Herrn freigegeben werden und dann, selbst wenn er nicht ein Freigut erwirbt, als frommer Zinsbauer leben. Seine Kinder ziehen in die Stadt, mehren das Gut im Schutz der Stadtfreiheit, und wieder ihre Kinder reiten in einen Herrenhof und treten in den Dienst eines Edeln; und sind sie brauchbar bei Fechten und Streiten, so belehnt sie der Herr mit einem Freigut, das ihm durch den Tod der Besitzer zufällt." In England wurden Unfreie häufig Bürgermeister und Sheriffs.

Mit dem Anschwellen der Geldwirthschaft, der Ausbreitung einer kunst- und luxusliebenden Civilisation, dem Einbrechen des römischen Rechtes und der Veränderung des Heerwesens verschlechterte sich die Lage der unterthänigen Bevölkerung. Der Geldwerth sank, die Geldbedürfnisse steigerten sich aber und veranlaßten eine Steigerung der Dienste, worüber vor dem Bauernkriege vielfache Klagen laut werden. Das römische Recht wußte nichts von einem Untereigenthum, und man erklärte daher die Hörigen als bloße Nutznießer, in Böhmen vereinzelt schon im 14. Jahrhundert (Palacky, Gesch. von Böhmen II, 2, Prag 1842, 32). Ferner gab es keinen Ueberfluß an Land mehr, und sowohl die Markgenossenschaften und die Grundherrschaften als die städtischen Handwerkszünfte schlossen sich ab. Daher war für landlose Leute nur die Möglichkeit, Söldner, Häusler und Taglöhner (1351 gibt es in England schon eine Lohntaxe) oder Leibeigene zu werden. Unter dem Druck dieser Verhältnisse, gereizt durch das Evangelium von der Freiheit des Christenmenschen, erhoben sich 1525 die Bauern (s. d. Art. Bauernkrieg), aber ihre Lage wurde nicht besser, sondern schlechter. Das römische Recht wurde immer rücksichtsloser zur Anwendung gebracht, und die alte Sklaverei spukte wieder in den Köpfen. Namentlich im Norden richteten die Grundherren wieder Großbetriebe ein, die Bauern wurden vertrieben (gelegt) und die Dienste der bleibenden in's Ungemessene gesteigert. Etwas besser wurde es erst im 18. Jahrhundert, in dem in den meisten Staaten das Besitzrecht der Bauern gegen willkürliche Vertreibungen geschützt, sodann die Fixirung der Dienste betrieben wurde. Gegen den Schluß des 18. Jahrhunderts beginnen die Versuche, den Bauern das Eigenthum am Boden gegen Entschädigung des Grundherrn zu verschaffen, Dienste und Abgaben in Geldrenten und Ablösungsannuitäten zu verwandeln. Vollendet und gesetzlich erzwungen wurde die Ablösung 1848.

Im Mittelalter bildeten sich, während in Europa durch den christlichen Geist die Sklaverei aufgehoben wurde, im nördlichen Afrika Barbaresken oder Raubstaaten, welche die christlichen Küsten plünderten, Schiffe der Christen kaperten und die Gefangenen zu Sklaven machten. Großartige

Privatbemühungen zur Loskaufung dieser unglücklichen Christen, Aufopferungen frommer Bischöfe, Verwendung der Kirchengüter als Lösegeld ꝛc. hatten nur partielle wohlthätige Folgen. Universellere Hilfe schaffte der um's J. 1200 entstandene Orden der Mathuriner oder Trinitarier (s. d. Art.), der bis in die Gegenwart wirksam geblieben ist. Einen ganz ähnlichen Orden wie den der Mathuriner gründete 1223 der hl. Petrus Nolascus (s. d. Art.) für Spanien unter dem Namen „der hl. Jungfrau von der Gnade (Maria de mercede)" für Loskaufung christlicher Gefangenen aus mohammedanischer Sklaverei, und dieser höchst wohlthätige Orden blühte bis im J. 1835, wo die spanische Regierung unter der Königin Christine seine Besitzungen einzog. Seitdem hat er nur mehr wenige Häuser in Italien, Sicilien und Amerika. Endlich gedachten auch die weltlichen Gewalten der Sklaverei der Christen in Afrika ein Ende zu machen, und schon im J. 1270 traten England und Frankreich hierzu eine heilige Allianz, nicht ohne Erfolg. Ebenso wurden hundert Jahre später (1389) die Barbaresken von den vereinigten Engländern, Franzosen, Genuesen und Venetianern gezüchtigt, noch mehr zwischen 1506—1509 durch Ferdinand den Katholischen (s. d. Art.); doch hörten die Räubereien, von der Türkei unterstützt, nicht auf. Der mächtige Kaiser Karl V. hätte vielleicht dem Unwesen ein Ende gemacht, aber zuerst hemmte ihn die Eifersucht der Franzosen, und nachmals zerstörte ein Orkan 1541 seine Flotte. Seit dieser Zeit schämten sich die christlichen Staaten Europa's nicht, Verträge mit den Raubstaaten abzuschließen, um dadurch ihre Unterthanen vor Sklaverei zu sichern, und sogar Tribut zu bezahlen. Aber wiederholt mußten sie auch erleben, daß solche Verträge von den Räubern wieder gebrochen wurden, worauf dann nicht selten englische Flotten durch einen kanonenregen Haltung der Versprechen zeitweilig erzwangen, so besonders im J. 1816. Noch mehr wirkte die Eroberung eines der Hauptraubstaaten, nämlich Algiers, durch die Franzosen seit 1829; aber noch neuestens kommen vereinzelt Fälle vor, wo „Riffpiraten" europäische Schiffe kapern und die Gefangenen festhalten, um für sich Vortheile zu erzwingen. An der langen Fortdauer der weißen Sklaverei waren die christlichen Staaten selbst schuld, da sie mit den Raubstaaten nicht bloß Verträge abschlossen, sondern auch Menschenhandel trieben und dadurch die Sklaverei begünstigten. Es wurde Gleiches mit Gleichem vergolten. Die Christen hielten es nicht für unerlaubt, Türken und Mauren, Neger und Indianer als Sklaven zu gebrauchen. In Spanien und Portugal, Genua und Neapel, ja selbst in Rom, wenn die Angaben Carlottis in der Rassegna settimanale [1879] richtig sind, gab es noch Sklaven bis in's 17., vereinzelt bis in's 18. Jahrhundert, und die Engländer vermittelten bis in die neueste Zeit den Negerhandel (Asiento) zwischen Afrika und Amerika.

Moraltheologisch wurde die Sklaverei als persönliche Dienstbarkeit unter den Begriff des Eigenthums gestellt; als Rechtstitel galten Gefangenschaft in einem gerechten Kriege, Verkauf der eigenen Freiheit, Geburt in der Sklaverei und Verlust der Freiheit infolge eines Verbrechens. Ehe man diese Rechtfertigung als ein „Zeichen des unchristlichen und unhumanen Geistes der römischen Kirche" verurtheilt, sollte man bedenken, daß die servi der angeführten Art thatsächlich nichts Anderes waren als lebenslängliche Dienstboten, die um Kost und Kleidung dienten (vgl. Bonacossa, De servis, Venet. 1575), und daß manche moderne Arbeitsordnungen die Menschen nicht besser stellen als die Sklaverei, daß namentlich auf norddeutschen Gütern noch heute eine Hörigkeit blüht, die schlimmer ist als die mittelalterliche, und daß nur mit Hilfe des Centrums in dem neuen bürgerlichen Gesetzbuch eine Bestimmung fortblieb, die es gestattete, sich auf Lebenszeit zu verdingen. Sich für die ganze Lebenszeit zu verdingen, war seither in Norddeutschland möglich; was ist aber das der Sache, wenn auch nicht dem Namen nach Anderes als Sklaverei? Deßwegen soll es freilich nicht entschuldigt werden, wenn Nicolaus V. dem König von Portugal 1452 und 1454 die Erlaubniß ertheilte, die entdeckten Länder sich zu unterwerfen und ihre Bewohner in die Sklaverei zu versetzen. Auch die Ausdrücke, mit denen Alexander VI. den Spaniern 1493 das Eroberungsrecht über Amerika zutheilte, klingen nicht immer christlich. Aber das Verfahren beider entsprach dem damaligen Bewußtsein und Recht; zudem hat Paul III. 1537 die Fehler seiner beiden Vorgänger reichlich wieder gut gemacht (s. u.). Freilich haben die Spanier lange genug mit jener päpstlichen Erlaubniß Mißbrauch getrieben und ihre Eroberungen mit dem Namen des Papstes gedeckt. Aber die Protestanten handelten in der Beziehung nicht besser, im Gegentheil verfuhren sie viel radicaler. Die Holländer und Engländer haben die Urbewohner nach Möglichkeit alle ausgerottet, während die Spanier und Portugiesen sie bloß verknechteten. Als der sonst so mild gesinnte und geistig so hoch stehende Columbus 1495 von Haiti aus nicht weniger als 500 Karaibensklaven zum Verkauf nach Sevilla abführen ließ, lehnte sich dagegen das christliche Gewissen hervorragender Theologen auf, und die Königin Isabella schenkte jenen Sklaven die Freiheit. Für die Colonien selbst war indeß ein Sklavenverbot nicht durchzuführen; die spanischen Eroberer und Ansiedler erzwangen sich das Recht, Sklaven zu halten, nur wurde die eigentliche Sklaverei durch eine mildere Form, die sog. Commenden (encomiendas), verhüllt. Die Commenden und Ripartimientos behielten der spanischen Regierung das Eigenthumsrecht vor, gewährten aber den Colonisten den Besitz an Land und Leuten „unter der Bedingung, die Leute in der christlichen Lehre und den übrigen Bestandtheilen des heiligen

katholischen Glaubens zu unterweisen". Dadurch glaubte man seinem Gewissen genügt zu haben, aber es war doch in den meisten Fällen nichts Anderes als eine verkappte Sklaverei. Durch spätere Milderungen verwandelten sich die Commenden zwar in eine Art Hörigkeit und persönliche Dienstbarkeit (servicio personal). Aber zunächst war die Habsucht der Ansiedler zu groß, als daß sie sich mit Wenigem begnügt hätten. Wohl setzten sich die Dominicaner mit großer Unerschrockenheit und theilweise heldenmüthigen Opfern zum Verdrusse selbst der Regierungsbeamten auch dem Commendenwesen entgegen, während sich die Franciscaner gleichgültiger verhielten. Aber sie wurden zuerst selbst vom König im Stich gelassen, bis Las Casas (s. d. Art.) die Sache in die Hand nahm und hierbei von Ximenes (s. d. Art.) unterstützt wurde. Eine radicale Abschaffung der Sklaverei hielt er für eine Unmöglichkeit; er dachte, die schwächeren Indianer, die in den Bergwerken erlagen, durch Neger zu ersetzen, deren Arbeitskraft auf das Vierfache der Indianerarbeit geschätzt wurde. Die Negereinfuhr war zuerst gestattet, dann wieder verboten worden. Ximenes hielt als Reichsverweser von Spanien das Verbot aufrecht. Der Negerhandel war jedoch für Spanien nichts Unbekanntes, und es war weniger aus Humanität als vielmehr aus politischer Sorge, daß Ximenes gegen die Negereinfuhr war; er fürchtete, die Neger würden Unruhe stiften und die Sitten der Indianer verderben. Erst nach Ximenes' Tode drang der Plan des Las Casas durch. Karl V. hatte schon zu Ximenes' Lebzeiten für die Niederlande den Negerhandel gestattet; er ertheilte im J. 1517 vlämischen Schiffern das Privileg, alljährlich 4000 afrikanische Sklaven in Amerika einzuführen, und dieser sog. Assientohandel wurde an verschiedene Handelsvölker, 1580 an die Genuesen, 1702 an die Franzosen, 1713 an die Engländer vergeben. Schon lange vor 1713 betheiligten sich die Engländer am Sklavenhandel, und die Königin Elisabeth begünstigte ihn, wie überhaupt alles, was England Macht und Geld brachte. In den drei Jahrhunderten, seitdem der amerikanische Sklavenhandel besteht, sollen nicht weniger als 30 Millionen Afrikaner als Sklaven in die neue Welt geschleppt worden sein.

Bis zum Schluß des 18. Jahrhunderts war es ausschließlich die katholische Kirche, die sich der Indianer und Neger annahm; die protestantische Kirche that so gut wie nichts dafür mit Ausnahme einiger Secten (der Mennoniten und Quäker). Paul III. trat in der berühmten Bulle von 1537 gegen die Indianersklaverei auf und hob mit Anerkennung hervor, daß Karl V. durch allgemeines Gesetz sie untersagt habe. Erfolgreicher freilich als diese Bulle war das Wirken der Jesuiten in portugiesischen Gebieten, besonders in Brasilien; sie setzten die Bemühungen der Dominicaner mit noch größerem Heldenmuth und mehr Geschick fort. Große Verdienste erwarben sich die Patres Alonso Sandoval und Petrus Claver (s. d. Art.) in Cartagena, wovon der eine 30 000, der andere 300 000 Negersklaven taufte. Den größten Ruhm aber erwarb sich die Gesellschaft Jesu durch die Reductionen in Paraguay (s. d. Art.), deren patriarchalisches Regiment und ebenso humane wie glückliche Benutzung der Indianerarbeit die Bewunderung auch ungläubiger Geister erregte; leider wurden ihre Niederlassungen von europäischen Sklavenjägern (Mamelucken) fort und fort beunruhigt. Vor Allem den Jesuiten war es auch zu danken, daß die Päpste Pius V., Clemens VIII. und Urban VIII. gegen die Sklaverei auftraten. Urban wiederholte feierlich die Bulle Pauls III. und excommunicirte den, „der es wagen würde, einen Indianer, gleichviel ob christlich oder nicht, zum Sklaven zu machen, zu verkaufen oder zu vertauschen, von Weib und Kindern zu trennen und seines Eigenthums zu berauben". Als die Jesuiten mit dieser Bulle in Amerika auftraten, entstand ein Aufstand; so tief gewurzelt war die Habsucht und Roheit. Zwar hörten infolge ihrer Bemühungen allmälig die systematischen Sklavenjagden auf, aber noch immer wurden freie Indianer zu Knechtsdiensten und Sklaverei gezwungen. In feurigen Predigten verdammte der Jesuit Vieira (s. d. Art.) die Ausnützung der Indianer und erwirkte eine Milderung der Frohndienste und die Freilassung vieler widerrechtlich Verknechteten. Es folgte eine Reihe von staatlichen Verordnungen, welche den Zweck hatten, die Indianersklaverei einzuschränken bis sie 1755 durch König Joseph I. vollständig aufgehoben wurde, nachdem Papst Benedict XIV. nochmals seine Auctorität in die Wagschale gelegt hatte.

Dagegen dauerte die Negersklaverei in Amerika bis in die neuere und theilweise neueste Zeit fort. England hatte im 18. Jahrhundert mit verdoppeltem Eifer seine Schuld gut zu machen gesucht. Zuerst waren es die Quäker, welche mit frommem Sinn gegen den unchristlichen Menschenhandel und gegen die Sklaverei auftraten; 1718 veröffentlichte der Quäker Wilh. Burling die erste Schrift gegen die Sklaverei. Ihm folgten andere seiner Parteigenossen, namentlich William Penn (s. d. Art.), und in dem von ihm gegründeten Staate Pennsylvanien in Nordamerika wurde die Sklaverei zuerst abgeschafft. Das Gleiche geschah bald darauf in dem kleinen Staate Delaware und in allen Colonien, welche die Quäker besaßen. Zugleich sorgten diese Männer für Negerschulen. Von nun an, d. h. seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, verstummte der Ruf nach Gnade für die Neger nicht mehr in England, und Prediger und Gelehrte, Dichter und Staatsmänner führten offen und kräftig die Sache der Menschlichkeit. Pitt, Fox, Wilberforce, Grenville, Buxton und Andere machten sich dadurch unsterbliche Namen. Die erste Frucht war ein milderes Sklavengesetz vom Jahre 1784, welches die Tödtung eines Negers bei Todesstrafe verbot und

30 Peitschenhiebe als das Höchste der Züchtigung zuließ. In allem, was hinfort für Aufhebung der Sklaverei geschah, ist Abolition und Emancipation zu unterscheiden; erstere ist das Verbot des Sklavenhandels, letztere die wirkliche Loslassung der schon vorhandenen Sklaven. Abolition schien das erste, was Noth that; durfte kein Sklave mehr eingeführt werden, so mußte man die schon vorhandenen milde behandeln, damit sich die benöthigte Zahl in den Colonien selber ergänze. Ein solches Verbot der Sklaveneinfuhr haben zuerst 1787 einige der nördlichen Freistaaten von Nordamerika gegeben, während die südlichen Freistaaten (Virginien, Maryland, Georgien, Südcarolina, Louisiana, Missouri, Ohio) bis 1863 die Sklaverei hegten. Die erste wirkliche Emancipation von Seiten eines Staates wurde durch den französischen Nationalconvent am 4. Februar 1794 gegeben, welcher alle Sklaven in den französischen Colonien frei erklärte, ohne daß jedoch diesen schönen Worten der gehörige Nachdruck gegeben worden wäre; noch Napoleon spielte in der Negerfrage eine zweideutige Rolle. Von größter Wichtigkeit dagegen war die Abolitionsacte, die trotz des Widerstandes von Seiten Vieler, auch des alten Helden Nelson, im J. 1807 vom englischen Parlamente auf Fox' Andringen angenommen wurde. Durch sie hörte der englische Sklavenhandel auf, und der erste große Schritt war gethan. Aber nicht bloß für sich wollte England den Sklavenhandel aufheben, auch alle anderen christlichen Staaten suchte es dafür in's Interesse zu ziehen. Mit den einzelnen Staaten wurden Tractate geschlossen, wodurch sich auch diese zur Abstellung solchen Handels verpflichteten, 1813 mit Schweden, 1814 mit den Niederlanden und Dänemark, 1815 mit Portugal, 1815 und 1817 mit Spanien, 1826 mit Brasilien, 1831 mit Frankreich, welches übrigens schon früher ein darauf bezügliches Versprechen gegeben hatte. Eben ein solches gaben im J. 1814 auch die Vereinigten Staaten; im J. 1840 aber kamen neue Verträge mit Oesterreich, Preußen und Rußland zu Stande, nachdem sich diese Mächte schon auf dem Wiener Congresse für die Sache interessirt hatten. Allein von manchen Staaten wurden diese Verträge schlecht gehalten, namentlich von Brasilien, Frankreich, Portugal und den Vereinigten Staaten, und unter der Flagge der letztern, welche sich der englischen Controle (Schiffsdurchsuchung) nicht unterwarfen, ging der Sklavenhandel fort, und die englischen Kreuzer waren nicht im Stande, viele Sklavenschiffe aufzubringen. — Von England aus ist auch für die Emancipation der Sklaven mehr als anderwärts geschehen. Wilberforce trat zuerst dafür auf im J. 1816, und vereint mit Buxton im J. 1823, zunächst ohne seine Vorschläge durchzusetzen. Es wurden Versuche zur vorläufigen Bildung der Neger gemacht, Pflanzstätten freier Neger und Schulen angelegt. Allmälig gewann dann die Ueberzeugung immer mehr Boden, daß durch die Aufhebung der Sklaverei die Colonien nicht nur nicht verlieren, sondern bei der Lohnarbeit vielleicht noch gewinnen möchten, indem die Sklaven theuer und träge sind, auch Hüter und andere Auslagen nothwendig machen und oft sogar die Plantagen anzünden. Endlich im J. 1833 ging die Aufhebungsbill im Parlamente durch und erhielt die königliche Sanction am 25. August 1833. Den Sklavenbesitzern wurden 20 Millionen Pfund Sterling zum Ersatz gegeben. Vom 1. August 1834 an waren nun alle Sklavenkinder unter sechs Jahren in den englischen Colonien frei. Die Anderen, Alten und Jungen, wurden einer Lehrzeit unterworfen, und auch sie sollten, die Hausssklaven am 1. August 1838, die Feldsklaven am 1. August 1840, frei werden. Seitdem gibt es in den englischen Colonien keine Sklaven mehr. Das Nämliche trat in Mexico seit dessen Abfall von Spanien, sowie in den Freistaaten Südamerika's ein. Unter den Vereinigten Staaten von Nordamerika dagegen haben die nördlichen die Sklaverei früher abgeschafft als die südlichen; denn in diesen wie auch in Südamerika wurde die Beibehaltung der Sklaverei als eine Lebensfrage betrachtet, da man glaubte, den Baumwoll-, Tabak- und Zuckerbau, die Plantagenwirthschaft nicht ohne Sklaven betreiben zu können. Die Gründe waren ähnliche wie die, womit in Deutschland die ostelbischen Großgrundbesitzer die Beibehaltung der Hörigkeit rechtfertigen und vom Staate sogar gesetzliche Bindung der Landarbeiter verlangen. Infolge der gesteigerten Production vermehrten sich sogar in den amerikanischen Sklavenstaaten die Sklavenmassen. Trotz aller Maßregeln gegen den Sklavenhandel wurden jährlich 200 000 neue Sklaven eingeführt, während ein Jahrhundert vorher die Hälfte genügt hatte. Gegen diese gewaltige Sklaverei halfen alle humanen und religiösen Einzelbestrebungen nicht viel. Wohl erhoben Dichter und Staatsmänner, vor Allem aber Papst Gregor XVI., ihre Stimme (1839); aber durchgreifend konnte nur gesetzlicher Zwang wirken. Dieser wurde erst möglich, nachdem in den Vereinigten Staaten die Nordstaaten politisch das Uebergewicht über die Südstaaten erlangt hatten, wie dieß 1860 durch den Wahlsieg der republikanischen oder Freibodenpartei eintrat. Die Folge war der Bürgerkrieg, in welchem die Südstaaten unterlagen, und nach dessen Beendigung 1865 die schon zwei Jahre vorher gesetzlich ausgesprochene Emancipation der Sklaven durchgeführt werden konnte. Hieran schloß sich 1871 die Emancipation in Brasilien, in Cuba u. s. f. an, so daß Amerika jetzt so ziemlich von der Sklaverei frei ist.

Indessen dauert die Sklaverei und der Sklavenhandel noch fort in Afrika und einem großen Theile Asiens. In Afrika treiben noch heute Araber einen schwunghaften Sklavenhandel, wobei nach Cardinal Lavigerie's Berechnung alljährlich zwei Millionen Menschen um's Leben kommen. Zur Unter-

drückung dieses Handels geschah nun allerdings Vieles; aber ein völliges Verschwinden ist auf lange hinaus unmöglich; erklärte doch Fürst Bismarck noch 1889 die Abschaffung der Sklaverei in Afrika überhaupt für unmöglich. — Im J. 1876 wurde in der Türkei und 1877 in Aegypten und Madagascar die Sklaverei gesetzlich abgeschafft. Der oben erwähnte Vertrag vom Jahre 1841 zwischen England, Oesterreich, Preußen und Rußland zum gegenseitigen Durchsuchungsrecht der Schiffe wurde 1890 auf der Brüsseler Conferenz revidirt, das Durchsuchungsrecht verschärft und das Abkommen von 17 Staaten angenommen. Auch die Congoacte erklärte sich gegen die Sklaverei. Einen mächtigen Impuls brachten die Bemühungen Lavigerie's, welcher 1888 in Paris, London, Brüssel und Lissabon Vorträge hielt und zum Kreuzzuge gegen den Menschenraub und Menschenhandel aufrief. In demselben Jahre wurde das Sultanat Sansibar von England und Deutschland als ein Hauptherd des Sklavenhandels blokirt, im deutschen Reichstage eine gegen den Negerhandel und die Sklavenjagden gerichtete Resolution Windthorsts angenommen und die Expedition Wißmanns nach Ostafrika, welche auch auf die Bekämpfung des Sklavenhandels gerichtet war, genehmigt. Vernichtet werden aber kann die Sklaverei nur durch eine zusammenwirkende Thätigkeit von Staat und Kirche, Recht und Religion; das haben die jüngsten Vorgänge wieder bewiesen. Was hilft die gesetzliche Abschaffung der Sklaverei, wenn den Colonisatoren der Geist des Christenthums fehlt, und wenn sie eine ärgere Sklaverei einführen, als sie je bestand? (Vgl. Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei, in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1834, 61 [auch Ges. Schriften II, Regensburg 1840, 54]; Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. I, Tübingen 1864, 212 ff. [wörtlich abgedruckt aus der 1. Auflage des Kirchenlexikons, obwohl die inzwischen erschienenen ersten Bände der Conciliengeschichte ein etwas anderes Bild geben]; Troplong, L'influence du christianisme sur le droit des Romains, 3e éd., Paris 1868; Overbeck, Ueber das Verhältniß der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche, in den Studien zur Geschichte der alten Kirche, 1. Heft, Schloß-Chemnitz 1875, 158 ff.; Allard, Les esclaves chrétiens, Paris 1875; Zahn, Sklaverei und Christenthum in der alten Welt, Heidelb. 1879; Fournier, Les affranchissements du Ve au XIIIe siècle, in der Revue hist. XXI [1883], 1 ss.; Sée, Sur les classes serviles en Champagne, ebd. LVI [1894], 225 ss. LVII [1895], 1 ss.; Ingram, Geschichte der Sklaverei und Hörigkeit, deutsch von Kaiscer, Dresden 1895. Sehr kirchenfeindlich sind: Sugenheim, Geschichte der Aufhebung der Leibeigenschaft, St. Petersburg 1861, und Brecht, Kirche und Sklaverei, Barmen 1889. — Ueber neuere Sklaverei handeln: Margraf, Kirche und Sklaverei, Tübingen 1865; F. Klein, Cardinal Lavigerie und sein afrikanisches Werk, Straßburg 1893. [Grupp.]

Slaven ist die übliche Collectivbezeichnung für eine gewisse Völkergruppe indogermanischen Stammes im östlichen Europa. — 1. Ursprünglich diente dieser Name, welcher bei den älteren Auctoren in den Formen Σκλαβηνοί, Σκλαβινοί, Σκλάβοι, Σθλάβοι, Sclavini, Sclavi, seit dem 11. Jahrhundert auch Slavi, einheimisch Slovjenini, Slované und ähnlichen vorkommt, nur zur Bezeichnung eines einzelnen Zweiges dieser Gruppe, während als ältere Gesammtbezeichnung der Name Wenden (Venedi bei Plinius, Veneti bei Tacitus, Vinidae bei Jordanis) zu betrachten ist und wohl ein noch älteres Anrecht hierauf der Name Serben (einheimisch „Srbi", Serbi bei Plinius, Σέρβοι oder Σίρβοι bei Ptolemäus, Σπόροι bei Procopius, Sorabi, Servi und Servii bei Späteren) beanspruchen kann. Jordanis sagt (De origine actibusque Getarum 5, in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquissimi V, 62), daß nordwestlich von Dacien, von der Weichselquelle an die volkreiche Nation der Wenden sich ausbreite, deren Hauptstämme die Slaven und die Anten seien. Procopius berichtet (De bello goth. 3, 14), daß Slaven und Anten von den Alten gemeinschaftlich Sporen genannt worden seien, weil sie sporadisch in Zelten wohnten; offenbar hat hier der griechische Auctor den ihm nicht mundgerechten Namen Srbi einer unpassenden etymologischen Erklärung zuliebe in Sporoi umgestaltet. Der Name „Serben" (die Wandernden?) ist nur einem Theile der illyrischen Slaven bis auf die Gegenwart geblieben, während er noch im Mittelalter auch unter den mitteleuropäischen Slaven vorkommt; „Wenden" (gotisch = die Weidenden) werden von Seiten der Deutschen während des Mittelalters alle slavischen Nachbarn, heute aber nur mehr die Slaven in der Lausitz, welche sich jedoch selbst noch immer Serben nennen, und in der Nebenform „Winden" die Slovenen in der „windischen Mark" (Steiermark, Kärnthen, Krain) genannt. „Slaven" oder der einheimischen Form entsprechender „Slovenen", d. h. „die (verständlich) Redenden" (vgl. czechisch: slovo = Wort, slouti = heißen) nannten sich ursprünglich verschiedene slavische Stammeszweige, während sie die ihnen minder verständlich gewordenen Sprachverwandten mit besonderen Namen, die ganz unverständlich redenden Nachbarn aber als „stumm" (czechisch: němý = stumm, Němec = der Deutsche) oder als „stammelnd" (valah [vgl. βάρβαρος] = wälsch; czechisch: Vlach = der Italiener; Walachen = das Mischvolk der Rumänen) bezeichneten. Den östlichen Anten gegenüber sind die Sclavini (Slaven im engern Sinne) als die westlichen Slaven zu betrachten. Nachdem dann während der langen Kriege zwischen Deutschen und Slaven seit dem 10. Jahrhundert sich ein lebhafter Handel mit slavischen Kriegsgefangenen, die zumeist durch Juden nach

den europäischen Küstenländern hin verkauft wurden, entwickelt hatte, und die Slaven überhaupt zum größern Theile unterjocht wurden, nahm der Name Sclavi (Sklave) vollends die Bedeutung von servus an. Uebrigens mag auch das lateinische servus vielleicht nicht nur zufällig mit dem alten Slavennamen Srb gleichlautend sein; hatten doch auch Römer und Griechen ihre Sklaven aus Thracien und den Slavenländern, und war ja ebenso in der Avarenzeit das Loos der meisten Slavenvölker ein Sklavenloos.

2. Die ältesten bekannten Wohnsitze der Slaven in Europa finden sich im Gebiete des heutigen Rußland und Galizien, vom Don bis herüber an die Karpathen und nordwärts bis in die Nähe der Ostsee. Hier scheinen sie lange ein friedliches, dem Ackerbau und der Viehzucht gewidmetes Leben geführt zu haben. Die nördlich von den Karpathen wohnenden wurden um die Mitte des 4. Jahrhunderts von den Goten unter Ermanrich unterworfen (Jordanis l. c. 23 [Mon. h. 89]). Seit dem Einfalle der Hunnen in Europa geriethen bald auch sämmtliche Slaven in Bewegung. Schon vor Beginn des 6. Jahrhunderts waren gewaltige Schaaren derselben westwärts bis an die Elbe vorgedrungen, weniger erobernd, als in die von anderen Völkern, Vandalen, Quaden, Markomannen und sonstigen Germanen, geräumten Gebiete nachrückend. Es sind dieß die Lechen oder Polen, die Tschechen, die Moravanen oder Mährer, dann die Polaber oder Elbeslaven (von po = an und Labe = Elbe), unter welchen später besonders die Sorben, Wilzen oder Lutizer und Obotriten oder Bodrizer (von bodrý = tapfer) sich bemerkbar machten. Andere Ströme ergossen sich, minder friedlich, südwärts an der untern Donau über die Grenzen des oströmischen Reiches, und noch während des 6. Jahrhunderts ward Thracien, Macedonien, ja ganz Hellas von ihnen besetzt. Der Peloponnes erhielt durch sie den Namen Morea (more = Meer) und blieb über 200 Jahre ganz in ihrem Besitze. Noch bedeutsamer wurde die Slavenbewegung für Südeuropa in der Avarenzeit. Nachdem die Avaren schon seit Beginn ihrer Eroberungszüge zahlreiche Slaven vor sich hergetrieben und mit sich fortgerissen hatten, rief Chan Bajan gegen 583 die Slovenen aus Mösien zur Förderung seiner Absichten gegen die Franken und Langobarden herbei, während er um dieselbe Zeit auch die Slaven in Böhmen und den Nachbargebieten den gleichen Zwecken dienstbar machte. Die Slovenen kamen und besetzten binnen wenig Jahren das Thalgebiet der Drau und Mur bis nach Tirol hinein, wo sie dann schon 593 mit dem Bayernherzog Thassilo in Kampf geriethen. Fast ganz Noricum, Carantanien (Steiermark und Kärnthen) und Carnien (Carnia = Mark, slavisch Krajna, Krain) wurden jetzt für längere Zeit slavisch, und die dortigen Slaven heißen daher auch Carantanen. Nochmals kam ein starker Zuzug anderer Slaven nach, als gegen 620 auf Einladung des Kaisers Heraclius Kroaten und Serben von jenseits der Karpathen aufbrachen; die Kroaten (Chorvaten, Chrobaten) nahmen den Avaren ganz Liburnien und einen großen Theil Dalmatiens an der Küste ab, während die Serben nach kurzem Aufenthalt in Macedonien vom Kaiser das andere dalmatinische Land zwischen der Donau und der Adria angewiesen erhielten. Die seit 560 in der Moldau, Walachei, Südungarn und Siebenbürgen angesiedelten, von den Anten abstammenden Slaven wurden zwar im letzten Viertel des 7. Jahrhunderts von den hunnischen Bulgaren überwunden, doch nahmen seitdem die Bulgaren, die bisher ähnlich wie die Avaren arge Slavenbedrücker gewesen waren, selbst slavische Sprache und dabei auch mildere Sitten an. So war bei dem mächtigen Emporstreben des Frankenreiches, das seine Machtgrenze bereits unter Dagobert I. (gest. 638) gegen Byzanz hin auszudehnen Neigung gehabt hätte, von der Ostsee herab bis zur Adria ein breiter Gürtel mit slavischer Bevölkerung zwischen beide Reiche gelegt, und es mußte darum die Haltung dieser Völker in politischer wie noch mehr in religiös-kirchlicher Beziehung für beide Reiche von größter Bedeutung werden.

3. Was religiöse Anschauungen betrifft, so waren die Slaven vor ihrem Bekanntwerden mit dem Christenthum einem einfachen Naturcultus ohne Tempel und ohne Priester ergeben. Sie verehrten einen Gott des Lichtes, der als Donnergott Perun genannt wurde; außerdem wurde im Süden wie im hohen Norden auch Swantovit als Sonnengott hoch verehrt. Daneben hatte der Norden auch einen Bjelbog als Gott des Lichtes und einen Czernobog als Gott der Finsterniß. Radgast war der Kriegsgott der Wenden, galt aber anderwärts als Gott der Gastfreundschaft. Ferner gab es eine Frühlings- und eine Wintersgöttin und vielerlei, sowohl gute als böse Haus- und Feldgeister (s. Hanuš, Die Wissenschaft des slav. Mythus, Lemberg 1842). Opfer wurden durch die Stammesältesten in Hainen und auf Bergen dargebracht; dabei legte man Opfergaben unter die geheiligten Bäume oder verbrannte geschlachtete Thiere; Menschenopfer kamen wohl mehr nur in Zeiten verwilderter Kriege vor. Das gesammte sittliche Verhalten der Slaven wird von den byzantinischen Geschichtschreibern ungünstiger geschildert als von den späteren deutschen; dieß rührt wohl davon her, daß der Druck der Avaren- und Bulgarenherrschaft auch die Slaven im Gebiete und in der Nachbarschaft des oströmischen Reiches wilder und roher gemacht hatte. Das Christenthum nahmen sie im Süden williger an als im Norden. Um die Einbürgerung desselben unter ihnen bemühten sich außer den Päpsten zuerst die deutschen Bischöfe mit Unterstützung der fränkischen Herrscher und erst etwas später auch die byzantinischen Kaiser. Vom lateinischen Westen aus wurden der Reihe nach bekehrt: die Caran-

tanen (s. d. Art. Kärnthen); die Serben und Kroaten (s. d. Art. Kroatien); die Slaven in Pannonien und Mähren (s. d. Art.); die in Böhmen und in Polen (s. d. Artt.). Die Slaven Norddeutschlands wurden vor ihrer endgültigen Bekehrung in den langen Kämpfen mit den Deutschen zum Theile aufgerieben; die übrigen wurden durch das deutsche Colonialsystem mit der Bekehrung zugleich germanisirt, den geringen Rest der Wenden in der Lausitz ausgenommen. Vom byzantinischen Reiche aus erhielten das Christenthum die Bulgaren (s. d. Art. Bulgarien), theilweise auch die Slaven in Pannonien und Mähren (vgl. d. Art. Cyrillus und Methodius) und zuletzt die Russen (s. d. Art.). Mit dem Christenthum nahmen die Slaven auch die Cultur der Griechen und der Germanen an, ohne es bis auf die neueste Zeit darin zu bedeutenderen selbständigen Fortschritten zu bringen; zur Weiterverbreitung des Evangeliums haben sie, die Theilnahme Polens und Böhmens an der Bekehrung Preußens abgerechnet, nie erheblich beigetragen. Gegenwärtig rechnet man von der Gesammtzahl der Slaven, die auf mehr als 95 Millionen beziffert wird, ungefähr 73 Millionen (Russen, Bulgaren und Serben) zur griechisch-schismatischen, 20 Millionen zur griechisch-unirten und zur lateinischen Kirche, $1^1/_2$ Millionen (meistens Wenden) zum Protestantismus und fast 1 Million zum Islam. (Vgl. Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837; Schafarik, Slavische Alterthümer, deutsche Uebersetzung, Leipzig 1843—1844, 2 Bde.; Jireček, Entstehung christl. Reiche im Gebiete des heutigen österr. Kaiserstaates, Wien 1865; Gfrörer, Byzantin. Geschichten II, Graz 1873, 1 ff.) [Lukisch.]

Slavische Liturgie, slavischen Ritus nennen die Einen die paläoslavischen gottesdienstlichen Verrichtungen der Ruthenen, Bulgaren, Russen und Serben, die Anderen die canonischen Gebete und öffentlichen Meßämter, welche in Kroatien, Dalmatien und Montenegro nach glagolitischen Kirchenbüchern gehalten werden, wieder Andere die nach den kroatisch transscribirten altslavischen Vorlagen ausgeführten Officien, oder irgend welche andere Dinge, von denen die darüber Schreibenden offenbar keine klare Vorstellung haben. Ueberhaupt gibt es wohl auf dem Gebiete der Liturgie und Heortologie kaum zwei andere Ausdrücke, die so oft falsch verstanden und angewendet werden wie diese. Demgegenüber muß vor Allem betont werden, daß es keinen slavischen Ritus gibt, sondern einen griechischen und einen lateinischen mit altslavischer Kirchensprache. Der griechische Ritus, unter den orientalischen überhaupt der verbreitetste, der nicht nur im griechischen Original, sondern auch noch in vier anderen liturgischen Sprachen (arabisch, slavisch, rumänisch und georgisch) befolgt wird, zählt in Oesterreich-Ungarn über 7 Millionen Bekenner theils mit rumänischer, theils mit altslavischer Sprache. Die Verschiedenheit der Sprache berechtigt aber nicht, von einem slavischen oder rumänischen Ritus zu reden; auch ist es nicht statthaft, die von den Anhängern des griechischen Ritus in slavischer Sprache gehaltenen gottesdienstlichen Verrichtungen einfachhin als die slavische Liturgie hinzustellen, weil dieser Name gleichfalls den in der nämlichen altslavischen Sprache, aber nach lateinischem Ritus vorgenommenen liturgischen Functionen zukommt. Die Slaven des lateinischen wie die des griechischen Ritus gebrauchen eine und dieselbe paläoslovenische Kirchensprache, nur mit dem Unterschiede, daß die slavischen Kirchenbücher der Griechen mit cyrillischen, die der Lateiner mit glagolitischen Lettern gedruckt sind (s. die Schriftproben beider bei Nilles, Kal. man. utr. eccles. I, 2. ed. Oenipont. 1896, 508 sqq.; II, 294 sqq. et 441 sq.). Dabei hat es mit der griechischen Liturgie in slavischer Sprache nie besondere Schwierigkeit gehabt, da sie mit der paläoslovenischen Uebersetzung des griechischen Originals wie von selbst gegeben war und von jeher auch von der Kirche für alle slavischen Nationen, die sich zum griechischen Ritus bekennen, als zu Recht bestehend anerkannt und gebilligt worden ist. Anders dagegen verhält es sich mit der lateinischen Liturgie in slavischer Sprache, welche nicht, wie die griechische, durch allgemeines Gesetz ganzen Nationen gestattet ist. Innerhalb des lateinischen Ritus bildet sie der lateinischen Sprache gegenüber eine Ausnahme, ein Privileg und unterliegt deßhalb nach allgemeinem Princip der restrictiven Interpretation. Diese lateinisch-slavische Liturgie nun ist es, wegen der heutzutage so viele Fragen und Zweifel betreffs ihrer Legitimität, Ausdehnung u. s. w. in Büchern und Zeitschriften der betreffenden Länder aufgeworfen werden. Den rechtmäßigen Ursprung und Bestand dieser lateinisch-slavischen Liturgie bekunden, außer vielen anderen Zeugnissen, die Bestätigungsbullen der Päpste Urban VIII., Innocenz X. und Innocenz XI., welche den glagolitischen Kirchenbüchern vorgedruckt sind (s. Nilles I, 502 sqq.). Allein besonders seit dem Jahre 1828, wo auch die Glagoliten im theologischen Centralseminar zu Zara in Dalmatien zum Besuche der lateinischen Vorlesungen und praktischen Uebungen angehalten und dadurch von dem fortgesetzten Studium der an und für sich schwierigen glagolitischen Schriften abgezogen wurden, begannen die ihrer altslavischen Schrift entwöhnten Geistlichen damit, die glagolitischen Texte zuerst mit lateinischen Lettern in kroatischer Form zu transscribiren, um die Gebete bei den öffentlichen gottesdienstlichen Verrichtungen in geziemender Weise geläufig lesen oder singen zu können; dann aber beschränkten sich allmälig Viele darauf, bloß diejenigen Theile der Liturgie, die nach den Rubriken laut gesprochen werden müssen, slavisch zu beten, während sie alles Uebrige lateinisch recitirten; endlich wurde häufig den

altslavischen Idiom die gegenwärtige kroatische Volkssprache substituirt (s. Nilles I, 505 sq.). Solchen Neuerungen gegenüber waren die Bischöfe Dalmatiens seit Decennien bemüht, das altehrwürdige, in seiner Art einzig dastehende Privileg ihrer Kirche in Bezug auf die Sprache in seiner ursprünglichen Reinheit zu erhalten. Zur Erreichung dieses Zieles waren aber drei Stücke erfordert: eine neue Ausgabe des längst vergriffenen glagolitischen Meßbuches, ein Decret der Ritencongregation über die slavische Sprache bei den liturgischen Functionen und zweckentsprechende praktische Vollzugsverordnungen seitens des Episcopates. Alles kam in erwünschter Weise zu Stande. „Zum ewigen Andenken an das Bischofsjubiläum des Papstes" wurde die neue Ausgabe des glagolitischen Missale im J. 1893 zu Rom hergestellt; ein Decret der Ritencongregation vom Jahre 1892 bestimmte, daß bei den gottesdienstlichen Verrichtungen nur die altslavische Kirchensprache gebraucht werden dürfe; endlich wurden am Osterfeste des Jahres 1894 durch den damaligen Bischof von Zengg, jetzigen Erzbischof von Agram, Georg Posilović, die erforderlichen praktischen Regeln feierlich verkündigt, nach denen genau bei Abhaltung der lateinisch-slavischen Liturgie vorzugehen ist (vgl. Nilles I, 506 sq.). Die gegenwärtige Ausdehnung der slavischen Liturgie ist nach den päpstlichen Erlassen zu bemessen, welche den glagolitischen Kirchenbüchern vorgedruckt sind. Dieselbe gilt nämlich als ein altererbtes Privileg der südwestlichen oder illyrischen Slaven des adriatischen Küstenlandes und soll in diesen Gegenden überall als zu Recht bestehend anerkannt werden, wo sie seit unvordenklichen Zeiten gefeiert worden ist; zum Gebiete des Glagolitismus gehören unter Anderem die Kirchensprengel Zara, Ragusa, Spalato, Sebenico, Veglia, Zengg-Modrus, Montenegro (nach einer Bestimmung Leo's XIII. v. J. 1887) und namentlich die alte Franciscaner-Tertiarier-Provinz mit dem Hauptsitz in Zara, welche sich stets als sicheres Asyl und treue Hüterin des Glagolitismus erwiesen hat. Daß die Glagolitica auch in fremden, nicht glagolitischen Kirchen von ihrem Privileg Gebrauch machen dürfen, wird jetzt allgemein angenommen; deßhalb ist es auch beispielsweise den jüngeren glagolitischen Geistlichen, welche dem Studium der Theologie an der Universität Innsbruck obliegen, nicht verwehrt, in Tirol slavisch zu celebriren; sie dürfen aber die Missa solemnis in einer lateinischen Kirche nicht in slavischer Sprache singen. [Nilles S. J.]

Sleidanus, Johannes, protestantischer Parteihistoriker, eigentlich Joh. Philippi, aber meist nach seinem Geburtsorte Schleiden in der Eifel genannt, war 1506 oder 1508 geboren. Er besuchte die humanistischen Studien in Lüttich, Köln, Löwen und Paris und wurde in Orleans zum Licentiaten der Rechte ernannt. Schon um 1530 war er vom katholischen Glauben abgefallen und bekannte sich als einen entschiedenen Anhänger der neuen Lehre. Im J. 1537 trat er in den Dienst des protestantisch gesinnten Pariser Cardinal-Erzbischofs Johannes du Bellay und vermittelte dessen Verkehr mit den deutschen Protestanten. Auch bei König Franz I., in dessen Sold er stand, war Sleidanus für die religiöse Neuerung thätig, ebenso wie er in Deutschland vielfach für französische Zwecke bemüht war. Im J. 1545, nachdem er sich dauernd in Straßburg niedergelassen hatte, erhielt er auf Empfehlung Butzers eine förmliche Bestallung als Historiker der verbündeten protestantischen Fürsten; die Bundeshäupter legten ihm hierbei die Pflicht auf, nichts ohne ihre Bewilligung zu veröffentlichen. Das officielle Geschichtswerk erschien 1555 zu Straßburg unter dem Titel Commentaria de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare. Dasselbe erregte ein ungeheures Aufsehen und fand eine ungemein große Verbreitung; von den etwa 80 Ausgaben, welche es erlebte, ist die von Am Ende, Frankfurt a. M. 1785—1786, 3 Bde., die beste. Die Arbeit Sleidanus' ist in einem reinen und fließenden Latein geschrieben; auch hat der Verfasser „alle Heftigkeit in Worten" vermieden. Die Darstellung ist indessen höchst parteiisch gehalten; besonders ist Sleidanus ein Meister in der Kunst des Verschweigens; was die Protestanten in ungünstigem Lichte erscheinen lassen könnte, übergeht er mit Stillschweigen. Da seine Angaben nicht selten ganz unrichtig sind, hat ihn Kaiser Karl V. wiederholt als einen Lügner bezeichnet. Bemerkenswerth ist auch das Urtheil des protestantischen Staatsmannes Christoph Carlowitz, der unter Hinweis auf die zahllosen falschen Angaben der vielgelesenen Commentare zu sagen pflegte: „Sleidans Buch hat mir alles Zutrauen zu den früheren Geschichtswerken geraubt" (das wenig bekannte Urtheil ist mitgetheilt im Katholik 1895, II, 573 f.). Sleidanus starb am 31. October 1556. (Vgl. Th. Paur, J. Sleidans Commentare über die Regierungszeit Karls V., historisch-kritisch betrachtet, Leipzig 1843; F. W. Kampschulte, Ueber J. Sleidan als Geschichtschreiber der Reformation, in den Forschungen zur deutschen Geschichte IV [1864], 59—69; H. Baumgarten, Ueber Sleidans Leben und Briefwechsel, Straßburg 1878; Derf., Sleidans Briefwechsel, Straßb. 1881; Janssen, Gesch. d. deutsch. Volkes VII [1893], 287—296.) [N. Paulus.]

Slotanus (Schlottanus, van der Slooten), Johannes, O. Pr., Polemiker, war aus Geffen, einem Dorfe bei Herzogenbusch, gebürtig und wird daher hie und da auch Johann Geffen genannt. Um 1525 trat er zu Köln in den Dominicanerorden, wirkte zuerst längere Jahre als Prediger und wurde dann Professor an der Kölner Hochschule, nachdem er 1554 zum Doctor der Theologie promovirt worden war. Auch wurde er um 1554 Prior des Kölner Convents und hatte als solcher, gleich seinen Vorgängern, das Amt eines päpstlichen Inquisitors für die Erzdiöcesen Köln,

Mainz und Trier zu versehen. Als Inquisitor wurde Slotanus in einen Streit verwickelt mit dem gelehrten Schwärmer Justus Velsius, der 1556 wegen seiner häretischen Lehren Köln verlassen mußte. Die heftigen Schriften, welche Velsius nach seiner Ausweisung gegen die Kölner Theologen veröffentlichte, bewogen Slotanus, zwei Werke herauszugeben, worin die von Velsius und anderen Neuerern bestrittenen Lehrpunkte mit guter Sachkenntniß erörtert werden. Verschiedene andere dogmatische und homiletische Schriften, die der Dominicanerprior in den Jahren 1555 bis 1559 erscheinen ließ, sind heute nur noch von geringem Interesse. Bemerkenswerth ist jedoch ein Dialog De barbaris nationibus convertendis ad Christum, welcher Zeugniß ablegt von dem regen Missionseifer damaliger frommer Ordensmänner. Slotanus, der selber in seiner Jugend den Wunsch gehegt hatte, sich als Missionar in die neuentdeckten Länder zu begeben, starb zu Köln am 9. Juli 1560. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Praed. II, 175; Meuser, Zur Geschichte der Kölner Theologen im 16. Jahrhundert, in der Kath. Zeitschr. f. Wissenschaft und Kunst, Köln 1845, II, 79 ff.; Paulus, Kölner Dominicanerschriftsteller a. d. 16. Jahrh., im Katholik 1897, II, 238 ff.) [N. Paulus.]

Smaragdus, zwei Schriftsteller der karolingischen Zeit: 1. Smaragdus O. S. B., seit 805 Abt des Klosters Castellion (Diöcese Verdun), welcher 809, als die Frage wegen des Filioque (s. d. Art.) lebhaft erörtert wurde, im Auftrage Karls des Großen biblische und patristische Stellen über die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes (Migne, PP. lat. XCVIII, 923 sqq.) sammelte und mit dem Bischofe von Worms und dem Abte von Corvey 810 zu Rom der Synode beiwohnte, die sich mit dem erwähnten Zusatze zum Symbolum beschäftigte. Unter Ludwig dem Frommen, bei dem er ebenfalls in hohem Ansehen stand, gründete er (819) das Kloster St. Mihiel an der Maas und siedelte dorthin mit den meisten Mönchen über. Er starb im 3. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts. Von seinen Schriften (zum Theil abgedruckt bei Migne, PP. lat. CII, 13 sqq.) seien hier erwähnt: Commentarius in evangelia et epistolas in divinis officiis per anni circulum legenda (ein umfangreiches Sammelwerk aus den vorzüglichsten Kirchenvätern); Diadema monachorum, eine Blumenlese von Aussprüchen der Väter über die Pflichten der Ordensleute; Via regia (über die Pflichten des Königs); Expositio in regulam S. Benedicti (aus Anlaß der Klosterreform der Aachener Synode von 817); Grammatica major seu Commentarius in Donatum (bemerkenswerth, weil der Verfasser, um das Studium der Grammatik anziehender zu machen, die Beispiele aus der heiligen Schrift, den kirchlichen Schriftstellern und den damaligen Zeitverhältnissen entnimmt). (Vgl. Ceillier, Hist. gén. XII, n. éd., 254 ss.; Ebert, Gesch. der Literatur des Mittelalters II, Leipz. 1880, 108 ff.) — 2. Smaragdus (oder Ardo) O. S. B., Lehrer im Kloster Aniane (nordöstlich von Narbonne), der mit seinem Abte Benedict (s. d. Art. II, 325) 794 der Synode zu Frankfurt beiwohnte und 814, als Benedict von Kaiser Ludwig nach Aachen berufen wurde, zum Vorstand der Abtei bestellt wurde. Nach Benedicts Tode schrieb Smaragdus auf Bitten von Mönchen des Klosters an der Inde (Cornelimünster) eine sehr werthvolle Vita Benedicti Anianensis (Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 1, 198 sqq.). Er starb am 7. März 843 und wurde in seinem Kloster als Heiliger verehrt. (Vgl. Mabillon, Act. SS. O. S. B. Saec. IV, P. 1, Parisiis 1677, 589 sq.; Ebert II, 346 ff.) [Gams O. S. B.]

Smyrna, Stadt und Metropole in Kleinasien, stets ein berühmter Handelsplatz und im Alterthume nächst Ephesus, von dem es auf geradem Wege nur 8 geogr. Meilen entfernt lag, der bedeutendste Ort der Provinz Asia, wurde von Aeoliern gegründet und gehörte zuerst zum äolischen, später zum jonischen Bunde. Von dem lydischen Könige Sadyattes um 630 v. Chr. zerstört, lag Smyrna lange wüste, bis es nach Alexanders des Großen Tode von Antigonus wieder als Smyrna nova aufgebaut wurde. Der treffliche Hafen begünstigte das Wachsthum der Stadt, die sich bald durch Größe, Schönheit und Betriebsamkeit auszeichnete. Ihre Blüte dauerte auch unter den Römern fort. Sie litt zwar mehrfach durch Erdbeben, besonders 178—180 n. Chr., wurde aber schon bald wiederhergestellt. Gegenwärtig hat sie unter dem Namen Ismir 200 000 Einwohner, darunter 14 000 Katholiken. — Nach dem Stillschweigen der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe zu urtheilen, hat der hl. Paulus Smyrna nicht berührt; dafür wendete der heilige Evangelist Johannes dieser Stadt seine besondere Sorge zu, wie aus Offb. 2, 8—11 erhellt. Der erste Bischof dieses unter der Metropole Ephesus stehenden Sitzes soll der hl. Apelles aus der Zahl der 72 Jünger und „ein Bewährter in Christo" (Röm. 16, 10) gewesen sein. Auf ihn folgten: Aristo I., Stratäas, Aristo II., der hl. Bucolus, der hl. Polykarp (s. d. Art.). Wahrscheinlich unter Nicetas (879) oder unter seinem Nachfolger, dem hl. Theodor, wurde Smyrna Metropole, der außer Clazomene, Magnesia Sipylli und Phocäa die damals neuerrichteten Sitze Anelium, Archangeli, Chliare, Petra und Sosandria unterstellt wurden. Heute noch ist es griechisch-schismatisches Erzbisthum, aber ohne Suffraganate. Als die Venetianer im Vereine mit den Genuesen im J. 1344 Smyrna erobert hatten, errichtete Clemens VI. daselbst ein lateinisches Erzbisthum (1346) und zugleich in dem nahen Fokia (Phocaea) einen Suffraganstuhl, der, als Tamerlan 1404 diese Stadt zerstört hatte, wieder einging. Von 1656 an wurde Smyrna nur von einem apostolischen

Vicar verwaltet. Pius VII. stellte am 18. März 1818 das Erzbisthum wieder her und errichtete zugleich ein apostolisches Vicariat für Kleinasien (s. d. Art. VII, 789), welches der jeweilige Erzbischof zu administriren hat. Später wurde ihm als Suffraganat Candia (s. d. Art. Creta) unterstellt. Der letzte apostolische Vicar von Smyrna, der Minorit Ludwig Maria Cardelli, wurde erster Erzbischof; er resignirte 1830. Auf den Administrator Julian Hillerau (bis 1835) folgten Peter Marcellin Bonamie (bis 1837), zuvor Erzbischof von Babylon; Anton Mussabini (gest. 1861); Vincenz Spaccapietra (gest. 24. November 1878); gegenwärtig ist Erzbischof von Smyrna Andreas Timoni, zuvor Bischof von Scio. Die Zahl der Katholiken seines Sprengels beträgt 15 500. Schon unter Mussabini hat sich die Zahl der Katholiken sehr vermehrt, und er hinterließ auch blühende Schulen, die den vorzüglichsten Gegenstand seines Hirteneifers ausmachten. Ebenfalls hatte er, da eine entsprechende Cathedrale fehlte, einen passenden Platz hierzu erworben, aber erst sein Nachfolger konnte am 27. December 1862 den Grundstein legen und am 25. Mai 1873 die erste Feierlichkeit in der damals noch nicht ganz vollendeten Cathedrale halten (Kathol. Missionen, Freiburg 1873, 66). Die ganze Erzdiöcese hat 8 Kirchen und ebensoviele Kapellen; Priester gibt es 56, darunter 17 Weltgeistliche. Die Lazaristen unterhalten ein Colleg mit 100 Zöglingen, die Schulbrüder ein solches mit 155; höhere Mädchenschulen (mit Internat) werden von den Sionsschwestern und den Soeurs de la charité geleitet. Außerdem gibt es auch eine Anzahl Elementarschulen für Knaben und Mädchen. Erzbischof Spaccapietra vereinigte als päpstlicher Delegat im Mai 1869 die Erzbischöfe von Naxos und Corfu und der Bischöfe von Scio, Syra, Santorin, Tinos und Solium zu einem Concil, das heilsame Beschlüsse für jene halbzerstörten Kirchen faßte (s. Coll. Lac. VI, 561 sqq.). Der Name des gegenwärtigen Erzbischofs ist in den letzten Jahren in Europa wiederholt genannt worden anläßlich der Erörterungen über das angebliche Grab Mariä bei Ephesus. Erzbischof Timoni stand an der Spitze der Commission, welche im December 1892 zur Aufhellung der betreffenden Frage an Ort und Stelle topographische Untersuchungen vornahm und das Ergebniß in einem amtlichen Berichte niederlegte (s. Wegener, Wo ist das Grab der heiligen Jungfrau Maria? Würzb. 1895; Nirschl, Das Grab der heiligen Jungfrau Maria, Mainz 1896; Derſ., im Katholik 1897, II, 309 ff.; L. Fonck, in den Stimmen aus M.-Laach LI [1896], 471 ff.). (Vgl. noch Le Quien, Oriens christ. I [1740], 787 sqq. III, 1075 sqq.; Moroni, Diz. LXVII, 122 sgg.; Miss. cath., Romae 1895, 153 sqq.) [Reher.]

Soba (צוֹבָא, Σουβά, 2 Par. 8, 3 Suba), eigentlich **Syria Soba** (אֲרָם צוֹבָא), an der Stelle Judith 3, 1 fehlerhaft Syria Sobal genannt, im A. T. Name einer der Landschaften, in welche Syrien zerfiel. Ihre Lage ist schwer zu bestimmen, wahrscheinlich erstreckte sie sich von Cölesyrien nördlich und nordöstlich dem Orontes entlang gegen den Euphrat hin. Der Name wird zuerst in der Geschichte Sauls erwähnt (1 Sam. 14, 47); zu dieser Zeit zerfiel Soba, wie es scheint, in eine Anzahl selbständiger Staaten. Einige vierzig Jahre später hatte die Landschaft einen einzigen Herrscher Adarezer, welcher dem syrischen Gebrauche gemäß mit Thou, dem König von Emath, Krieg führte und eine Anzahl kleinerer syrischer Machthaber zu seinen Vasallen zählte (2 Sam. 8, 3; 10, 19). Derselbe erlitt von David, für den er ein gefährlicher Nachbar war, eine große Niederlage, und als die Syrier von Damascus ihm zu Hilfe kamen, wurden auch diese von David so vollständig geschlagen, daß Damascus Davids Oberhoheit anerkennen mußte (2 Sam. 8, 6). Ob Soba nach dieser Demüthigung seine Selbständigkeit behauptete, ist nicht klar; allein einige Jahre später wurde es wieder von den Ammonitern gegen David unter die Waffen gerufen. Von Joab geschlagen, mußte es sich David widerwillig unterwerfen; immer aber blieb Soba für Israel ein unzuverlässiger und gefährlicher Nachbar. Einem Bandenführer aus Soba, Namens Razon, gelang es, sich zu Damascus auf den Thron zu schwingen, und dieser bildete, so lange Salomon regierte, eine stete Gefahr für dessen Reich. Wie es scheint, war Salomon selbst zu einem Zuge gegen Soba genöthigt (2 Par. 8, 3); seitdem verschwindet es aus der Geschichte, und nur noch auf einer Keilinschrift des assyrischen Königs Asurbanipal erscheint eine Stadt Subit, welche für Soba angesehen wird. (Vgl. Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums I, Stuttgart 1884, §§ 287 ff.) [Kaulen].

Soccoth, Sochoth, Socoth (סֻכּוֹת), Ortsname im A. T., bezeichnet 1. eine uralte Stadt, welche zuerst bei der Erzählung von Jacobs Heimreise aus Mesopotamien erwähnt wird (Gen. 33, 17). Der Name (Hüttenstadt) wird daher abgeleitet, daß Jacob daselbst festen Aufenthalt für seine Familie und sein Vieh geschaffen hatte. Nach dem Wege, den der Patriarch nahm, lag Socoth zwischen Phanuel (s. d. Art.) und Sichem (s. d. Art.), nicht weit von der Furt durch den Jaboc. Diese Lage stimmt genau mit der im Richterbuch angegebenen, als Gideon den Madianiterfürsten Zebee und Salmana nachsetzte und Soccoth für Verweigerung der Unterstützung züchtigte (Richt. 8, 5 ff.). Es lag nämlich auf der Ostseite des Jordans und war dem Stamme Gad zugetheilt (Jos. 13, 27). Noch einmal wird Sochoth genannt als in der Nähe der Stätte befindlich, wo Salomon seine Erzgießereien angelegt hatte (3 Kön. 7, 46. 2 Par. 4, 17). — 2. Die erste Station der Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten, offenbar noch auf ägyptischem Gebiete gelegen (Ex. 12, 37; 13, 20. Num. 33, 5. 6). [Kaulen.]

Socho (שׂוֹכוֹ), im A. T. Name zweier Städte im Stamme Juda, wovon die eine auf dem Gebirge (Jos. 15, 48; Vulg. Socoth), die andere in der Niederung lag (Jos. 15, 35). Letztere beherrschte die Straße aus dem Philisterlande und war deßwegen in den Kämpfen der Israeliten mit den Philistern viel umstritten (1 Sam. 17, 1); Roboam ließ die Stadt befestigen (2 Par. 11, 7), allein unter Achaz ward sie von den Philistern genommen (2 Par. 28, 18). Vier Stunden von Hebron entfernt liegen heute noch ausgedehnte Ruinen dieser Stadt unter dem Namen Schuweikeh (Robinson, Paläst. II, 599). [Kaulen.]

Sociale Frage heißt das noch ungelöste Problem unserer Zeit, wie die heutige Gesellschaftsordnung so umzugestalten und zu verbessern ist, daß sie den berechtigten Forderungen der entzweiten gesellschaftlichen Stände und Parteien entspricht und dauernd allgemeinen Frieden und Wohlstand sichert, soweit dieß die Unvollkommenheit menschlicher Verhältnisse zuläßt. Sie ist das nothwendige Ergebniß der modernen wirthschaftlichen, politischen und religiösen Entwicklung und läßt sich keineswegs auf bloße künstliche Verhetzung zurückführen, obwohl auch diese ihren Antheil daran hat. Auch in der Vergangenheit hat es große Uebel gegeben, welche von ganzen Massen der Gesellschaft als unerträglich und ungerecht empfunden wurden; allein die Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der vorhandenen Zustände war fast immer auf einzelne Kreise beschränkt und jedenfalls nie so allgemein verbreitet wie heute. In unserer Zeit dagegen steht die „sociale Frage" im Vordergrund aller Erörterungen, ohne Unterlaß werden neue Reformvorschläge gemacht und zur Berathung gestellt, und es handelt sich bei der entstandenen Bewegung um Bestehen oder Nichtbestehen der ganzen Gesellschaftsordnung. Eine friedliche, unblutige Lösung der socialen Frage darf noch gehofft werden; eine solche herbeiführen zu helfen, ist vor Allem Aufgabe der katholischen Socialpolitik, die von dem Grundsatz ausgeht, daß nur auf dem Boden des Christenthums und der Kirche Besserung der unläugbar vorhandenen Mißstände möglich ist. — Zum genauern Verständniß der socialen Frage ist zunächst auf deren Entstehung, d. h. auf die Ursachen der herrschenden Unzufriedenheit einzugehen; sodann ist die Stellung der verschiedenen Parteien zu ihr zu skizziren; endlich sind die Grundzüge der katholischen Socialpolitik darzulegen.

I. Die Thatsache einer tiefgehenden Unzufriedenheit in den weitesten Kreisen der Culturvölker, bei denen die moderne Industrie zur Blüte gekommen ist, läßt sich nicht läugnen. In den breiten Schichten dieser Völker herrscht die Ueberzeugung, daß die dermaligen gesellschaftlichen Zustände weder der Gerechtigkeit noch dem Gemeinwohl entsprechen. Unstreitig haben ja Handel und Industrie mit der Ausnutzung der Dampfkraft und der Elektricität einen großartigen Aufschwung genommen, und infolge davon sind auch den untersten Volksschichten Genüsse zugänglich gemacht, welche früher unbekannt oder nur das Vorrecht der Reichsten und Vornehmsten waren. Wenn nun trotzdem in den unteren und mittleren Volksklassen, die nahezu neun Zehntel der Bevölkerung ausmachen, eine große, andauernde Unzufriedenheit herrscht, so kann der Grund dieser Erscheinung nicht der sein, daß heute die Lebensführung des Arbeiters oder kleinen Mannes in Bezug auf Kleidung und Nahrung allgemein schlechter sei als in früheren Zeiten. Denn daß letzteres nicht der Fall ist, behaupten nicht nur viele Geschichtsforscher und Volkswirthschaftslehrer, sondern bestätigen auch die neuesten statistischen Erhebungen. In Sachsen z. B. betrugen im J. 1879 die eingeschätzten physischen Personen, deren Einkommen geringer war als 300 Mark, 7,11 % aller Eingeschätzten, im J. 1894 dagegen bloß mehr 5,61 %. Ebenso sank der Procentsatz derjenigen, deren Einkommen unter 800 Mark war, von 69,28 auf 59,69 herunter. Dagegen ist der Procentsatz der Einkommen von 800—950 Mark von 5,27 auf 8,96 und derjenige der Einkommen von 900 bis 1100 Mark von 3,66 auf 5,83 gestiegen. Auch der Procentsatz der Einkommen von 1100 bis 2800 Mark hat zugenommen (vgl. d. Art. Einkommen im „Handwörterbuch d. Staatswissensch.", Supplementband I, Jena 1895, 280 ff.). Daß in England die Arbeiterverhältnisse seit 50 Jahren bessere geworden sind, hat der Bericht der eigens zur Untersuchung der Arbeiterverhältnisse eingesetzten Commission (Report of the Royal Commission on Labour, London 1894) ganz unzweifelhaft gemacht. „Die Erhebungen", heißt es darin, „haben zu dem allgemeinen Eindrucke geführt, daß der Lohn während der letzten 50 Jahre bedeutend gestiegen ist, sowohl in Bezug auf den Nominalbetrag als auch (mit Ausnahme der Hausmiethe in großen Städten) hinsichtlich der Kaufkraft gegenüber dem Bedarf. In sanitärer Hinsicht sind die Arbeitszustände besser geworden." Dieses Urtheil der Commission wurde von drei der bedeutendsten Arbeiterführer Englands (Th. Burt, E. Trow und J. Burnett) unterzeichnet. Eine aus vier Arbeitern bestehende Minderheit, die mehr oder weniger zum Socialismus neigt, fand zwar den Bericht über die Lage der Arbeiter zu günstig, gab aber ausdrücklich zu, daß von einer Verschlechterung der Lage der Arbeiter keine Rede sein könne. „Wir glauben im Gegentheil, daß die durchschnittliche Lage der Lohnarbeiter durch die gesetzlichen und anderen Reformen der letzten 60 Jahre stetig verbessert worden ist" (s. Schmidt, Beiträge zur Geschichte der gewerblichen Arbeit in England, Jena 1896, 178). Es läßt sich das durch statistische Angaben erhärten. In Großbritannien und Irland wurde das gesammte Einkommen der Bevölkerung im J. 1851 auf 600 Millionen Pfund Sterling geschätzt, wovon 260 Millionen auf die Einkommensklasse über 150 Pfund entfielen. Für das J. 1881 war nach der Durchschnittsschätzung

der angesehensten Statistiker das Gesammteinkommen über 1200 Millionen Pfund, das Einkommen der Klassen mit über 150 Pfund 540 Millionen Pfund. Es entfiel also auf die nichtsteuerpflichtigen Klassen im J. 1881 ein größerer Betrag als 1851 auf die Gesammtbevölkerung, und nahezu doppelt so viel als ihr Gesammteinkommen in diesem letztern Jahre betrug bei einer Bevölkerungszunahme von etwas über 26 %. Von dieser Bevölkerungszunahme entfällt ein sehr großer Theil auf die mittleren Einkommensklassen. Die Personen mit einem Einkommen von 150—1000 Pfund vermehrten sich von 300 000 auf 990 000, und zwar ist am stärksten die Zunahme der Personen mit einem Einkommen von 150—600 Pfund. Unläugbar hat sich also in der Zeit von 1851—1881 der Wohlstand der Bevölkerung des vereinigten Königreichs gehoben. Auch die Arbeiterklasse ist dabei nicht leer ausgegangen. Letzteres wird durch die Lohnstatistiken bestätigt (vgl. Sociale Praxis 1897, 948). Die angesammelten Fonds der fast nur aus Arbeitern bestehenden bezw. benutzten Unterstützungs-, Spar- und Wirthschaftsverbände betrugen Anfang 1897 rund 280 000 000 Pfund Sterling (5,6 Milliarden Mark). Im J. 1895 bestanden in England 1711 Gewerkgenossenschaften mit 1 414 158 Mitgliedern und einem Kapital von 21,2 Millionen Pfund Sterling (424 Millionen Mark). Selbst besonnenere Socialdemokraten, wie B. Schönlank und W. Liebknecht, geben denn auch ausdrücklich zu, die Behauptung von der „stetig zunehmenden Verelendung" der Arbeitermassen lasse sich nicht mehr aufrecht erhalten (Vorwärts 1897, Nr. 106 und 141). Marx redet schon in der ersten Auflage seines „Kapital" (I. Band Hamburg 1867, 273) von einer sich bemerklich machenden „physischen und moralischen Wiedergeburt der Fabrikarbeiter" in England. — Die Quellen der weitverbreiteten, dauernden Unzufriedenheit müssen also andere sein. Zunächst ist hier hinzuweisen auf die Ueberzeugung, die sich in den unteren und mittleren Volksklassen festgesetzt hat und auch von vielen Vertretern der Wissenschaft getheilt wird, daß die Entwicklung der Production und die Vertheilung der Producte nicht gleichen Schritt gehalten haben, daß zwar die Production die großartigsten Fortschritte gemacht hat, daß aber die Vertheilung eine allzu ungleiche ist. Hierfür scheinen wieder die statistischen Angaben zu sprechen. In Preußen z. B. gab es für das Steuerjahr 1894/1895 bei einer Gesammtbevölkerung von 30 387 331 Köpfen 21 233 024 Personen, die ein steuerfreies, also nicht über 900 Mark betragendes Einkommen selbst besaßen oder aus Einkommen dieser Art unterhalten wurden, und von den Besteuerten hatten 57 % ein Einkommen unter 3000 Mark; also mehr als zwei Drittel der Bevölkerung eines der blühendsten und cultivirtesten Länder leben in ziemlich dürftigen Verhältnissen. Dagegen hat eine geringe Zahl von Personen ganz ungeheure Vermögen. Nach den erstmaligen Veranlagungsergebnissen zur preußischen Ergänzungssteuer (1895) besaßen die zwei obersten Stufen der Censiten, die Millionäre (5256 an der Zahl), 1 621 150 000 Mark mehr als die zwei untersten Stufen, deren Zahl sich auf 767 204 belief. Das sind gewiß keine befriedigenden Zustände. Von England sagt der oben erwähnte Bericht der Minderheit der Königl. Commission: „Ungeachtet der gewaltigen Zunahme des Volksreichthums sind breite Schichten des Volkes, zum mindesten fünf Millionen, nicht im Stande, unter Bedingungen zu leben, die ihre Gesundheit und Leistungsfähigkeit sicher stellen. Wahrscheinlich werden jedes Jahr zwei Millionen gezwungen, in der einen oder andern Form die öffentliche Armenunterstützung zu begehren. In London, der reichsten und productivsten Stadt des Erdballs, beziehen nach Charles Booth 32 % der Bevölkerung weniger als eine Guinee regelmäßigen Wochenlohn, ohne den eine Familie nicht gesund und ehrbar bestehen kann. Und wenn wir finden, daß in bestimmten Bezirken der Hauptstadt die Hälfte, ja selbst drei Fünftel der Bevölkerung in diese Gruppe fallen, und dieser Stand der Dinge von keiner ungewöhnlichen Nothlage herrührt, vielmehr das Ergebniß einer durch 50 Jahre anhaltenden ständigen Verbesserung darstellt, so müssen wir die Lage als eine solche bezeichnen, welche die ernstlichste Erwägung der Regierung hervorruft." Aehnliche Zustände wie in England und Preußen bestehen auch in anderen Industrieländern. In Sachsen z. B. hatten im J. 1894, trotz der im Allgemeinen gegen früher verbesserten Lage der unteren Volksschichten, 65,30 % der Eingeschätzten ein Einkommen unter 800 Mark. Es ist begreiflich, daß solche Zustände bei sehr vielen die Meinung erzeugen konnte, die Vertheilung der Producte sei heute eine ganz unbillige, ja vielfach geradezu ungerechte. Besonders tief festgesetzt hat sich der Glaube — und gewiß nicht ohne objectiven Grund —, daß die redliche Arbeit im Vergleiche zum Kapital bei der Vertheilung des Productionsertrages zu kurz komme. Die modernen technischen Erfindungen haben dem Kapitalbesitz oder dem Besitz von Productionsgütern, namentlich dem Geld, ein mächtiges Uebergewicht über persönliches Können und Wollen verliehen. Wer Kapital besitzt, dem ist der Weg zu immer größerem Reichthum verhältnißmäßig leicht gemacht, während die kleinen Leute, wie die Handwerker und die gewerblichen Lohnarbeiter, mit Mühe um ihr Dasein ringen und fast immer von vornherein von einem Emporkommen in der Stufenleiter der Gesellschaft ausgeschlossen sind, auch wenn es an Fleiß und Geschick keineswegs fehlt. — Ein weiterer Grund zur Unzufriedenheit ist der Umstand, daß die moderne ökonomische Entwicklung sehr viele bis dahin selbständige Existenzen in ihrer Selbständigkeit bedroht. Niemand verzichtet gern auf seine Freiheit und Selbständig-

keit, um ein abhängiger Lohnarbeiter zu werden, selbst wenn dadurch sein Einkommen nicht geringer wird. Die Maschine droht aber im Bunde mit der unbeschränkten Gewerbefreiheit manche kleinen selbständigen Gewerbe zu verdrängen und die Reihen der unselbständigen Lohnarbeiter zu vermehren. Der Mensch kann sich in Bezug auf Größe, Dauer und Regelmäßigkeit der Kraftleistung nicht mit der Maschine messen, und in denjenigen Gewerben, wo es gelingt, die menschliche Arbeit durch Maschinen zu ersetzen, wird die letztere die Oberhand behalten und den Arbeiter zum Anhängsel oder Diener der Maschine machen. Hierdurch erhält das Kapital das oben erwähnte mächtige Uebergewicht über persönliches Geschick. Der Gewerbetreibende, der nur über persönliches Können und Wollen verfügt, unterliegt in der Concurrenz mit dem Kapitalbesitzer, dem es ein Leichtes ist, sich die Maschinen, das nöthige Material und die erforderlichen Arbeitskräfte zu verschaffen. Jener muß also in den Dienst des Kapitalbesitzers treten oder sein Gewerbe aufgeben. Auch in anderen Gewerben und Berufen, im Kleinhandel, Verkehrswesen drohen reiche Kapitalbesitzer durch ihre großen Geschäfte, Waarenlager, Magazine u. s. w. den kleinen Mitbewerbern den Rang abzulaufen. — Vielleicht mehr als durch alles Andere wird die Unzufriedenheit in den Kreisen der Lohnarbeiter genährt und geschürt durch das Gefühl der Unsicherheit der eigenen Existenz. Mag auch die Lage des Arbeiters in Bezug auf Nahrung und Kleidung früher nicht besser oder sogar schlechter gewesen sein als heute, so hatte er doch meistens eine gesicherte Stellung und infolge davon das Gefühl seines sichern Daseins; er brauchte nicht zu besorgen, daß ihn schon der nächste Tag oder die nächste Woche brodlos mache. Anders dagegen heute. Den Weltmarkt, für den die heutige Industrie producirt, zu überschauen, ist äußerst schwierig, besonders da er häufigen, oft fast plötzlichen Schwankungen unterliegt, die sich nicht mit Sicherheit voraussehen lassen und immer das Dasein des Arbeiters in Frage stellen. Tritt z. B. infolge von Ueberproduction Geschäftsstockung ein, so wird der Arbeiter vielfach entlassen oder er muß sich wenigstens Lohnabzüge gefallen lassen, wodurch Noth und Elend in seine Familie einziehen. Anderswo Arbeit finden, ist nicht leicht, und zudem ist schon der Umstand, daß der Arbeiter so oft gezwungen ist, seinen Wohnort zu wechseln und von Ort zu Ort um Arbeit anzusprechen, geeignet, ihn zu erbittern, indem er ihm beständig zum Bewußtsein bringt, daß er ein heimatloser Proletarier ist, welcher von fremder Gnade lebt. — Zu diesen volkswirthschaftlichen Quellen der Unzufriedenheit gesellen sich dann noch andere, die auf geistigem Gebiete liegen. Dazu rechnen wir die vorgeschrittene Bildung der Arbeiter, die naturgemäß das Verlangen nach einer höhern Lebenshaltung und gesellschaftlichen Stellung wachruft; dann die verkehrten Ideen von Freiheit und Gleichheit, die der Liberalismus in Umlauf gesetzt hat und die, folgerichtig durchgeführt, jede Ueber- und Unterordnung unmöglich machen; weiterhin die mit dem Schwinden des christlichen Glaubens wachsende Selbstsucht und Genußsucht, die sich rücksichtslos über fremde Rechte und Interessen hinwegsetzt, wenn es dem eigenen Vortheile dient; endlich den unsinnigen Luxus, welchen die rasch emporgekommenen reichen Kapitalisten im Angesichte der darbenden Arbeiter zur Schau tragen. — Alle diese Gründe und Verhältnisse haben zusammengewirkt, daß namentlich zwischen den Besitzenden und Besitzlosen, Kapitalisten und Proletariern eine tiefgehende Kluft sich aufgethan hat; die Proletarier drohen mit Umsturz der ganzen „kapitalistischen" Gesellschaft, die Kapitalisten setzen vielfach ihre Hoffnung auf Militärmacht und Ausnahmegesetze, um die Proletarier niederzuhalten. Es handelt sich bei der modernen socialen Frage nicht mehr bloß um die Arbeiterfrage, die allerdings deren wichtigsten Theil ausmacht, sondern auch um die Existenz der Handwerker, um die Agrar- und Eigenthumsfrage, die Frage nach Ordnung des Creditwesens, und auch die religiöse Frage spielt hinein. Niemals zuvor, auch selbst bei der großen Revolution des vorigen Jahrhunderts, wo man vorzugsweise politische Reformen verlangte, sind die Grundlagen der Gesellschaft, insbesondere auch der Eigenthums- und Productionsverhältnisse, in so umfassender Weise in Frage gestellt worden. Wie soll zwischen den entzweiten Parteien, namentlich zwischen den Vertretern der Arbeit und denen des Kapitals, der Friede für die Dauer wiederhergestellt werden?

II. Zur Beantwortung der eben gestellten Frage muß jede Partei im modernen Staate Stellung nehmen, denn die Behauptung, welche Gambetta vor zwei Jahrzehnten in der französischen Kammer wagte, daß es keine sociale Frage gebe, würde heute jeden bloßstellen. Allein gerade die Art und Weise, wie jede Partei sich zur socialen Frage stellt, zeigt am besten die Zerklüftung und Zerfahrenheit der heutigen Gesellschaft. — Bei der folgenden Charakteristik der einzelnen ist selbstverständlich in erster Linie Deutschland berücksichtigt; im Wesentlichen liegen die Parteiverhältnisse in anderen Industrieländern ähnlich, nur daß Alles nach den Eigenthümlichkeiten der betreffenden Länder auch ein eigenthümliches Gepräge annimmt.

1. Der Individualismus oder liberale Oeconomismus (Manchesterthum) will die sociale Frage allein durch freie Privatthätigkeit und Selbsthilfe lösen. Der Staat soll sich damit begnügen, Allen die gleiche Freiheit der Bewegung und den gleichen Rechtsschutz zu gewähren, und das Uebrige der Privatthätigkeit überlassen. Diese Auffassung war bis tief in die zweite Hälfte Jahrhunderts fast allgemein verbreitet. Aufgekommen ist sie durch die physiokratische Schule, welche von der Annahme ausging, das gesellschaftliche Erwerbsleben werde von bestimmten Naturgesetzen

herrscht, durch welche die Gesellschaft von selbst zu immer größerem Glücke geführt werde, wofern sich der Staat jeder Einmischung enthalte, die über den bloßen Rechtsschutz hinausgehe (s. d. Art. Physiokraten). In England und Frankreich hat diese Ansicht noch heute wissenschaftliche Vertreter. In Deutschland war es namentlich die Freihandelsschule, welche unter der Führung von Prince-Smith (gest. 1874 zu Berlin) diesen Anschauungen praktische Geltung zu verschaffen suchte. Auf dem Boden dieser individualistischen Anschauung suchte Schulze-Delitzsch durch Gründung von Sparkassen, Consumvereinen und Productivgenossenschaften die sociale Frage zu lösen; gegen ihn wandte sich mit vernichtendem Spott F. Lassalle. Die beste Kritik dieser Bestrebungen hat die Erfahrung geliefert: sie sind fast erfolglos im Sande verlaufen. Das ließ sich auch voraussehen, denn sie helfen gerade denen am wenigsten, welche ihrer am meisten bedürfen, nämlich den Arbeitern, die nichts zu sparen haben und denen mithin die Theilnahme an Consumvereinen und Productivgenossenschaften unmöglich ist. Sie fußten auch auf einer viel zu engen Auffassung des Staatszweckes. Thatsächlich haben sich alle modernen Staaten durch die individualistische Theorie nicht abhalten lassen, Manches zur positiven Förderung des Arbeiter- und Bauernstandes zu thun. (Vgl. über den liberalen Oeconomismus Stimmen aus M.-Laach XLIII [1892], 113 u. 233 ff.; Cathrein, Moralphilos. I, 2. Aufl., Freiburg 1893, 448; A. Wagner, Grundlegung der polit. Oeconomie I, 3. Aufl., Leipzig 1892, 5 ff.; Hertner, Die Arbeiterfrage, 2. Aufl., Berlin 1897, 185 ff.)

2. Scheinbar vom liberalen Individualismus grundverschieden und doch ihm nahe verwandt ist der Anarchismus, den man mit Recht den bis zu Ende gedachten Liberalismus genannt hat. Selbstverständlich ist hier nicht Rede von den Anarchisten, welche die Neugestaltung der Gesellschaft nur mit Schreckmitteln, Bomben und Attentaten zu Stande bringen wollen, sondern von denjenigen Anhängern des Anarchismus, welche denselben als eine eigene sociale Theorie vertheidigen. Sie wollen die Freiheit und Gleichheit aller Menschen im vollkommensten Sinne dadurch verwirklichen, daß jede Klassenherrschaft und die eigentliche Wurzel derselben, das Privateigenthum an Productionsmitteln, beseitigt werden und auch jede Regierung mit Gericht, Polizei und Militär verschwinden soll. Freilich wollen auch die Anarchisten eine sociale Ordnung, aber diese werde sich nach ihrer Ansicht von selbst nach der Beseitigung der Klassenherrschaft herstellen durch freie Privatverträge und das allgemeine Solidaritätsgefühl Aller. Jeder werde eifersüchtig darüber wachen, daß jedem seine volle Freiheit gewahrt bleibe. Frei werden sich die Menschen zu Productionsgruppen vereinigen, um gemeinschaftlich die Productionsmittel zu verwerthen. Als der erste Theoretiker des Anarchismus darf P. J. Proudhon angesehen werden, aber erst Bakunin formulirte ein anarchistisches Programm zur Organisation der Arbeiter. Von den heutigen Anarchisten seien noch erwähnt: Fürst Krapotkin, Elisée Reclus und J. Most. — Der Anarchismus beruht auf einer unglaublich optimistischen Verkennung der menschlichen Natur. Wenn schon das liberale Princip des allgemeinen Gewährenlassens auf dem Boden des Rechtsschutzes sich durch die Erfahrung als völlig unzureichend erwiesen hat, so müßte das noch viel mehr beim anarchistischen Princip der Fall sein, welches auch diesen Rechtsschutz beseitigen will. (Vgl. G. Adler, Art. Anarchismus im „Handwörterb. der Staatswissenschaften" I, Jena 1890, 252 ff.; Stammler, Theorie des Anarchismus, Berlin 1894; Herkner 387 ff.)

3. Den schroffen Gegensatz zum Individualismus bildet — wenigstens auf wirthschaftlichem Gebiete — der Socialismus. Die Socialisten, besonders die Anhänger von K. Marx (Socialdemokraten), die hier hauptsächlich zu berücksichtigen sind, erblicken die Quelle aller socialen Uebel der Gegenwart im Privateigenthum der Productionsmittel. Das Privateigenthum, sagen sie, hatte seine Berechtigung, so lange der Producent (der Arbeiter) selbst Eigenthümer der Productionsmittel war. Seitdem sich aber infolge der technischen Fortschritte die Trennung der Arbeit von den Productionsmitteln vollzogen hat, sind diese im Privatbesitze zum „Kapital" geworden, welches sich fortwährend nach immanenten Gesetzen auf Kosten der Arbeit vermehrt und eine immer größere Zahl von Privateigenthümern „expropriirt", bis schließlich nur noch wenige Kapitalisten übrig bleiben, die nun ihrerseits von der Gesammtheit expropriirt werden. Die Productionsgüter gehen dann in den ausschließlichen Besitz der Gesammtheit über; an Stelle der heutigen Productionsanarchie tritt die planmäßige Ordnung der Production durch und für die Gesellschaft; die Producte werden nach irgend einem Maßstabe (der geleisteten Arbeit oder dem Bedürfnisse) an die einzelnen Glieder vertheilt. Dann werden „die Springquellen des Lebens reichlicher fließen" (Marx), und es beginnt „die Aera des allgemeinen Glücks" (Bebel). — Allein statt des allgemeinen Glücks würde der Socialismus die allgemeine Knechtschaft bringen. Jeder würde als Glied mit eisernen Klammern an die nationale Production geschmiedet und müßte sich von ihr die Zuweisung des täglichen Arbeitspensums und selbst des Aufenthaltsortes gefallen lassen. Denn daß sich die ganze nationale Production einheitlich und planmäßig organisiren lasse ohne obrigkeitliche Zwangsgewalt, wie Bebel und Andere behaupten, ist nur die anarchistische Utopie in anderer Form. In einer socialistischen Organisation würde es auch am Antrieb zu fleißiger Arbeit, zu sparsamem Gebrauch der Productionsmittel fehlen, und die von der Gesammtheit vorzunehmende Vertheilung

der Producte wäre eine beständige Quelle der Unzufriedenheit und Mißgunst. Die Behauptung der Socialisten, die heutige Gesellschaft wachse von selbst in den Socialismus hinein, weil kraft innerer Nothwendigkeit die heutigen Productionsverhältnisse zu einer allmäligen Auffaugung aller kleinen und mittleren Betriebe durch die Großbetriebe führe und mithin der Mittelstand verschwinden müsse, ist in ihrer Allgemeinheit unrichtig. Für einige Industriezweige mag man eine solche Tendenz zugeben, aber man hat kein Recht, die Behauptung zu verallgemeinern. Das Handwerk ist noch keineswegs verloren, wie unten gezeigt werden soll. Von der Landwirthschaft gestand selbst G. v. Vollmar, der Führer der bayrischen Socialdemokraten, auf dem socialdemokratischen Parteitag in Frankfurt (1894): „Demnach erweist sich der Großbetrieb in der heutigen Landwirthschaft — wo nicht ausnahmsweise Verhältnisse vorhanden sind — im Wettbewerb keineswegs als so allgemein überlegen, und das trotz aller ihm so reichlich zugeschanzten Vortheile auf Kosten der Allgemeinheit. Ist dieß selbst beim Körnerbau der Fall, so ganz insbesondere bei der Viehzucht, welche bei Unrentabilität des Getreidebaues und beim Vorhandensein eines Weltmarktes naturgemäß in der Ausdehnung begriffen ist. . . . Im Allgemeinen gilt, daß bei der intensiven Viehzucht, welche eine wahre Viehpflege ist, die Herden nicht über eine gewisse Stückzahl hinausgehen dürfen; 60 bis 70 Stück dürfte das Höchste sein. So erweist sich die Viehzucht als für den Mittel- und Kleinbetrieb besonders geeignet. Dasselbe gilt im Allgemeinen für den Bau von Obst, Reben, Gemüse und sonstigen Handelsgewächsen." Aehnlich urtheilen die bedeutendsten Nationalöconomen, A. Schäffle, A. Wagner, Sering, Buchenberger, Schmoller, Herkner und Andere. In Bezug auf die landwirthschaftlichen Betriebe lassen auch die Ergebnisse der statistischen Erhebung keine Tendenz zur Vermehrung der Großbetriebe auf Kosten der kleineren und mittleren Betriebe erkennen. In Preußen ist der Procentsatz der Großbetriebe und ihrer Gesammtwirthschaftsfläche von 1882 bis 1895 zurückgegangen, wie aus den Berufsstatistiken der betreffenden Jahre ersichtlich ist. Bezeichnet man die Betriebe mit einer Fläche bis 2 ha als Parcellenbetriebe, die von 2—5 ha als kleine, die von 5—20 ha als mittlere, die von 20—100 ha als größere Bauerngüter, so war

	im J. 1895	im J. 1882
die Zahl der Parcellenbetriebe . .	3 235 169	3 061 831
" " " kleinen Bauerngüter .	1 016 239	981 407
" " " mittleren Bauerngüter	998 701	926 605
" " " größeren Bauerngüter	281 784	281 510
" " " Großbetriebe	25 057	24 991

Während also die Zahl der Großbetriebe und der größeren Bauerngüter fast unverändert geblieben, hat die der mittleren Bauerngüter um 72 100, die der kleinen um 34 832, die der Parcellen um 173 338 zugenommen. — Den Antheil an der landwirthschaftlich benutzten Gesammtfläche, den die verschiedenen Betriebsgruppen einnahmen, gibt die folgende Tabelle an:

	Landwirthschaftlich benutzte Fläche		Es entfielen also von 100 ha landwirthschaftlich benutzter Fläche auf die einzelnen Betriebsgruppen im J.	
	i. J. 1895 ha	i. J. 1882 ha	1895 ha	1882 ha
Parcellen	1 807 670	1 825 938	5,56	5,73
Kleine Bauerngüter .	3 285 720	3 190 203	10,11	10,01
Mittlere Bauerngüter	9 720 935	9 158 398	29,90	28,74
Größere Bauerngüter	9 868 367	9 908 170	30,35	31,09
Großbetriebe . . .	7 829 007	7 786 263	24,08	24,43
Zusammen:	32 511 899	31 868 972	100	100

Es ist mithin der Antheil der kleinen und mittleren Bauerngüter an der gesammten landwirthschaftlichen Fläche gewachsen (und zwar von 10,01 auf 10,11, sowie von 28,74 auf 29,90 Procent), wie denn ja auch die Anzahl der Betriebe in diesen Gruppen zugenommen hat, wogegen der Antheil der großen Bauerngüter und Großbetriebe, deren Zahl annähernd unverändert geblieben, sich um etwas vermindert hat. — Zu den Mittelständen, die für immer bestehen bleiben, müssen endlich auch die zahlreichen Vertreter der liberalen Berufe, Lehrer, Aerzte, Juristen, Beamte u. dgl. gerechnet werden. Ein allgemeines Verschwinden der Mittelstände ist somit nicht zu besorgen, selbst wenn man das absolute Geschehenlassen als den Gipfel der Weisheit ansehen wollte (vgl. Kleinwächter, Das Einkommen und seine Vertheilung, Leipzig 1896). Gegen die Uebermacht des Kapitals beginnt aber schon eine mächtige Reaction der unteren Stände, die ohne Zweifel zur Stärkung der Mittelstände viel beitragen wird. (Vgl. de Laveleye, Le socialisme contemporain, Bruxell. 1881; Schäffle, Aussichtslosigkeit des Socialismus, 4. Aufl., Tübingen 1893; A. Wagner I, 751 ff.; H. Pesch, Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung I, Freiburg 1893, 1 ff.; Cathrein, Der Socialismus, 6. Aufl., Freiburg 1894.)

4. Von den extremen Socialisten sind zu unterscheiden die Agrar- oder Bodensocialisten, welche das Privateigenthum an Grund und Boden für alle heutigen Uebel verantwortlich machen und deßhalb Grund und Boden als Gemeingut angesehen und behandelt wissen wollen. Ueber die Art und Weise, wie dieß zu geschehen habe, gehen die Ansichten aus einander. Die meisten Agrarsocialisten wollen die Grundrente, die heute den Grundeigenthümern zufließt, durch eine directe Grundsteuer in die Staatskasse überführen; den Grundeigenthümern bliebe nur derjenige Theil ihres heutigen Einkommens, der auf Arbeit und Kapital zurückzuführen ist. Durch diese Maßregel würden, versichert man, alle übrigen Steuern, die heute auf der Arbeit und dem Kapital lasten, überflüssig; die einzige Grundsteuer (single tax) würde dem Staate überreiche Mittel zu den tief-

grundsten socialen Verbesserungen liefern. In Nordamerika war bis vor Kurzem H. George (gest. im October 1897) der Führer dieser Bewegung, in Deutschland steht M. Flürscheim, der Gründer des „Vereins für Bodenbesitzreform", an der Spitze derselben, in Oesterreich Joseph Lechner. Letzterer organisirte eine Expedition an den Kenia in Afrika, um dort eine nach den Grundsätzen des Agrarsocialismus eingerichtete Kolonie zu gründen und durch die That die Realisirbarkeit der agrarsocialistischen Bestrebungen zu beweisen. Wenn die Tagesblätter richtig berichten, ist der Versuch kläglich gescheitert, was ja mit Sicherheit voraussehen ließ. Der Bodensocialismus ist nur eine Halbheit. Seine praktische Verwirklichung würde mit Nothwendigkeit schließlich zum extremen Socialismus führen. Auch sprechen sich fast alle Gründe, mit denen er das Privatgrundeigenthum bekämpft, gegen jedes Privateigenthum. Die Erhöhung der Grundsteuer würde endlich in den meisten Ländern die Landwirthschaft unfehlbar zu Grunde richten. (Vgl. Buchenberger, Agrarwesen und Agrarpolitik I, Leipzig 1892, 240 ff.; Herkner 354 f.; Cathrein, Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner, 3. Aufl., Freiburg 1896; H. Pesch I, 225 ff.; A. Herding, Naturrecht und Socialpolitik, in Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, Freiburg 1897, 248 ff.)

5. Weiter kommen in Betracht die sog. Staats- und Cathedersocialisten. Letztere Bezeichnung war ursprünglich nur ein Spottname, womit die Anhänger des liberalen Individualismus diejenigen Socialpolitiker (meistens Professoren) bezeichneten, welche grundsätzlich das allgemeine Gewährenlassen auf wirthschaftlichem Gebiete verurtheilten und auch auf diesem Gebiete die sittlichen Gebote zur Herrschaft bringen und durch staatliche Maßnahmen den wirthschaftlich Schwächeren zu Hilfe kommen wollten. Der Name „Cathedersocialisten" ist heute wenig mehr im Gebrauch; man nennt die Anhänger der betr. Richtung jetzt meist „Staatssocialisten". Dieser Name umfaßt aber Männer von sehr verschiedenen Richtungen. Am meisten nähern sich den Socialisten A. Schäffle und A. Wagner, doch unterscheiden sie sich von denselben wesentlich. Denn sie verlangen nicht grundsätzlich die Abschaffung des Privateigenthums an Productionsmitteln, wollen vielmehr die Entscheidung darüber, wie weit Gemeinbesitz und Gemeinwirthschaft Platz greifen soll, dem vernünftigen Ermessen der jeweiligen Staatslenker überlassen. Es hängt diese Ansicht mit ihrer Auffassung des Privateigenthums zusammen. Wie sie überhaupt kein Naturrecht anerkennen und alle Rechte vom Staate herleiten, so sehen sie auch das Privateigenthum als eine Schöpfung der Staatsgewalt an. Der Kapitalbesitzer hat den Charakter eines öffentlichen Verwalters, der seinen Besitz im Auftrage oder wenigstens mit Ermächtigung der Gesammtheit bewirthschaftet und gerade für diese Function den Kapitalzins beanspruchen darf. Von diesem Standpunkte aus ist selbstredend eine nachdrückliche Bekämpfung des Socialismus unmöglich. Was der Staat geschaffen hat, kann er auch wieder abschaffen. Uebrigens ist die Annahme, das Privateigenthum beruhe auf einer Verleihung von Seiten des Staates, unhaltbar. Ohne Privateigenthum würde es allgemein an dem erforderlichen Triebe zur Arbeit und zum Sparen fehlen. Das Individuum und die Familie mit ihren nothwendigen Rechten sind älter als der Staat, und zu diesen Rechten gehört auch das Recht des Eigenthumserwerbs. — Die gemäßigteren Staatssocialisten, wie G. Schmoller, L. Brentano, G. Schönberg, H. v. Scheel, H. Herkner u. A., wollen die richtige Mitte halten zwischen den Extremen des Individualismus und des Socialismus. Aber vergebens sucht man bei ihnen einen sichern Maßstab für diese Mitte; schließlich kommt Alles auf subjective Neigung an. Auch tritt bei ihnen der religiöse Gesichtspunkt viel zu sehr in den Hintergrund; sie haben sich alle bedeutende Verdienste um die sociale Frage erworben, aber für die religiöse Seite fehlt ihnen das rechte Verständniß. Indeß ist es ein Irrthum, zu meinen, die schweren Schäden, an denen die heutige Gesellschaft krankt, seien zu heilen ohne religiöse Wiedergeburt, die nur von der Kirche ausgehen kann. (Vgl. H. v. Scheel, Unsere socialpolitischen Parteien, Leipzig 1878, 100 ff.; Schmoller, Zur Social- u. Gewerbepolitik, Leipzig 1890; Lexis, „Kathedersocialismus", im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" IV [1892], 667 f.)

6. Die Evangelisch-Socialen oder Christlich-Socialen Deutschlands unter der Führung Stöckers (nicht zu verwechseln mit den Christlich-Socialen Oesterreichs, von denen später die Rede sein wird) unterscheiden sich von den Staatssocialisten hauptsächlich durch ihre stärkere Betonung des „Evangelischen" oder „Christlichen". Im J. 1878 gründete Stöcker, damals Hofprediger in Berlin, die „Christlich-sociale Arbeiterpartei", die sich, wie es im Programm derselben heißt, auf den Boden des christlichen Glaubens und der Liebe zu König und Vaterland stellt, die Socialdemokratie als unpraktisch und unchristlich verwirft und durch eine friedliche Organisation der Arbeiter die Verringerung der Kluft zwischen Arm und Reich und die Herbeiführung einer größern ökonomischen Sicherheit erstrebt. Einen mächtigen Aufschwung erhielt die christlich-sociale Bewegung durch die kaiserlichen Erlasse im Frühjahre 1890, welche eine ernstliche Socialreform in Aussicht stellten. Um die Bewegung in weitere Kreise zu tragen, wurde auf Anregung Stöckers seit 1891 jährlich ein „evangelisch-socialer Congreß" abgehalten. Auf demselben traten aber so große Meinungsverschiedenheiten hervor, daß er bis heute wenig praktische Erfolge erzielt hat. Schon in Bezug auf die Betheiligung der Kirche an der Lösung der socialen Frage gehen die Mei-

nungen weit auseinander. Nach den Einen soll die Kirche sich bloß auf die eigentliche Seelsorge beschränken, nach den Anderen dagegen soll sie unter das Volk gehen und energisch an der Socialreform mitarbeiten; nach den Einen soll das positive Christenthum, insbesondere der Glaube an die Gottheit Christi, die Grundlage und der Ausgangspunkt der Socialpolitik sein; nach Anderen ist dieser Standpunkt viel zu eng und stimmt nicht mehr zu der freiern Auffassung des Christenthums, die in weiten evangelischen Kreisen längst herrschend geworden ist. — Von den „Evangelisch-Socialen" haben sich in neuerer Zeit die National-Socialen unter Pastor Naumann, P. Göhre u. A. abgezweigt. Was diese Partei von den „Evangelisch-Socialen" trennt, ist ein Dreifaches, wie P. Göhre selbst (Sociale Praxis 1896, Nr. 10) erklärt: „der Drang auf kraftvollere politische Bethätigung ihrer Anschauungen, eine unbedingte starke Neigung für den Emancipationskampf des ‚vierten' Standes und ein starker Gegensatz gegen den Conservativismus des preußischen Ostens". Das in Erfurt (1896) vereinbarte Programm des „National-socialen Vereins" fordert auf deutschnationalem Boden „eine Politik der Macht nach Außen und der Reform nach Innen". Die „National-Socialen" wollen „eine Vergrößerung des Antheils, den die Arbeit in ihren verschiedenen Arten und Formen in Stadt und Land unter Männern und Frauen an dem Gesammtertrag der deutschen Volkswirthschaft hat, und erwarten dieselbe nicht von den Utopien und Dogmen eines revolutionären marxistischen Communismus, sondern von fortgesetzter politischer, gewerkschaftlicher und genossenschaftlicher Arbeit auf Grund der vorhandenen Verhältnisse, deren geschichtliche Umgestaltung wir zu Gunsten der Arbeit beeinflussen wollen". Dieser letzte Satz ist sehr unbestimmt und soll wohl bedeuten: wir wollen die Ziele des Socialismus auf friedlichem Wege und im nationalen Rahmen erreichen. P. Göhre, neben Naumann der Hauptführer der „National-Socialen", hat den Satz ausgesprochen: „Es muß der Grundsatz durch uns zur Thatsache werden, daß auch ein Socialdemokrat Christ und ein Christ Socialdemokrat sein kann" (Drei Monate Fabrikarbeiter, Leipzig 1891, 216). Dieser Ausspruch setzt eine arge Verkennung des innersten Wesens des Socialismus voraus. Die Absicht der „National-Socialen", den Socialisten das Wasser abzugraben, ist gewiß löblich; aber sie wollen Wasser und Feuer mit einander aussöhnen. Voraussichtlich wird der Socialismus das Naumann'sche Christenthum aufzehren; denn letzteres ist äußerst wässerig und verschwommen. Gerade deßhalb hat man im Programm den christlichen Charakter des Vereins bloß in allgemeinen Ausdrücken erwähnt, um damit allen Richtungen, auch den Katholiken, ja selbst den Juden, den Zutritt zu ermöglichen. (Vgl. H. v. Scheel 90 ff.; O. Baumgarten, „Sociale Reformbestrebungen" [Evangelisch-sociale], im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" V [1893], 762 ff.; Herner 382 ff.)

7. Als Bahnbrecher der katholischen Socialpolitik, wenigstens für Deutschland, gilt Freih. Wilh. Emmanuel v. Ketteler, Bischof von Mainz, der durch verschiedene Schriften und Vorträge, besonders aber durch sein Buch „Die Arbeiterfrage und das Christenthum", Mainz 1864, für längere Zeit die Grundlinien des katholisch-socialen Programms gezeichnet hat. Mit und neben ihm betheiligten sich schon um die Mitte des Jahrhunderts an der Socialpolitik im katholischen Sinne J. J. Roßbach, Domcapitular Moufang, Edm. Jörg u. A. Auch die jährlichen Katholikenversammlungen befaßten sich seit den fünfziger Jahren eingehend mit socialen Fragen und gaben manche Anregungen, besonders in der Arbeiter- und Handwerkerfrage. Ganz besonders übernahm die Centrumsfraction im Reichstag und in den Landtagen Deutschlands die Führung der Katholiken in der sociale Frage. In Oesterreich hat sich besonders Freih. v. Vogelsang (gest. im November 1890) um die katholische Socialpolitik verdient gemacht; in neuerer Zeit haben dort die „Christlich-Socialen", welche in den meisten Punkten mit den katholischen Socialpolitikern Deutschlands übereinstimmen, ein reges Leben entfaltet und namhafte Erfolge erzielt. Von den lebenden katholischen Socialpolitikern Deutschlands und Oesterreichs, die schriftstellerisch hervorgetreten sind, seien noch genannt Th. Meyer, G. v. Hertling, Fr. Hitze, E. Jäger, G. Ratzinger, J. Weinand, W. Hohoff, A. Brüll, H. Pesch, A. Lehmkuhl, A. M. Weiß, W. Kämpfe, G. Koll, Biederlack, Scheicher, J. Costa-Rossetti. — Ein einheitlicheres, zielbewußteres Vorgehen der katholischen Socialpolitiker in den verschiedenen Ländern wurde 1891 durch das herrliche Rundschreiben Leo's XIII. De conditione opificum angebahnt, das wohl für lange Zeit das Grundgesetz der katholischen Socialpolitik bilden wird. In Deutschland und Oesterreich wenigstens ist man seit dem Erscheinen desselben in den grundlegenden Fragen einig, nur noch in Frankreich und Belgien nicht vollständig. Alle Katholiken nehmen zwar auch dort die genannte Encyclika zur Grundlage, aber nicht wenige (die sogen. Schule von Angers im Gegensatz zur Schule von Lüttich; vgl. H. Pesch I, 480; Antoine [s. u.] 224 ss.) möchten die Wirksamkeit des Staates auf den bloßen Rechtsschutz beschränken und meinen, die Kirche allein sei zur positiven Lösung der socialen Frage berufen. Doch verliert seit der Veröffentlichung des päpstlichen Rundschreibens die Schule von Angers immer mehr an Boden; die französischen und belgischen Hauptsocialpolitiker stimmen mit den deutschen im Wesentlichen überein, namentlich Graf de Mun, Marquis La Tour-du-Pin, P. de Pascal, de Ségur-Lamoignon, Ch. Antoine u. A. In England ist wohl Ch. Devas der bedeutendste katholische

Socialpolitiker in der Schweiz Naturalisch Dermann; für Italien und zu seinem Schweizer Lemmo, Toniolo, Tacconi; für Spanien Orti y Lara, Nocedal, Vida de Cordoba, P. Cornet.

III. Wenn nunmehr im Folgenden im Anschluß an die Lehren der Enc. XIII. die Grundzüge einer katholischen Socialpolitik entworfen werden sollen, so wird dieser kurzgefaßt bemerkt, daß die hier dargelegten Meinungen keineswegs ausgenommen, sondern daß dieselben von der naturgemäßen Erklärung und Entwickelung der Grundgedanken der Enc. XIII. und, wie man wohl hinzufügen darf, dieselben wurden von der großen Mehrheit der katholischen Socialpolitiker gebilligt. — A. Grundzüge einer katholischen Socialpolitik. 1. Der gemeinsame Ausgangspunkt aller katholischen Socialpolitiker bildet die Ueberzeugung, daß die Ordnung der menschlichen Gesellschaft nicht völlig in das Belieben der Menschen gestellt ist, sondern daß Gott selbst durch die natürliche Vernunft und die Offenbarung zur Erreichung bestimmter Zwecke die Grundzüge der Gesellschaftsordnung gezeichnet, und daß mithin die Socialpolitik sich innerhalb dieser Grundlinien zu bewegen hat. Sowohl die Kirche als der Staat und die Familie sind von Gott gewollte Anstalten und haben einen ihnen von Gott zugewiesenen Zweck und Wirkungskreis mit den dazu erforderlichen Rechten und Pflichten. Man kann nicht annehmen, Gott habe das Verhältniß dieser Anstalten zu einander und zu den einzelnen Individuen rein menschlicher Willkür oder dem Zufall oder der bloßen physischen Uebermacht überlassen und so von vornherein den Samen der Zwietracht in die Gesellschaft gelegt und die Erreichung seiner Absichten in Frage gestellt. Seine Weisheit nöthigt zu der Annahme, daß es ein objectives, von Gott gewolltes Verhältniß gibt, in welchem diese Anstalten einträchtig und harmonisch zu dem ihnen vorgesteckten Ziele zusammenwirken und sich gegenseitig unterstützen sollen. Dieses Verhältniß nimmt die katholische Socialpolitik zur Grundlage und zum Ausgangspunkte; dasselbe allseitig zu erforschen und darauf nach den Absichten des Schöpfers weiterzubauen, sieht sie als die Hauptaufgabe ihrer Thätigkeit an. Sie ist überzeugt, daß nur auf dieser Grundlage das Wohl der Gesellschaft gedeihen kann. Zugleich hält sie aber das letzte und höchste Ziel des Menschen unverrückt vor Augen. Alle gesellschaftlichen Veranstaltungen sind um des Menschen willen da, sie sollen ihm zu seinem letzten Ziele behilflich sein, und dieses Ziel ist, daß er hienieden Gott diene und dadurch zur ewigen Seligkeit im Jenseits gelange. Die Erde ist kein bleibender Aufenthalt, sondern ein Ort der Prüfung und Pilgerschaft, wo es immer Leiden und Thränen geben und unser Herz nie vollkommenes Glück finden wird. Durch diese Auffassung wird sie von vornherein vor allen thörichten und überspannten Forderungen bewahrt, die sich nun einmal auf Erden nicht erreichen lassen.

2. Auf dieser Grundlage ergeben sich von selbst die leitenden Grundsätze der katholischen Socialpolitik. Mit aller Entschiedenheit verwerfen die Katholiken der socialistischen Bestrebungen, die auf den völligen Umsturz der heutigen Gesellschaftsordnung hinzielen. Sie wollen diese Ordnung in ihren wesentlichen Zügen erhalten wissen; namentlich fordern sie die Unantastbarkeit der Ehe, wodurch die Erhaltung der Familie wesentlich bedingt ist. Die Erziehung der Kinder ist von Gott der Familie anvertraut und muß ihr gewahrt bleiben. Ebenso fordern sie die Erhaltung des Privateigenthums an den Productionsmitteln; selbstverständlich braucht aber dieses Privateigenthum kein unsichtbliches zu sein; vielmehr kann neben dem Privateigenthum Einzelner auch das Gemeineigenthum des Staates, der Gemeinden und anderer Corporationen bestehen. Sie fordern ferner die Erhaltung der Privatproduction und der Privatunternehmungen und bekämpfen deßhalb die Bestrebungen sowohl der Socialisten als der Staatssocialisten, das wirthschaftliche Leben ganz der Willkür des Staates preiszugeben. Das Individuum und die Familie sind älter als der Staat. Nicht um ihre Rechte und Freiheiten zu opfern, sondern um für dieselben Schutz und Förderung zu finden, vereinigen sich die Menschen überall zu Gemeinwesen; deßhalb beginnt die Sphäre des staatlichen Eingreifens erst dort, wo sich die Privatthätigkeit zum Gesammtwohle als unzulänglich erweist. Dieser Grundsatz bildet eine sichere Schutzwehr gegen die staatliche Allregiererei, die den Einzelnen nur soviel Recht und Freiheit läßt, als ihr gut scheint. Endlich treten die Katholiken ein für die Erhaltung des Unterschiedes der Stände, so sehr sie auch den schroffen Gegensatz beklagen, in den die verschiedenen Stände zu einander getreten sind. Nicht unbedingte Gleichheit, sondern gegenseitige Achtung und Liebe nach den Anforderungen des Christenthums ist ihre Losung. Die socialistische Forderung völliger Gleichberechtigung steht in Widerspruch mit der menschlichen Natur, der christlichen Offenbarung und dem wahren Wohle der Gesellschaft. Mit dieser Gleichheitsforderung fällt von selbst die weitere socialistische Forderung der absoluten gleichheitlichen Demokratie. Die Socialisten können grundsätzlich nur die extreme Demokratie als berechtigt anerkennen. Das socialistische Gemeinwesen ist ja nichts als eine ungeheure Productionsgenossenschaft gleichberechtigter Genossen, und dieselbe kann nur demokratisch sein. Die Katholiken dagegen sind grundsätzlich weder Gegner der Monarchie noch Gegner der Republik. Sie stellen sich ganz auf den Boden der jeweils in einem Staate zu Recht bestehenden Verfassung. Wo die Monarchie besteht, sind sie treue Anhänger der Monarchie; wo hingegen die Republik besteht, sind sie Anhänger der Republik.

3. Mit derselben Entschiedenheit wie den socialistischen Forderungen treten die katholischen So-

cialpolitiker den Grundsätzen des liberalen Individualismus entgegen, der die Staatsgewalt auf den bloßen Schutz der Privatrechte, insbesondere der Vertragsfreiheit beschränken und alles Uebrige dem freien Spiel der ökonomischen Kräfte oder dem unbeschränkten Wettbewerb überlassen will. Die Staatsgewalt hat nicht bloß das Recht zu schützen, sondern auch das Gesammtwohl positiv zu fördern. Der Staat soll durch seine gesetzgeberischen und administrativen Maßregeln mithelfen, die Schäden zu beseitigen, an denen die Gesellschaft heute krankt und welche die Ursache der weitverbreiteten Unzufriedenheit sind. Mit dem Staat ist auch die Kirche berufen, an der Heilung der Gesellschaft mitzuhelfen. Nur das einträchtige Zusammenwirken kann eine Besserung der Zustände herbeiführen, wie dieß die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenschreiben von Fulda (vom 1. October 1890) treffend ausdrücken: „Möge vor Allem durch Gerechtigkeit und Wohlwollen dieses so nothwendige Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche erstarken, und alles, was die Einheit stört, ferngehalten werden. Möge auch die einseitige Auffassung ein für allemal ausgeschlossen bleiben, es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder es solle der Staat allein ohne die Kirche die sociale Frage zu lösen suchen; und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe diese Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privatthätigkeit, dem freien Spiel der Kräfte oder gar dem ‚Kampfe um's Dasein' zu überlassen." — So nothwendig aber die Mithilfe von Staat und Kirche zur Lösung der socialen Frage ist, so bleibt doch immer das erste Erforderniß, daß die Arbeiter und kleinen Gewerbsleute sich durch eigene energische Thätigkeit selbst zu helfen suchen. Ohne diese Selbstbethätigung werden auch die besten Maßregeln des Staates oder der Kirche wirkungslos bleiben. Isolirt vermag der Arbeiter freilich sehr wenig zu leisten, aber in Vereinigung mit anderen wird er stark. In dieser Beziehung kann England als Muster dienen, wo die Arbeiter durch Gewerkvereine ohne Hilfe des Staates allmälig ihre Lage um Vieles gebessert haben und eine Macht geworden sind, mit der die Kapitalisten rechnen müssen. Diese Vereinigungen sind auch der Grund, warum die englische Arbeiterbewegung von Anfang an einen social-reformatorischen Charakter annahm und sich von unmöglichen socialistischen Hirngespinnsten bisher fernhielt. In Deutschland fürchtet man allerdings von gewerkschaftlichen Arbeitervereinen Gefahren für den Staat, weil dieselben thatsächlich vielfach unter dem Einflusse der Socialdemokratie stehen. Aber daran sind die deutschen Regierungen selbst schuld. Hätte man frühzeitig den Arbeitern Coalitionsfreiheit gegeben und die gewerkschaftliche Bewegung in die richtigen Bahnen zu lenken und darin zu fördern gesucht, so hätte die Socialdemokratie nicht den Einfluß auf sie erlangt, den sie nun thatsächlich hat. Gerade weil man alle Arbeitervereinigungen mit Mißtrauen behandelte und ihnen eine rechtmäßige Entwicklung unmöglich machte, hat man sie auf Abwege gedrängt.

B. Sociale Aufgabe von Staat und Kirche im Einzelnen. Nach Darlegung der leitenden Grundsätze katholischer Socialpolitik sollen hier im Einzelnen einige der wichtigsten Maßnahmen besprochen werden, durch welche Staat und Kirche die Lösung der socialen Frage bewerkstelligen können. Zunächst ist 1. die Thätigkeit des Staates zu betrachten. — a. Der brennendste Theil der socialen Frage ist unstreitig die gewerbliche Lohnarbeiterfrage, d. h. die Frage, wie den gerechten Klagen der in der Großindustrie (Fabriken, Hütten und Bergwerken) beschäftigten Lohnarbeiter abzuhelfen ist. Die Lösung der Arbeiterfrage kann offenbar nicht darin gesucht werden, daß man auf die unläugbaren Vortheile des modernen Maschinenbetriebes verzichtet und die patriarchalischen Zustände längst vergangener Zeiten wieder herbeizuführen sucht, sondern darin, daß man dem Arbeiter auf dem Boden der modernen Industrie ein menschenwürdiges Dasein verschafft. Auch der letzte Arbeiter muß ein anständiges Dasein führen und den seiner Arbeit entsprechenden Theil an den Errungenschaften der heutigen Cultur genießen können. Dazu ist vor Allem erforderlich, daß man ihm ein ordentliches, christliches Familienleben ermöglicht. Um diesen einen Punkt lassen sich fast alle Forderungen gruppiren, die man zu Gunsten der Arbeiter stellen muß. Nach den dermaligen Zuständen ist ein geordnetes glückliches Familienleben in den Arbeiterkreisen vielfach kaum möglich. Die unbeschränkte Concurrenz zwingt die Industrie, möglichst wohlfeil zu produciren. Man sucht deßhalb die wohlfeilere Frauen- und Kinderarbeit herbeizuziehen und die Arbeitszeit möglichst zu verlängern. So wandern Mann und Frau früh des Morgens in die Fabrik und kommen erst am Abend müde nach Hause, um dort Alles ungeordnet durcheinander zu finden, wie sie es am Morgen verlassen haben. Die Wohnung ist unreinlich und im Winter kalt, das Essen wird schnell und schlecht bereitet, so daß es dem Arbeiter zu Hause nie recht wohl und behaglich wird und er lieber in einem Schanklocale seine Erholung sucht. Solche Zustände zu bessern, ist erste Aufgabe der Socialreform, wenn sie Erfolg haben will. Die Familie ist die von Gott gegründete Pflanzschule der Gesellschaft, welche sich aus jener fortwährend ergänzt; sie ist die Wurzel und das Vorbild aller gesellschaftlichen Organisationen, die Quelle, aus der ihr immer neues Leben zuströmen muß. Alle socialen Reformen nützen schließlich wenig, wenn es nicht gelingt, in den Arbeiterkreisen ein geordnetes, glückliches Familienleben wiederherzustellen. Dazu ist aber vor Allem nöthig, daß die Frau der Familie wiedergegeben werde. Ohne beständige Anwesenheit der Frau im Hause wird daselbst nie die

Ordnung, Reinlichkeit und Behaglichkeit einkehren, welche die Voraussetzung eines glücklichen Familienlebens sind und allein nach der Last des Tages den Mann an sein Heim zu fesseln vermögen. Der Einwand, daß der gänzliche Ausfall der Frau der Familie einen Theil des nöthigen Einkommens entziehe, ist allerdings nach den derzeitigen Lohnverhältnissen richtig. Allein die letzteren lassen sich verbessern, und außerdem wird man suchen müssen, der Frau durch Arbeiten, die sie zu Hause verrichten kann, einen Nebenverdienst zu verschaffen. Es genügt aber nicht, die verlorene Frau der Familie wiederzugeben; sie muß schon in ihrer Jugend für ihren künftigen Beruf als Gattin und Mutter vorgebildet und erzogen werden. Gerade an dieser Vorbildung gebricht es heute bei den Fabrikarbeiterinnen. Es wird wohl nie gelingen, die Mädchen ganz von der Fabrikarbeit auszuschließen, wohl aber soll in doppelter Weise für die zukünftige Mutter gesorgt werden. Erstens soll man für dieselben die sittlichen Gefahren möglichst beseitigen durch vollständige Trennung der Geschlechter (getrennte Arbeits-, Wasch- und Kleiderräume, getrennte Ein- und Ausgänge u. dgl.); denn ein sittlich verkommenes Mädchen kann nie eine treue, tugendhafte Gattin und Mutter werden. Sodann sollte wenigstens bis zum vollendeten 18. Jahre die Arbeitszeit der Mädchen in der Fabrik bedeutend eingeschränkt werden; das wäre nicht nur ein Schutz für ihre Gesundheit und Sittlichkeit, sondern würde ihnen auch Gelegenheit bieten, zu Hause der Mutter bei den häuslichen Arbeiten an die Hand zu gehen und sich unter ihrer Leitung praktisch auf ihren spätern Beruf vorzubereiten. Die Arbeiterinnenhospize, in denen man heute die jungen Fabrikarbeiterinnen während der freien Stunden in den Hausarbeiten zu unterrichten sucht, sind gewiß aller Anerkennung werth und leisten unter den gegebenen Verhältnissen Vortreffliches. Aber sie sind doch ein Nothbehelf, der die Familie, die erste und beste, weil von Gott selbst eingesetzte Erziehungsanstalt, nicht ersetzen kann. Gelingt es, die Frau ganz der Familie wiederzugeben, so wird es auch nicht mehr so nöthig sein, die Kinder, um sie nicht ohne Aufsicht zu Hause zu lassen, den Kindergärten oder Verwahrschulen anzuvertrauen. — Zu einem glücklichen Familienleben gehört ferner als wesentliches Erforderniß eine passende, behagliche Wohnung. Es ist zwar schon Manches geschehen, um die schreiendsten Mißstände in den Arbeiterwohnungen zu beseitigen. Aber das reicht noch bei Weitem nicht aus. In Wien gab es im J. 1890 23921 Wohnungen mit nur einem Wohnraum, und zwar bestand dieser Wohnraum aus einer Küche bei 306, aus einer Kammer bei 14814, aus einem Zimmer bei 8801 Wohnungen. Die Zahl der „übervölkerten" Wohnungen, d. h. solcher, in denen auf einen Wohnraum 4 und mehr Personen kamen, war 12435 mit 90331 Bewohnern. Aehnliche Verhältnisse bestehen in fast allen Großstädten und spotten an manchen Orten jeder Beschreibung. Die Industrie zieht große Arbeitermassen an demselben Orte zusammen, und so sehen sich die Arbeiter genöthigt, um nicht einen allzu großen Theil ihres Einkommens auf die Miethe zu verwenden, elende Schlupfwinkel aufzusuchen, die durch ihre Lage (im Keller oder unter dem Dach), durch ihre armselige Beschaffenheit (Niedrigkeit, Mangelhaftigkeit des Bodens, der Fenster und Thüren), ihre Dunkelheit und Enge oft mehr Höhlen als menschlichen Wohnungen gleichen. Ganz besonders werden solche Wohnungen das Grab der Sittlichkeit, wenn die Familie sich genöthigt sieht, zur leichtern Beschaffung des Miethzinses Kost- und Schlafgänger aufzunehmen; in solchen Verhältnissen schamhaft und keusch zu bleiben, erfordert fast ein Wunder. Billig wäre es, daß die Arbeitgeber selbst für passende Wohnungen sorgten, dieselben zu niedrigen Preisen an die Arbeiter vermietheten und ihnen zugleich die Möglichkeit gewährten, durch allmälige Amortisation Eigenthümer derselben zu werden. Sobald der Mensch irgend etwas Werthvolles sein Eigen nennt, wird er bis zu einem gewissen Grade conservativ. Doch darf nicht übersehen werden, daß solche Einrichtungen sich leicht dazu mißbrauchen lassen, den Arbeiter in ungebührliche Abhängigkeit zu bringen, namentlich wenn die Lösung des Arbeitsvertrages auch die Lösung des Miethsvertrages nach sich zieht. Deßhalb hat man in mehreren Städten durch Arbeiter-Bauvereine (Genossenschaften mit beschränkter Haftpflicht) die Wohnungsfrage zu lösen gesucht. Die Arbeiter bilden eine Genossenschaft, welche selbst Häuser baut und dieselben an die Mitglieder vermiethet. Ein solcher Bauverein, der 1885 in Hannover von 70 unbemittelten Arbeitern gegründet wurde, hatte am 1. October 1894 bereits 40 große Häuser mit 325 Wohnungen; die Mitgliederzahl belief sich am 1. Februar 1894 auf 2307 und das Vermögen der Genossenschaft betrug 1893 über 958000 Mark. Derartige Genossenschaften üben auch einen nicht zu unterschätzenden erziehlichen Einfluß auf die Arbeiter aus. Wo die Privatthätigkeit nicht ausreicht, ist es besonders an den Gemeinden, hier nachzuhelfen, sei es, daß sie den Arbeitern leichte und billige Fahrgelegenheit in die nächstgelegenen Orte besorgen, oder daß sie selbst Arbeiterwohnungen bauen und wohlfeil an die Arbeiter vermiethen. Doch dürfen solche Wohnungen keine Arbeiterkasernen sein, und jede Wohnung sollte wo möglich ihren eigenen Zugang haben. (S. die Denkschrift [des Verbandes „Arbeiterwohl"], Aufgaben von Gemeinde und Staat in der Wohnungsfrage, Köln 1897.) — Ueber der Sorge für die Hausfrau darf die Sorge für das Haupt und den Ernährer der Arbeiterfamilie nicht vernachlässigt werden. Sie muß sich auf Gesundheit und Leben des Arbeiters, auf seinen Lohn, auf die Quelle seines Einkommens, die Arbeit, und endlich auf die Stärkung der väter-

lichen Auctorität erſtrecken. Vor Allem hat die Geſetzgebung Geſundheit und Leben des Arbeiters zu ſchützen. Gewinnſucht läßt die Arbeitgeber oft in der Einrichtung der Fabriken und Bergwerke über alle Rückſichten auf Geſundheit und Leben der Arbeiter hinwegſehen. Bei möglichſt geringem Lohne möglichſt viel aus dem Arbeiter herauszuſchlagen, war zeitweilig die Loſung, nach der nicht wenige Kapitaliſten handelten. Gerade hierdurch hat man den Socialiſten mächtig vorgearbeitet. Erſt die Schilderungen, welche Marx, Engels u. A. von dem Arbeiterelend in England, Deutſchland und Frankreich entwarfen, und zwar auf Grund zuverläſſiger ſtatiſtiſchen Angaben, öffneten der Geſellſchaft die Augen über das vermeintliche allgemeine Glück, welches der Individualismus der Menſchheit auf dem Boden des allgemeinen Geſchehenlaſſens verſprochen hatte. Vielfach mußten die Arbeiter 14—16 Stunden in höchſt ungeſunden, ſchmutzigen, feuchten, engen, mit Staub und anderen ſchädlichen Stoffen geſchwängerten Räumen arbeiten, ſo daß ſie in wenigen Jahren langſamem, aber ſicherem Siechthum anheimfielen; ſelbſt die ſo nothwendige Nacht- und Sonntagsruhe wurde ihnen geraubt, ſo daß ſie in Wahrheit des Lebens nie froh werden konnten. Dabei war der Lohn oft ganz unzureichend und wurde nicht ſelten durch willkürliche Strafen gekürzt; durch Ausbezahlung in Naturalien (Truckſyſtem) ſuchte man dazu noch den Arbeiter in gänzliche Abhängigkeit zu bringen. Auch die Behandlung der Arbeiter ſeitens der Beamten war häufig eine rückſichtsloſe, brutale. Die läſtigſten Fabrikordnungen wurden willkürlich aufgeſtellt und nach Laune verſchärft; bei der geringſten Widerſetzlichkeit wurden die Arbeiter gemaßregelt oder entlaſſen. Selbſt ihre politiſchen und religiöſen Anſichten mußten ſie den Intereſſen ihrer Brodherren opfern. Traf den Arbeiter bei ſeiner Beſchäftigung ein Unfall — was bei der mangelhaften Einrichtung zum Schutze des Arbeiters oft der Fall war —, oder wurde er krank oder altersſchwach, ſo wurde er vor die Thüre geſetzt und mit den Seinigen dem Elende oder der öffentlichen Armenpflege preisgegeben. Es iſt zwar heute in vielen Beziehungen beſſer geworden, aber die meiſten Reformen ſind den Kapitaliſten von den Arbeitern nach heißem Kampfe und mit Hilfe der Staatsgeſetze abgerungen worden. Beſchämend vor Allem iſt dabei auch, daß bei vielen Arbeitgebern nicht Gerechtigkeit und Nächſtenliebe, ſondern die Angſt vor dem Umſturz den Widerſtand gegen die dringendſten Reformen endlich gebrochen hat. Freilich haben auch manche Fabrikherren aus freien Stücken und aus wahrer chriſtlicher Nächſtenliebe Vieles zum Wohle ihrer Arbeiter gethan, aber ſie bilden die Minderheit. Es darf nicht Wunder nehmen, daß ſolche Zuſtände eine tiefgehende Erbitterung erzeugten. — Zu den nothwendigen Reformen der Arbeiterverhältniſſe gehört ferner weſentlich das Verbot der Nachtarbeit, ſoweit ſie nicht unbedingt nothwendig iſt. Sowohl die Rückſicht auf die Geſundheit des Arbeiters als auf deſſen Familienleben fordert dieſes Verbot. Dasſelbe gilt vom Verbote der Sonntagsarbeit. Selbſt in rein geſundheitlicher Beziehung iſt nach ärztlichen Unterſuchungen ein wöchentlicher Ruhetag nothwendig. Der Arbeiter iſt aber nicht bloß Waarenproducent, wie die Maſchine, ſondern Menſch und Chriſt. Es muß ihm wenigſtens einmal wöchentlich Zeit und Gelegenheit gegeben werden, ſich an ſeine höhere Beſtimmung zu erinnern und auch für Gott und ſeine eigene unſterbliche Seele zu leben. Die Religion wird dann auch ſeinem gewöhnlichen Tagewerke eine höhere Weihe geben, ihm die Beſchwerden ſeines Daſeins erleichtern und ihn in Unfällen und Heimſuchungen tröſten und aufrichten. Soweit nothwendig, iſt die Geſetzgebung ſodann berechtigt bezw. verpflichtet, eine übermäßige Arbeitsdauer durch Feſtſetzung einer täglichen oder wöchentlichen Maximalarbeitszeit zu verhindern. In beſonders beſchwerlichen und ungeſunden Beſchäftigungen, z. B. in Bergwerken, ſollte die achtſtündige Arbeitszeit (in Bergwerken Ein- und Ausfahrt miteinbegriffen) nicht überſchritten werden. Für die Fabriken überhaupt ſollte die Arbeitszeit zehn Stunden für gewöhnlich nicht überſchreiten. Die Erfahrung hat gelehrt, daß die übermäßige Arbeitsdauer dem Unternehmer keinen oder nur geringen Gewinn bringt, dem Arbeiter aber in geiſtiger und leiblicher Beziehung ſchweren Schaden zufügt und ſein Familienleben ruinirt. Bei jugendlichen Arbeitern unter 18 Jahren muß die Arbeitszeit ſelbſtverſtändlich noch kürzer ſein; Kinder unter 14 Jahren ſollten ganz aus der Fabrik ausgeſchloſſen ſein. Die Arbeitgeber müſſen ferner geſetzlich angehalten werden, alle zur Sicherung des Lebens und der Geſundheit des Arbeiters nöthigen Vorſichtsmaßregeln zu treffen. Die Werkſtätten müſſen geräumig, hell und von ſchädlichen Stoffen frei, alſo gut gelüftet ſein. Gebäude und Maſchinen müſſen ſo beſchaffen ſein, daß Unfälle nicht leicht ohne große Unvorſichtigkeit vorkommen können. Es mag das den Reingewinn des Unternehmers in etwa ſchmälern, aber der Unternehmerprofit darf nicht länger mehr als der oberſte Maßſtab der geſellſchaftlichen Einrichtungen gelten. Der Staat darf keine Fabriken oder Bergwerke dulden, in denen dieſe nöthigen Vorſichtsmaßregeln fehlen; außerdem ſollen vom Staate ernannte, zuverläſſige und unabhängige Inſpectoren die Durchführung der geſetzlichen Einrichtungen zum Schutze der Arbeiter überwachen. — Die bisher erwähnten Reformen beziehen ſich alle auf den geſunden, arbeitsfähigen Arbeiter. Es muß aber auch für den Arbeiter zur Zeit der Arbeitsunfähigkeit geſorgt ſein. Bei Unfällen, die den Arbeiter in ſeinem Berufe treffen, iſt ein doppelter Weg der Fürſorge möglich. Entweder geht man vom Gedanken aus, der Arbeitgeber habe gegen den vom Unfall betroffenen Arbeiter eine Entſchädigungspflicht, der er ſich durch

den Nachweis entziehen kann, daß sich der Unfall durch die Schuld des Arbeiters zugetragen, oder aber man faßt die Versicherung als einen Act öffentlicher Fürsorge für den Arbeiter auf, wie dieß in Deutschland (Gesetz vom 6. Juni 1884) geschieht. Im letztern Falle verpflichtet der Staat die Arbeitgeber, eine bestimmte Summe zur Versicherung der durch Unfälle betroffenen Arbeiter aufzuwerfen. Auch für die Zeit der Krankheit, der Invalidität und des Alters muß dem Arbeiter eine ausreichende Unterstützung sicher sein; die Berechtigung zur Altersversicherung darf aber nicht erst mit dem 70. Jahre eintreten, sonst wird sie für den Arbeiterstand fast werthlos, da die meisten Arbeiter schon vorher sterben. Endlich sollte auch für die Zeit unverschuldeter Arbeitslosigkeit der Arbeiter das zum Dasein für sich und die Seinigen Nothwendige haben; denn einer der tiefsten Schäden der heutigen Gesellschaftsordnung ist, wie schon früher bemerkt, das Gefühl der Unsicherheit bezüglich seiner Existenz, welches den Arbeiter beständig drückt.

Ein eigentliches „Recht auf Arbeit" freilich, wie man es dem Arbeiter beigelegt, gibt es nicht. Wohl aber hat unter Umständen die Gesellschaft (Staat und Gemeinde) im Interesse der Selbsterhaltung die Pflicht, den Arbeitern Beschäftigung zu verschaffen. Denn in der äußersten Noth haben die Arbeiter das Recht, sich das zum Leben Nothwendige zu nehmen, wo sie es finden, und wer will es ihnen verwehren, sich zu diesem Zwecke mit einander zu verbinden? Aus einer solchen Sachlage würden sich leicht die schwersten Uebel für die Gesammtheit ergeben, und deßhalb hat die Obrigkeit die Pflicht, derselben zuvorzukommen. Der richtige Weg zu diesem Zweck ist aber nicht das Almosen, sondern die Gewährung lohnender Arbeit. Damit der Arbeiter die vorhandene Arbeitsgelegenheit findet, ist dringend zu wünschen, daß der Arbeitsnachweis irgendwie organisirt werde, sei es durch die Arbeitervereine selbst (wie dieß für manche Erwerbszweige in England der Fall ist) oder durch die Gemeinden. Diese Arbeiter- oder Gemeindebureaux würden als Arbeitsbörsen fortlaufend Angebot und Nachfrage statistisch feststellen und könnten so leicht den Arbeitslosen Beschäftigung verschaffen, besonders wenn sie durch ein Centralbureau beständig mit einander in Verbindung ständen. In England übernehmen viele Gewerkvereine auch die Arbeitsversicherung, indem sie sich gegen bestimmte Beiträge verpflichten, ihren Mitgliedern entweder Arbeit zu verschaffen oder für die Zeit unverschuldeter Arbeitslosigkeit eine Unterstützung zu gewähren. Solche Einrichtungen sind wegen ihrer erziehlichen Wirkung auf den Charakter des Arbeiters den staatlichen Versicherungsanstalten vorzuziehen. Ist auf andere Weise keine Arbeit zu beschaffen, so sollen die Gemeinden oder der Staat selbst gemeinnützige Arbeiten ausführen lassen (Bau von Straßen oder Kanälen u. dgl.). — *Eine* **Hauptfrage** für die Arbeiterfamilie ist die Lohnfrage. Es gibt gewiß viele Arbeiter, die einen so reichlichen Lohn erhalten, daß sie mit ihrer Familie anständig davon leben und noch einen Sparpfennig zurücklegen könnten, wenn sie nüchtern und sparsam sein wollten. Daneben gibt es aber auch eine große Zahl anderer, allerdings meist ungelernter Arbeiter, deren Lohn so kärglich ist, daß sie kaum nothdürftig davon leben und die Miethe bezahlen, geschweige denn etwas ersparen können. Auch hier muß geholfen werden. Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, daß der Lohn in normalen Verhältnissen mindestens nicht unter das Maß dessen herunterfinke, was dem Arbeiter zu seinem eigenen anständigen Unterhalte nothwendig ist. Manche sehen es sogar als eine Forderung der Gerechtigkeit an, daß der Lohn in gewöhnlichen Verhältnissen zum Unterhalte des Arbeiters *und* seiner Familie ausreiche. Mag man diesen beipflichten oder nicht, jedenfalls ist es die Aufgabe der Socialpolitik, den Lohn auch des letzten Arbeiters nach Möglichkeit auf die Höhe zu bringen, die nach dem Stande der Gesellschaft zum anständigen Unterhalte einer normalen Arbeiterfamilie genügt. Soweit es zum Schutze des Arbeiters gegen ungerechte oder unbillige Uebervortheilung nothwendig ist, hat die Obrigkeit das Recht, die unterste Grenze des Lohnes (Minimallohn) oder die oberste Grenze gewisser Forderungen (Taxen) festzusetzen, wie sie dieß noch heute in einzelnen Fällen (z. B. bei Droschkenkutschern, Fremdenführern u. dgl.) thut. Gegen diese obrigkeitliche Einmischung beruft man sich von Seiten des Individualismus mit Unrecht auf die Vertragsfreiheit. Wie die übrigen Arbeitsbedingungen, so müsse auch die Lohnhöhe nur durch freien Vertrag nach Maßgabe von Angebot und Nachfrage bestimmt werden. Allein es ist schon nicht richtig, daß jeder Vertrag völlig in das Belieben der Contrahenten gestellt ist. Der Vertrag muß der Gerechtigkeit entsprechen. Der Arbeiter will aber seine Arbeit nicht verschenken, für gewöhnlich darf er das nicht einmal, weil sie die einzige Einkommensquelle für ihn und seine Familie ist. Deßhalb muß ihm aus Gerechtigkeit der dem Werthe der Arbeit entsprechende Lohn gegeben werden. Die Entziehung oder Verkürzung dieses Lohnes gehört zu den himmelschreienden Sünden. Sodann ist die Arbeit nicht eine bloße Waare wie die anderen. Sie ist allerdings insofern auch eine Waare, als sie einen in Geld abschätzbaren Werth hat und bis zu einem gewissen Grade dem Gesetze von Angebot und Nachfrage unterliegt. Aber sie ist nicht eine *bloße* Waare. Sie hängt unzertrennlich mit der Person des Arbeiters zusammen. Und wie der Mensch überhaupt nicht der Herr über seine eigene Person, sein Leben und seine Gesundheit, seine Glieder und Fähigkeiten ist, so auch nicht über seine Arbeitskraft. Er hat bloß das Nutznießungsrecht, das einem vernünftigen Verwalter zusteht; er darf also nicht sein Leben und seine Gesundheit beliebig der Gefahr aus-

setzen. Sodann aber ist die Vertragsfreiheit von Seiten des Arbeiters oft nur eine formelle und scheinbare, in Wirklichkeit ist er durch die Noth gezwungen, seine Arbeitskraft um jeden Preis zu verdingen. So hat es der Arbeitgeber in seiner Gewalt, ihm die drückendsten Bedingungen aufzuzwingen. Deßhalb ist die öffentliche Gewalt an sich berechtigt, einen Minimallohn festzusetzen. Freilich ist eine obrigkeitliche Regelung der Lohnhöhe heute äußerst schwierig, wo nicht unmöglich. Es sollten deßhalb über Lohnstreitigkeiten gemischte Gerichte entscheiden, die zu gleichen Theilen aus Arbeitern und Arbeitgebern und aus einem öffentlichen Beamten als Vorsitzenden bestehen müßten. Auch die sonstigen auf den Arbeitsvertrag bezüglichen Differenzen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern sollten derartigen Gewerbegerichten zur Entscheidung überwiesen werden. Die in Deutschland bestehenden Gewerbegerichte haben bisher noch nicht vollständig den gehegten Erwartungen entsprochen; viele Arbeiter wagen es nicht, sich an die Gewerbegerichte zu wenden, weil sie hinterher von ihren Arbeitsherren gemaßregelt zu werden fürchten. Das ist auch ein Grund, warum sich die Arbeiter noch zu wenig an den Wahlen für die Gewerbegerichte betheiligen. Der einzelne Arbeiter ist den Beamten gegenüber machtlos; man muß ihm deßhalb das Recht geben, sich zur Wahrung seiner wirthschaftlichen Interessen mit anderen zu vereinigen. Nur als eine geschlossene Organisation vermögen die Arbeiter sich billige Arbeitsbedingungen zu erzwingen. In England haben die Gewerkvereine viel zur Hebung der Arbeiterlage beigetragen und gerade dadurch dieselben vor den unmöglichen Träumereien der Socialisten bewahrt. In Deutschland liegen die Verhältnisse etwas anders; hier sind bis in die neuere Zeit die gewerkschaftlichen Organisationen fast ganz in den Händen der Socialdemocraten gewesen. Trotzdem sind die zielbewußten Führer derselben, wie Bebel, Liebknecht u. A., den Gewerkvereinen nicht besonders hold; zweimal wäre es auch beinahe auf den socialdemocratischen Parteitagen zu einer Spaltung zwischen den Anhängern der „politischen" und der „gewerkschaftlichen" Bewegung gekommen. Die gewerblichen Vereine richten naturgemäß ihr Augenmerk auf die zunächst erreichbaren („möglichen") Ziele; so gerathen sie — wie man ihnen von der „politischen" Seite vorwirft — leicht in das „kleinbürgerliche Fahrwasser", verlieren die socialistischen Ziele aus den Augen und werden conservativ. Sollten die Socialdemocraten das Coalitionsrecht gegen die bestehende Ordnung mißbrauchen, so läßt sich ein solcher Mißbrauch auch ohne Beschränkung der Coalitionsfreiheit verhindern. Die Arbeiter sind heute zu weit vorgeschritten, als daß man ihnen auf die Dauer diese Freiheit verweigern könnte. (Vgl. über die Arbeiterfrage besonders Hitze, Schutz dem Arbeiter, Köln 1890; Derſ., Art. Arbeiterfrage, im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft I, 259 ff.; Herkner [s. o.]; Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, Stuttgart 1891.)

b. Neben der Lohnarbeiterfrage ist die Handwerkerfrage ein wichtiger Theil der socialen Frage. Eine Hauptsorge der Socialreform muß die Erhaltung und Stärkung der Mittelstände sein; diejenigen Staaten sind immer die glücklichsten gewesen, in denen die Mittelstände überwogen. Sowohl übermäßiger Reichthum als übergroße Armut und Noth sind eine Quelle des sittlichen Verderbens. Daß nun die Mittelstände, wie sie bisher bestanden, gefährdet, ja theilweise schon in der Auflösung begriffen sind, ist leider unbestreitbar. Es soll zwar dafür ein neuer Mittelstand sich bilden, bestehend aus den kleinen Kapitalisten, welche von ihren in Sparkassen oder Banken angelegten Kapitalien ein mäßiges Einkommen beziehen. Daß es solche kleine Kapitalisten gibt und ihre Zahl in manchen Ländern im Wachsen ist (z. B. in Frankreich), soll nicht bestritten werden; aber dieser neue Mittelstand ist nicht derjenige, dessen die Gesellschaft bedarf. Der echte und rechte Mittelstand ist derjenige, bei dem Kapital und Arbeit mit einander verbunden sind. Bei ihm gedeihen die soliden bürgerlichen Tugenden am besten, weil er zu beständiger ernster Arbeit gezwungen ist, die ihn vor dem schädlichen Müßiggange bewahrt, ihn an Leib und Seele gesund erhält und ihm als Lohn zwar keinen großen Reichthum, wohl aber mäßigen Wohlstand in Aussicht stellt. Dem Gedeihen des sittlichen Lebens und eines festen, unabhängigen Charakters ist ferner nichts förderlicher als das Bewußtsein einer selbständigen Existenz, zu deren Sicherstellung man nichts braucht als redliche Arbeit und den Segen Gottes. Dieses Bewußtsein kann der kleine Kapitalist nicht haben, da ihn über Nacht wirthschaftliche Krisen, gewagte Speculation oder Betrug um seine Einkommensquelle bringen können; wohl aber kann es der selbständige Handwerker und Bauer haben, und zwar ohne die Gefahr der Selbstüberhebung und Genußsucht, die so oft dem Reichthum auf dem Fuße folgen. — Das Handwerk war im Mittelalter in Innungen oder Zünften organisirt. Von Ausnahmen abgesehen, durften nur Innungsmitglieder das Handwerk ausüben, und dieselben mußten außerdem den vorgeschriebenen Bildungsgang als Lehrlinge und Gesellen durchgemacht haben. So konnte das Handwerk nur von geschulten Fachleuten ausgeübt werden. Auch als Meister blieb der Handwerker in seinem Gewerbe dem Innungsvorstande unterworfen, dem in den Angelegenheiten des Handwerks die unmittelbare Gerichtsbarkeit über die Zunftgenossen zustand, und der nach außen hin die Interessen der Zunft zu vertreten hatte. Auf diese Weise gelangte das Handwerk zu hoher Blüte, und unter den Handwerkern bildete sich ein stolzes Standesbewußtsein, das sowohl in wirthschaftlicher als sittlich-religiöser Beziehung eine mächtige Schutzwehr für das Wohlverhalten der Zunftgenossen war. Auch war dafür

gesorgt, daß kein Meister die anderen durch seine Uebermacht erdrücken und brodlos machen konnte. Die französische Revolution begnügte sich nicht damit, die Mißbräuche abzustellen, die sich allmälig in das Zunftwesen eingeschlichen hatten, sondern verwarf mit einem Schlage die ganze Organisation, die fast seit einem Jahrtausend bestanden hatte. Von Frankreich aus machten die liberalen Ideen die Runde durch alle Culturländer. Absolute Gewerbefreiheit und Freizügigkeit war das Losungswort der neuen Richtung. Jeder Pfuscher konnte sein Glück im Handwerk versuchen. Hierzu kam noch ein schlimmerer Gegner des Handwerks, die Maschine, wie schon oben ausgeführt. Das Handwerk ist infolge davon in der Auflösung begriffen, und von allen Seiten tönt aus den Handwerkerkreisen der Ruf nach staatlicher Hilfe. Auf die Frage, ob dem Handwerk noch zu helfen sei, antworten die Socialisten mit einem runden Nein. So müssen sie von ihrem Standpunkte antworten; wenn alle Productionsmittel und die ganze Production „vergesellschaftet" werden sollen, so ist für ein selbständiges Handwerk ebenso wenig Platz mehr wie für einen selbständigen Bauernstand. Auch viele liberalen Politiker und Wirthschaftslehrer sind der Ansicht, die Zeiten des Handwerks seien für immer vorüber. Indessen ist diese Ansicht zu pessimistisch. Freilich, wer das Produciren als das einzige Ziel des Wirthschaftslebens ansieht, dem kann der Untergang des Handwerks gleichgültig sein, mag auch noch so viel wahres menschliches Glück und bürgerliche Tugend damit zu Grunde gehen. Aber dieser Standpunkt ist falsch, und die Zukunft des Handwerks ist keineswegs hoffnungslos. Das beweist schon die Thatsache, daß noch heute trotz Gewerbefreiheit in Deutschland die Handwerker mit ihren Angehörigen über 6 Millionen ausmachen. Das haben auch die „Untersuchungen über die Lage des Handwerks" seitens des „Vereins für Socialpolitik" (Leipzig 1895—1897, 9 Bde. über Deutschland, Bd. X über Oesterreich) genügend dargethan. Es gibt allerdings Erwerbszweige, in denen die Maschine das Handwerk schon ganz oder fast ganz verdrängt hat, und diesen Thatbestand wieder umkehren zu wollen, wäre vergebliche Mühe. Die Nagelschmiede, Spinner, Färber, Weber und Bürstenmacher sind schon fast ganz verschwunden und sind wohl unrettbar verloren. Auch die Kupferschmiede, Schlosser, Tischler und Schuhmacher sind stark im Rückgange begriffen. Dagegen haben sich die Gewerbe der Bäcker, Fleischer, Uhrmacher, Barbiere und Friseure und der kleinen Bauhandwerker (Maler, Dachdecker, Schornsteinfeger u. s. w.) nicht nur erhalten, sondern kräftig weiter entwickelt. Bei vielen Handwerken ist überdies wegen der örtlichen Anpassung und Anhängung der Maschinenbetrieb einfach ausgeschlossen, z. B. bei den Maurern, Tapezierern, Malern, Dachdeckern. Sodann sind dem Handwerk auch ganz neue Gebiete erschlossen worden, z. B. in der Installation von Gas- und Wasserwerken, in der Photographie. Endlich wird auch das Kunsthandwerk, bei dem es sich um Befriedigung besonderer Geschmacksrichtungen und persönlicher Liebhabereien handelt, nie verschwinden, vielmehr mit der Verfeinerung des Geschmackes eher zunehmen. Wenn also das Handwerk sich zum guten Theile noch erhalten und sogar weiter entwickelt hat, obwohl es wehrlos der freien Concurrenz preisgegeben war, so ist um so mehr zu erwarten, daß es erstarkt, wenn es gesetzlich geschützt wird. Die Schwierigkeiten dieses gesetzlichen Schutzes sind nun allerdings nicht gering. Schon die Begriffsbestimmung des Handwerks bietet Schwierigkeiten. Ob jemand mehr oder weniger Gesellen habe, macht keinen wesentlichen Unterschied; ebenso wenig die Verwendung der Maschine, da manche Handwerke schon heute Maschinen gebrauchen. Als bestes ausschlaggebendes Zeichen des Handwerks dürfte man wohl das Vorwiegen der persönlichen Leistung über die Thätigkeit der Maschine ansehen: beim Fabrikbetrieb dient die menschliche Arbeit der Maschine, beim Handwerk hingegen unterstützt die Maschine die menschliche Arbeit. Auch die Arbeitstheilung kann man als unterscheidendes Merkmal des Fabrikbetriebes aufstellen. Stellt der Arbeiter allein das Product fertig, so liegt Handwerk vor; arbeiten aber mehrere zusammen in der Weise, daß jeder nur einen Theil des Productes fertig stellt, so ist dieß eine Fabrikthätigkeit. In Bezug auf die Frage, wie dem Handwerk aufzuhelfen ist, stimmen wohl alle katholisch-conservativen Socialpolitiker darin überein, daß das Handwerk organisirt werden muß, es fragt sich nur, ob durch freie oder durch Zwangsinnung. Das Richtige dürfte wohl die Zwangsinnung sein, indem jeder Handwerker gesetzlich verpflichtet wird, der an seinem Orte bestehenden Innung anzugehören. Nach den bisherigen Erfahrungen genügen die freien Innungen nicht, weil gerade diejenigen Handwerker ihnen fern bleiben, die am meisten zur Hebung derselben beitragen könnten, aber ihrer am wenigsten bedürfen. Wenigstens sollte man dort die Zwangsinnung durchführen, wo die Mehrheit der Handwerker sie verlangt. Der Staat ist zu einer solchen Maßregel berechtigt, weil sie zur Erhaltung eines zahlreichen und wichtigen Standes, von dem das Gesammtwohl abhängt, nothwendig ist und auch von der Mehrheit der Handwerker dringend gefordert wird. Sollte das Handwerk zu Grunde gehen, so wäre das ein weiterer verhängnißvoller Schritt auf dem Wege der Vermehrung der unselbständigen Lohnarbeiter. Ebenso entschieden als die Zwangsinnung fordern die Handwerker die Einführung des Befähigungsnachweises. Nur derjenige soll das Handwerk ausüben dürfen, der dasselbe gelernt und die Meisterprüfung vor einer (aus Innungsmitgliedern bestehenden) Commission bestanden hat. Dadurch würde die Concurrenz in etwa vermindert und der Handwerkerstand moralisch gehoben. Die meisten Handwerker sind der

Ansicht, ohne den Befähigungsnachweis seien alle Versuche, das Handwerk zu heben, umsonst. Hand in Hand mit der Einführung der Innung müßte die Neuordnung des Lehrlings- und Gesellenwesens vor sich gehen, insbesondere der Gesellenprüfung. Sehr viele Handwerker verlangen auch Einschränkung des Hausirhandels, Beseitigung der Zwischenlager für die Erzeugnisse des Handwerks, soweit sie von Nichthandwerkern gehalten werden; endlich die Errichtung von Handwerkskammern zur Vertretung des Handwerks gegenüber der Regierung und Gesetzgebung durch Gutachten, Rathschläge u. s. w. Die Innungen könnten leicht auch die gemeinsame Beschaffung von Rohstoffen und Maschinen besorgen, und ganz besonders ließe sich dann das Versicherungswesen (Krankenkassen, Wittwen- und Waisenversorgung, Arbeitsversicherung) durch die Innungen organisiren. Eine Gefahr jedoch ist mit der Organisation des Handwerks und mit Innungen verbunden. Fast überall in Deutschland ist heute die Bevölkerung religiös in mehrere Bekenntnisse gespalten. So ist man genöthigt, bei der Einrichtung der Innungen die Religion außer Acht zu lassen, ja geradezu die Erörterung religiöser Fragen auszuschließen. Wohl nicht mit Unrecht befürchten viele von dieser religions- oder confessionslosen Organisation eine Begünstigung des religiösen Indifferentismus. (Vgl. über die Handwerkerfrage O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht I, Berlin 1868, 358 ff.; Dannenberg, Das deutsche Handwerk, Leipzig 1872; Droste, Die Handwerkerfrage, Bonn 1884; Hitze, Schutz dem Handwerk, Paderb. 1883; E. Jäger, Die Handwerkerfrage, Berlin 1886—1887, 2 Bde.; Steinberg, Die Handwerkerbewegung in Deutschland, Stuttgart 1897; Pesch 553 und 663 ff.)

c. Zu den beiden vorgenannten Fragen kommt als dritte die Agrarfrage. In noch höherem Grade als der Handwerkerstand bildet der Bauernstand eine feste Grundlage der Gesellschaft. Er ist noch heute einer der zahlreichsten Stände. Nach der preußischen Berufs- und Gewerbezählung vom 14. Juni 1895 gehörten von 6 644 098 Haushaltungen 3 331 659 zu den Landwirthschaftsbetrieben, d. h. jede zweite Haushaltung in Preußen ist zu einem Theil ihrer wirthschaftlichen Interessen mit der Landwirthschaft verknüpft. Von 1882 bis 1895 haben sich in Preußen die Landwirthschaftsbetriebe um 291 463 vermehrt. In Oesterreich, Frankreich und Italien ist der Procentsatz der Landbevölkerung noch größer. Kein Stand ist ferner so kerngesund an Leib und Seele, hält so zäh an der Religion und den hergebrachten Sitten, widersteht so allen Umsturzbestrebungen als der Bauernstand. Bezeichnenderweise hat in Deutschland die Socialdemokratie auf dem Lande fast gar keinen Anhang gefunden. Es muß deßhalb Alles aufgeboten werden, um den so wichtigen Stand zu erhalten. Daß er in seinem Bestand ernstlich bedroht ist, beweist schon die agrarische Bewegung, die in Deutschland, Oesterreich, Frankreich und Italien bereits seit mehreren Jahrzehnten besteht und fortwährend im Wachsen begriffen ist; eine solche Erscheinung läßt sich mit künstlicher Verhetzung nicht genügend erklären. Das beweist ferner die tiefe Verschuldung des Landbesitzes. In Preußen hat die Verschuldung des Grundbesitzes von 1886/87 bis 1894/95 ungefähr um 1,5 Milliarden Mark zugenommen. Im J. 1896/97 wurden in den Landgemeinden und Gutsbezirken Preußens (ohne Hohenzollern) 79 133 Censiten mit einem Einkommen von mehr als 3000 Mark, mit einem Grundvermögen von 9,69 Milliarden und einer Schuldenlast von 3,44 Milliarden nachgewiesen. Die Schulden betrugen mithin 35,51 % des Grundvermögens. Günstiger liegen die Verhältnisse in Baden, wo die Verschuldung des Bodens 17,7 % des geschätzten und 25,4 % des Steuerkapitalwerthes beträgt (vgl. Jahrbücher für Nationalöconomie und Statistik, 3. Folge, XI [1896], 754). In Würtemberg sind in 126 untersuchten Gemeinden die Pfandschulden von 33,8 Millionen Mark im J. 1874 auf 42,1 Millionen Mark im J. 1884 und 47,5 Millionen Mark im J. 1894 gestiegen (Jahrbücher ebd. 756). Das beweist endlich die relative Abnahme der Landbevölkerung. Rechnet man zur ländlichen Bevölkerung alle Orte mit weniger als 2000 Einwohnern, so gehörten beispielsweise in Frankreich im J. 1846 von je 100 Einwohnern 75,58 zur ländlichen und bloß 24,42 zur städtischen Bevölkerung, im J. 1886 dagegen nur mehr 64,05 zur ländlichen und 35,95 zur städtischen. Auch in Deutschland haben wir eine ähnliche Verschiebung. Von 100 Einwohnern lebten im J. 1871 in Orten mit weniger als 2000 Seelen 63,9, im J. 1885 dagegen nur mehr 56,3 und endlich im J. 1890 nur mehr 53,0. Nach der Berufs- und Gewerbezählung von 1882 gehörten im Deutschen Reiche 41 % der Bevölkerung dem Hauptberufe nach zur Landwirthschaft (einschließlich der Forstwirthschaft); nach der Berufs- und Gewerbezählung von 1895 dagegen nur mehr 34 %. Also eine beständige Abnahme der ländlichen Bevölkerung gegenüber der städtischen. Wäre der Zustand der Landwirthschaft ein befriedigender, so ließe sich diese Wanderung vom Land in die Stadt nicht genügend erklären. Eine Hauptquelle der Uebel ist die Niedrigkeit der Preise der landwirthschaftlichen Producte, namentlich des Getreides, die ihren Grund in der ausländischen Concurrenz und in der Entwerthung des Geldes hat. Hierzu kommt die zunehmende Vertheuerung der Arbeitskräfte auf dem Lande. Aber auch der Landwirthschaft ist noch in etwa und allmälig zu helfen. Die Agrarsocialisten freilich halten dieselbe für verloren und reden der Verstaatlichung von Grund und Boden oder wenigstens der Grundrente das Wort. Andere verlangen, um die Preise der landwirthschaftlichen Producte, besonders des Ge-

treidet, zu heben, die Verstaatlichung des Getreidehandels mit dem Ausland, damit der Staat der Preise zu Gunsten der Landwirthschaft auf der erforderlichen Höhe halten könne (Antrag Kanitz). Das ist aber eine socialistische Maßregel; mit demselben Recht könnten auch Handwerker und Kaufleute ähnliche Monopole zu ihren Gunsten verlangen. Ein Radical- oder Universalheilmittel, welches der Landwirthschaft in kurzer Frist helfen könnte, gibt es wohl nicht, man muß sich also mit kleineren Schutzmaßregeln und Reformen begnügen. Dazu gehört vor Allem ein mäßiger Schutzzoll. In den letztverflossenen Jahren waren die Getreidepreise an der Berliner Börse durchschnittlich höher als an der Pariser, New Yorker und Londoner. Das ist wohl dem deutschen Schutzzoll zu danken. Ein anderes Hilfsmittel zu Gunsten der Landwirthschaft ist ein eigenes Agrarrecht, insbesondere ein passendes Erbrecht. Das Erbrecht muß sich allerdings den bestehenden Sitten und Anschauungen eines Volkes anbequemen; aber im Allgemeinen läßt sich als Grundsatz aufstellen, daß das Erbrecht dem Bauern die Möglichkeit geben muß, sein Gut ohne allzu schwere Belastung in seiner Familie zu erhalten. Wie für andere Stände, so ist namentlich für den Bauernstand die Zwangsgleichtheilung ein Unheil. Auch in der Besteuerung sollte auf die schwer gedrückte Landwirthschaft mehr Rücksicht genommen werden. Andere Mittel zur Hebung der Landwirthschaft sind eine bessere Ordnung des Creditwesens, Verkehrserleichterungen u. dgl. Auch können und sollen die Landwirthe selbst durch Ausnutzung der neuen technischen Erfindungen und überhaupt durch rationellere Bewirthschaftung, ganz besonders aber durch gegenseitige Vereinigung und Unterstützung viel zur Hebung ihrer Lage thun. Die schon jetzt sehr anerkennenswerthen Leistungen der „Bauernvereine" in Deutschland werden steigen, wenn diese Vereine allmälig den ganzen Bauernstand in sich aufnehmen und den Kreis ihrer Thätigkeit erweitern durch Uebernahme der Versicherung auf Gegenseitigkeit, durch Gründung von Darlehenskassen, durch gemeinsame wohlfeile Beschaffung von Maschinen, Dungmitteln, guten Sämereien, durch Belehrung, durch Vertretung der Interessen der Landwirthschaft gegenüber der Regierung und Gesetzgebung. Die eigene Thätigkeit der Landwirthe wird immer das Erste und Wichtigste bleiben, wie nothwendig auch die staatliche Mithilfe ist. Dringend zu wünschen wäre es, daß man den Landwirthen wie den Handwerkern eine eigene officielle Vertretung gäbe, ähnlich wie dieß schon in Bezug auf den Handelsstand in den Handelskammern der Fall ist. Im Anschluß an solche Kammern ließe sich vielleicht allmälig eine ausgiebende politische Interessenvertretung anbahnen, in der Weise, daß neben den aus allgemeiner Wahl hervorgegangenen Volksvertretern auch den hauptsächlichsten Interessengruppen eine entsprechende Vertretung in der Gesetzgebung gesichert wäre. (Vgl. über die Agrarfrage v. Schorlemer-Alst, Lage des ländlichen Grundbesitzes, Münster 1868; Stolp, Erhaltung des Bauernstandes, Berlin 1879; Frhr. v. Vogelsang, Nothwendigkeit einer neuen Grundentlastung, Wien 1880; E. Jäger, Agrarfrage der Gegenwart, Berlin 1882—1893, 4 Bde.; Ratzinger, Die Erhaltung des Bauernstandes, Freiburg 1883; Buchenberger [s. o.].)

2. Der Staat, dessen wichtigste socialpolitische Aufgaben im Vorigen kurz angedeutet sind, kann durch seine Maßregeln nur das äußere Gefüge oder Fachwerk der gesellschaftlichen Organisation liefern. Ohne den innern belebenden Geist, ohne Erneuerung der Gesinnung bleibt dieselbe starr und leblos. Diesen neuen Geist der Gesellschaft einhauchen kann nur die von Christus gestiftete Kirche, welcher zu dieser ihr anvertrauten himmlischen Aufgabe von ihrem göttlichen Stifter alle erforderlichen Mittel gegeben sind. Dazu gehört vor Allem a. die Verkündigung der Heilslehre, deren von Christus bestellte unfehlbare Hüterin die Kirche ist. Eine der Hauptquellen der heutigen Uebel ist die maßlose Gier nach irdischen Besitzgütern und Genüssen als die nothwendige Folge vom Schwinden des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung. Das Herz verlangt nun einmal mit wildem Ungestüm nach Glück, nach vollkommener und dauernder Befriedigung. Hat es aber den Compaß des christlichen Glaubens verloren, ist ihm der Stern der christlichen Hoffnung auf ein besseres Jenseits nach der Plage dieses Erdenlebens geschwunden, so wirft es sich mit ungezügelter Gier auf die irdischen Genüsse und sucht in ihnen sein Herz zu befriedigen. Es wird die Glücklicheren beneiden, in Armut und Mißgeschick murren und klagen und sich mit List und Gewalt seinen Antheil an den Erdengütern zu verschaffen suchen. So entbrennt der rücksichtslose Kampf um's Dasein, in dem jeder den andern aus dem Felde zu schlagen und seinen selbstsüchtigen Zwecken dienstbar zu machen sucht. Recht und Gerechtigkeit werden mit Füßen getreten, wo es ungestraft geschehen kann. Hier kann nur die Kirche helfen; das ist ihr eigentlichster Beruf, und deßhalb verlangen alle Katholiken und auch die wahrhaft conservativen Protestanten die volle Freiheit für dieselbe. Die Kirche muß den Blick des Menschen wieder von der Erde hinauf zum Himmel lenken. Das abgedroschene socialistische Schlagwort, die Kirche wolle die Arbeiterwelt nur mit einem „Wechsel auf das Jenseits" vertrösten, ist zwar falsch, aber die Kirche wird doch immer an erster Stelle die Wahrheit verkünden, daß dieses Leben nur die Zeit der Prüfung ist, auf die eine ewige Vergeltung des Guten und des Bösen im Jenseits folgt, und daß es mithin die erste und höchste Aufgabe des Menschen auf Erden ist, durch die Beobachtung der Gebote Gottes und die Nachfolge Christi sein ewiges Heil zu wirken. Erst diese Wahrheit hellt die dunkeln Räthsel dieses

Lebens auf und läßt alle Dinge in ihrem wahren Werth erkennen; namentlich zeigt sie uns die rechte Bedeutung der Leiden und Beschwerden dieses Lebens. Auch die Verschiedenheit der Stände und Besitzgüter wird im Lichte dieser Wahrheit leicht verständlich. Die Reichen und Armen sind auf einander angewiesen und sollen sich nicht als Gegner betrachten, sondern als Kinder desselben himmlischen Vaters, welche zu demselben Endziele berufen sind. Sie haben gegenseitige Pflichten der Gerechtigkeit. Die Armen sollen die Dienstleistungen, zu denen sie durch Vertrag oder rechtmäßiges Herkommen gehalten sind, treu erfüllen, sie sollen die Reichen nicht beneiden, ihnen nicht ungerecht das Ihrige entwenden oder gar zu Gewalt und Aufruhr ihre Zuflucht nehmen. Selbstverständlich ist es ihnen nicht verweigert, nach Verbesserung ihrer Lage zu streben und mit allen erlaubten Mitteln ihre Rechte zu verfolgen, und der Staat ist verpflichtet, sie — die wirthschaftlich Schwächeren — in ihren berechtigten Ansprüchen zu schützen und zu unterstützen. Die Reichen hingegen sollen den Dienstboten und Arbeitern den gerechten Lohn nicht vorenthalten, sie nicht mit Arbeit überladen, nicht leichtfertig ihr Leben und ihre Gesundheit der Gefahr aussetzen; sie sollen ihnen mit Achtung und Wohlwollen begegnen, da sie ebenso gut wie die Reichen Kinder Gottes und Erben des Himmels sind. Die unverschuldete Armut ist jetzt keine Schande mehr, nachdem der Sohn Gottes, da er reich war, um unseretwillen arm geworden ist. Ebenso wenig ist dieß die Handarbeit. Das Heidenthum verachtete sie und hielt sie des freien Mannes unwürdig, Christus hat sie durch sein Beispiel geadelt und gesegnet und dadurch den Grund gelegt zur Beseitigung der Sklaverei und zur Blüte des Handwerks in den christlichen Culturländern. — Aber nicht bloß Pflichten der Gerechtigkeit, sondern auch der Liebe schärft die Kirche den Reichen ein. Ein gemeinsames Band werkthätiger Liebe soll alle Menschen als Glieder einer großen Gottesfamilie umschlingen. Ganz besonders liegt diese Pflicht den Reichen ob. Nach christlicher Auffassung sind die Reichen sozusagen die gottgesetzten Verwalter der irdischen Güter. Diese sollen in Bezug auf den Gebrauch irgendwie Allen gemeinsam sein. Das ist nicht so zu verstehen, als ob die Reichen nicht wahre Eigenthümer wären. Das Eigenthum ist nun einmal nothwendig und deßhalb von Gott gewollt. Aber die Reichen sollen wenigstens von ihrem Ueberfluß gern den Armen mittheilen und gerade dadurch den Genuß der Güter in etwa zu einem gemeinschaftlichen machen. Je größer die Noth der Armen, um so dringender ist auch die Pflicht der Reichen, ihnen beizuspringen. So lange der Arme gesund ist, sollen ihm die Reichen nach Möglichkeit lohnende Beschäftigung geben; kann er nicht mehr arbeiten, so sollen sie ihn durch Almosen unterstützen, und zwar nicht im Geiste des Hochmuthes, sondern in dem der Hochachtung und Liebe. Der Christ erblickt in dem Armen Christus selbst; er spendet deßhalb das Almosen in der schonendsten Weise, die nicht beschämt und erbittert, sondern zartfühlende Liebe verräth und wie lindernder Balsam das wunde Herz heilt und es mit seinem Loose aussöhnt. Besonders wichtig ist der persönliche Verkehr mit den Armen, die persönliche Dienstleistung, zu der nur die christliche Charitas befähigt. Großartig ist, was die Kirche auf diesem Gebiete, z. B. durch die zahlreichen Vincenz- und Elisabethenvereine, thut. — Die Kirche lehrt nicht bloß, sondern b. sie spendet auch die von Christus den Menschen erworbene Gnade, die zur Befolgung der christlichen Lehre nöthig ist, und leitet dieselbe durch die Kanäle der Sacramente in alle Kreise der Gesellschaft. Da sich der katholische Clerus und Ordensstand infolge des Cölibates beständig aus allen Schichten der Gesellschaft ergänzen und fortwährend mit denselben in Berührung bleiben, so bilden sie ein mächtiges Bindeglied zwischen den verschiedenen Ständen und tragen sehr viel dazu bei, die schroffen Gegensätze auszugleichen. Ein guter Seelsorger ist in einer katholischen Gemeinde wie ein guter Hirt oder wie ein Vater unter seinen Kindern. Sowohl in geistiger als in leiblicher Beziehung sorgt er für die Interessen der ihm Anvertrauten, leitet sie an zur Arbeitsamkeit, Mäßigkeit, Sparsamkeit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Achtung vor der rechtmäßigen Auctorität, unterstützt sie in der Noth durch Rath, Empfehlung und Almosen. Der Weltclerus hat die Pflicht, sein Einkommen aus dem Seelsorgsamte, soweit er es nicht zum eigenen standesgemäßen Unterhalt gebraucht, zu frommen Zwecken, besonders zur Unterstützung der Armen zu verwenden, und er kommt im Allgemeinen dieser Pflicht gewissenhaft nach. Die Ordensleute haben um der Liebe Christi willen Alles in der Welt verlassen, um in Armut, Keuschheit und Gehorsam sich ganz dem Dienste Gottes und dem geistigen und leiblichen Wohle ihrer Mitmenschen zu widmen; ihr Beispiel ist eine beredte Ermahnung für unsere genußsüchtige, habgierige, unbotmäßige Welt. Viel wirken die Ordensleute ferner zur Erhaltung des christlichen Glaubens und Lebens durch Wort und Schrift, besonders durch Missionen, Exercitien, Predigen, Beichthören, Jugendunterricht u. dgl. Neben dieser geistigen Thätigkeit entfalten die katholischen Orden eine allseitige und allgemein anerkannte Thätigkeit auf dem Gebiete der leiblichen Barmherzigkeit. Die katholische Kirche zählt mehrere hunderttausend Ordensleute, und von diesen widmet sich die große Mehrzahl den Werken der Barmherzigkeit im Dienste der Kranken, der Epileptischen, der Irr- und Blödsinnigen, der Altersschwachen und Invaliden, der Findelkinder und Waisen, der Sträflinge, der gefallenen Mädchen u. s. w. Viele suchen die Kinder der Armen in häuslichen Verrichtungen oder in Handwerken zu unterweisen; die von Don Bosco gegründeten Anstalten für arme und ver-

wahrloste Kinder (s. d. Art. Salesianer) unterrichten jährlich mehrere hunderttausend Kinder in nützlichen Handwerken. So gibt es fast keine Noth und kein Elend, für welche die katholische Kirche nicht einen eigenen Orden zur Stelle hätte. Und diese Ordensleute widmen sich nicht etwa bloß zeitweilig und theilweise dem Dienste der Armen und Kranken, sondern haben Alles in der Welt verlassen, um sich ganz und ungetheilt dem Dienste Christi in seinen leidenden Gliedern zu weihen. Wie viel würden die Orden erst wirken zur Beseitigung der socialen Noth, wenn sie frei und ungehemmt sich entfalten und ihrer Thätigkeit obliegen könnten! (Vgl. über die sociale Thätigkeit der Kirche J. Albertus, Die Socialpolitik der Kirche, Regensburg 1881; Scheicher, Der Clerus und die sociale Frage, Innsbruck 1884; L. v. Hammerstein, Winfried oder das sociale Wirken der Kirche, Trier 1890; Heinrich, Die sociale Befähigung der Kirche, Berlin 1891; H. Pesch, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christl. Barmherzigkeit in Wien, Freiburg 1891; A. Brüll, Art. Sociale Reformbestrebungen, katholische, im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" V, 750 ff. Ueber das sociale Wirken des evangelischen Bekenntnisses handeln Stöcker, Christlich-sociale Reden und Aufsätze, Bielefeld 1885; G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit, Stuttgart 1882—1890, 3 Bde.; G. Uhlhorn und C. Baumgarten, Art. Sociale Reformbestrebungen, evangelische, im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" V, 758 ff.)

Die Literatur über die ganze sociale Frage ist eine sehr ausgedehnte und wächst von Tag zu Tag. Außer den schon im Text angeführten Werken seien noch erwähnt Fr. Hitze, Die sociale Frage, Paderborn 1877; Ders., Die Quintessenz der socialen Frage, Paderborn 1880; Ders., Kapital und Arbeit, Paderborn 1881; G. v. Hertling, Aufsätze und Reden socialpolitischen Inhalts, Freiburg 1884; A. M. Weiß O. P., Sociale Frage und sociale Ordnung, Freiburg 1892 (Apologie des Christenthums IV); G. Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen, Freiburg 1895; Die sociale Frage, beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach", Freiburg 1895 ff., bisher 11 Hefte; Devas, Grundsätze der Volkswirthschaftslehre, übers. u. bearbeitet von Kämpfe, Freiburg 1896; Antoine S. J., Cours d'économie sociale, Paris 1896. [V. Cathrein S. J.]

Socinianer, Mitglieder einer antitrinitarischen Secte im 16. Jahrhundert, tragen ihren Namen von Faustus Socinus, dessen Oheim Lälius Socinus nur insofern mit der socinianischen Bewegung in Verbindung gebracht werden kann, als sein Neffe sich hauptsächlich nach seinen Schriften gebildet hatte. Der ältere Socinus war 1525 zu Siena als Sprößling einer vornehmen, schon im 14. Jahrhundert blühenden Familie geboren, deren Mitglieder sich besonders auf dem Gebiet der Jurisprudenz ausgezeichnet hatten. Auch er widmete sich anfänglich diesen Studien, wurde aber durch die religiöse Bewegung der Zeit zur Theologie hingeführt und gerieth infolge seiner skeptischen Veranlagung bald auf Irrwege. Mit 21 Jahren reiste er nach Venedig und scheint auf dieser Reise mit den antitrinitarischen Versammlungen zu Vicenza bekannt geworden zu sein. Da in Italien namentlich seit den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts die religiöse Bewegung strenge niedergehalten wurde, verließ Lälius schon 1547 sein Vaterland und reiste durch Graubünden nach Zürich, wo er sich hauptsächlich an Bullinger (s. d. Art.) anschloß. Ein unstätes Wanderleben brachte den unruhigen Mann mit verschiedenen Häuptern der Reformationsparteien, ein längerer Aufenthalt in Wittenberg auch mit Melanchthon u. A. in Berührung. Von letzterem dem König Sigismund II. von Polen (s. d. Art. Dissidenten III, 1858) empfohlen, reiste er 1551 dorthin, um auch die dortige reformatorische Bewegung kennen zu lernen. In noch nähere Beziehung trat er zu dieser auf einer zweiten polnischen Reise im J. 1558. Ein Versuch, sein Familienvermögen, dessen sich die Inquisition in Siena bemächtigt, wieder zu erhalten, blieb erfolglos. Von 1559 an lebte Lälius in Zürich, wo er schon 1562 in der Blüte der Jahre starb. Trotz abweichender Ansichten hatte er es in strittigen Fragen verstanden, sich äußerlich der herrschenden protestantischen Ansicht anzubequemen, was sich auch in seinen veröffentlichten Schriften zeigt (Dialogus inter Calvinum et Vaticanum; Mini Celsi Senensis De haereticis capitali supplicio non afficiendis; Dissertatio de sacramentis ad Tigurinos et Genevenses); dagegen sprach er in den hinterlassenen Manuscripten schärfer seine Ansicht über Trinität, Soteriologie, Sacramente und Eschatologie aus. In seine Ansichten hatte sich sein Neffe Faustus ganz hineingelebt. Er war 1539 zu Siena geboren als der Sohn von Lälius' älterem Bruder Alexander und mütterlicherseits verwandt mit dem berühmten Geschlechte der Piccolomini. Früh verwaist, genoß Faustus eine nachlässige Erziehung und ebenso ungenügenden Jugendunterricht, dessen Lücken er trotz glänzender Begabung doch nie ganz auszufüllen vermochte. Dem Beispiele der Ahnen folgend, widmete auch Faustus sich Anfangs der Rechtswissenschaft, beschäftigte sich aber bald, theils aus eigener Neigung, theils durch seinen Oheim veranlaßt, mit theologischen Fragen. Die im J. 1559 über seine Familie verhängte Verfolgung der Inquisition zwang ihn zur Flucht aus dem Vaterlande. Er ging nach Lyon und von dort auf die Kunde von dem Tode seines Oheims 1562 nach Zürich, um dessen hinterlassene Papiere, für ihn ein kostbarer Schatz, in Sicherheit zu bringen. Wie weit diese Papiere gleich in der ersten Schrift Explicatio primae partis primi capitis Evangelii Joannis, welche Faustus schon im J. 1562

anonym veröffentlichte, Verwerthung fanden, läßt sich nicht bestimmen. Die nächsten zwölf Jahre (1562—1574) verbrachte Faustus am Hofe des ihn hochschätzenden Herzogs Franz de' Medici zu Florenz, ganz in die Unthätigkeit des Hoflebens versunken, wie er später klagte. Doch verfaßte er in dieser Zeit eine kleine theologische Abhandlung De sacrae scripturae auctoritate. Der Drang nach freier theologischer Forschung veranlaßte ihn, ohne nachgesuchte Entlassung Freuden und Ehren des Hoflebens, ja selbst das Vaterland heimlich zu verlassen. Er begab sich nach Basel, wo er im Verkehre mit älteren Bekannten an der weitern Ausbildung seines Systems arbeitete. In dieser Zeit entstanden zwei seiner bedeutendsten Werke: De Jesu Christo Servatore und De statu primi hominis ante lapsum. Mitten in dieser Thätigkeit traf ihn 1578 die Einladung von Blandrata (s. d. Art.) nach Siebenbürgen zur Bekehrung des Nonadoranten Davidis (s. d. Art.), die ihm aber nicht gelang. Der wegen des gewaltsamen Verfahrens gegen letztern ausbrechende Hader, sowie eine im Lande wüthende Pest bestimmten Faustus, Siebenbürgen schon 1579 wieder zu verlassen und nach Polen zu gehen. Hier war er nun bis zu seinem Tode unermüdlich thätig, die verschiedenen Differenzen unter den Unitariern auszugleichen und alle Parteien zu einer großen Gemeinschaft zu vereinigen. Zwar wurde ihm anfänglich wegen Verwerfung der Wiedertaufe und anderer anabaptistischen Grundsätze die Aufnahme verweigert, allein er wirkte trotzdem unermüdlich in Wort und Schrift, auf Synoden und in Unterredungen für den Unitarismus und hatte schließlich die Genugthuung, seine Thätigkeit mit Erfolg gekrönt zu sehen. Vor Allem wurde die anabaptistische Richtung auf der Synode zu Rakow 1603 ausgemerzt, und auch in anderen Punkten fanden Socins Ansichten immer größern Anklang. Er hatte zunächst in Krakau Aufenthalt genommen, verließ es aber 1583 wieder aus Furcht vor politischen Verfolgungen und siedelte sich in einem nahen Dorfe an. Hier heiratete er die Tochter des adeligen Dorfbesitzers, wodurch er bedeutenden Einfluß unter dem polnischen Adel gewann. Im J. 1585 kehrte Faustus nach Krakau zurück, von wo er 1588 die Synode zu Brest in Litauen besuchte, die seinen Einfluß auf die Unitarier dauernd befestigte. Einige Jahre später (1594) wurde Faustus Socinus von einer Truppe Militär thätlich mißhandelt und 1598 am Himmelfahrtstage, da er krank zu Bette lag, von Krakauer Studenten überfallen, halbnackt durch die Stadt geschleppt und nur durch das Eingreifen eines Universitätsprofessors vor der beabsichtigten Ertränkung in der Weichsel gerettet. Während dieses Tumultes wurden alle Schriften und Bücher, deren man in seiner Wohnung habhaft werden konnte, auf den Marktplatz geschleppt und dort verbrannt. Unter denselben befanden sich manche, deren Wiedererlangung Socin, wie er sagte, mit dem Leben erkauft hätte, so namentlich eine Schrift gegen den Atheismus. Faustus fand nun eine Zuflucht in dem Dorfe Luclawice in der Nähe Krakau's, wo er am 3. März 1604 starb. Die zahlreichen Werke des vielverfolgten Mannes wurden von seinem Neffen Wiszowaty gesammelt; sie füllen die zwei ersten Bände der Bibliotheca fratrum Polonorum, Irenopoli 1656 (auch unter dem Titel Fausti Socini Senensis opera omnia in duos tomos distincta). Neben vielen polemischen Schriften und zahlreichen Briefen (Biblioth. I, 359 sqq.) finden sich Werke dogmatischen und exegetischen Inhaltes; zu nennen sind außer den bereits erwähnten die Praelectiones theologicae, sozusagen die Loci des Socinianismus (unvollendet); dann die Hauptschrift Socins: Christianae religionis brevissima institutio, per interrogationes et responsiones, quam vulgo catechismum vocant (Biblioth. I, 651 sqq.), gleichfalls unvollendet, die Vorlage für den spätern Rakow'schen Katechismus. Das Urtheil über Faustus Socinus ist verschieden ausgefallen, am herbsten von seinen orthodox-protestantischen Gegnern, die ihn als einen Sendling der Hölle ansahen. Daß er mit seinem zersetzenden Skepticismus und oberflächlichen Rationalismus die Fundamente des Christenthums unterwühlte und so von allen Reformatoren am destructivsten wirkte, geben selbst seine Verehrer zu. Der Antitrinitarismus ist übrigens die logische Consequenz der Reformation des 16. Jahrhunderts. Nachdem die Reformatoren die kirchliche Auctorität zerschlagen und auf religiösem Gebiete dem Subjectivismus freie Bahn geschaffen, war es ein ebenso inconsequentes als vergebliches Bestreben, der religiösen Neuerung willkürlich Grenzen ziehen und die eigentlich theologisch-christologischen Dogmen unverändert von der katholischen Kirche herübernehmen zu wollen. Es konnte nicht fehlen, daß mehr speculativ veranlagte Geister bei dieser Inconsequenz nicht stehen blieben, sondern auf Grund des aufgestellten Subjectivitätsprincips zur Bekämpfung auch dieser Lehrsätze und damit bis zur Negation des Christenthums fortschritten. So zeigten sich denn auch schon in den Stammländern der Reformation, in Deutschland und der Schweiz, alsbald antitrinitarische Regungen, vertreten durch Männer wie Hätzer, Denk, Kautz, Joh. Campanus u. A., während die Vertreter solcher Irrungen in Italien, wo der Boden durch die Renaissance für die religiöse Neuerung hinlänglich vorbereitet war, doch bei der Gefahr im eigenen Vaterlande meistens auswärts eine Zuflucht suchten und damit für andere Länder rührige Agitatoren wurden, so Blandrata in Siebenbürgen, Faustus Socinus in Polen. Durch letztern erhielt der Unitarismus einen bedeutenden Aufschwung und gelangte sogar zu einer gewissen Blüte. Bald nach Socins Tode erschien (1605) der von ihm in Gemeinschaft mit seinem Freunde

Statorius vorbereitete (kleine und große) sogen. Rakow'sche Katechismus in polnischer Sprache (s. darüber d. Art. Symbolische Bücher). Rakow, nur erst 1569 gegründete Stadt, erhob sich rasch zu großer Blüte und wurde bald eigentlicher Centralsitz des Socinianismus, das socinianische Wittenberg oder Genf. Alljährlich versammelte sich hier die Generalsynode, zusammengesetzt aus sämmtlichen Geistlichen, Aeltesten und Diaconen der socinianischen Gemeinden. Unter der Generalsynode standen die Particularsynoden einzelner Bezirke. Das zu Rakow gegründete Gymnasium bildete sich bald zu einer förmlichen Hochschule aus, an der tüchtige Männer wirkten und ausgezeichnete Geistliche herangebildet wurden, die wesentlich zur Förderung des Socinianismus beitrugen. Zu diesen hervorragenden Socinianern zählen der schon genannte Valentin Schmalz aus Gotha (gest. als Prediger und Lehrer in Rakow 1622), ergiebiger polemischer Schriftsteller; Johann Völkel aus Grimma (gest. 1618), der 1585 zum Socinianismus übertrat und sich als zeitweiliger Gehilfe Socins dessen besonderes Zutrauen erwarb, Verfasser einer systematischen Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs De vera religione von fast symbolischem Ansehen (herausgegeben nach seinem Tode von Joh. Crell, Rakow 1630); Christoph Ostorodt aus Goslar (gest. 1611), 1585 in die unitarische Gemeinschaft aufgenommen, hauptsächlich Vertreter des anabaptistischen Elementes, das er in verschiedenen Schriften leidenschaftlich vertheidigte; Hieron. Moskorzowski (gest. 1625), seit 1595 Mitglied der Unitarier, der eine an den polnischen König und Senat gerichtete „Apologie der Socinianer" verfaßte; Johann Crell aus Helmetzheim in Franken, seit 1613 Professor in Rakow, 1616 Rector der dortigen Schule (gest. als Prediger daselbst 1631), ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, dessen Werke den III. und IV. Band der Bibliotheca fratr. Polon. füllen; Jonas Schlichting, geb. 1592 und in Rakow erzogen, der als rühriger Apostel des Socinianismus in Polen und Siebenbürgen wirkte. Des letztern 1642 lateinisch verfaßtes socinianisches Glaubensbekenntniß wurde 1647 auf Befehl des Reichstages zu Warschau durch Henkershand verbrannt, trotzdem aber in's Polnische, Holländische, Deutsche und Französische übersetzt. Neben diesen seien noch als hervorragendere socinianische Theologen genannt: Martin Ruarus aus Holstein wegen seiner vielseitigen, namentlich sprachlichen Kenntnisse, der nach einem schicksalsreichen Leben zu Straszin nahe bei Danzig 1657 starb, und unter dessen zahlreichen Schriften die Anmerkungen zum Rakow'schen Katechismus von Bedeutung sind; die beiden Stegmann, Vater und Sohn, beide als Prediger thätig, gest. zu Klausenburg 1633 bezw. 1678; Ludwig Freiherr von Wolzogen aus Oesterreich (gest. 1661), der als Exeget hervorragendes Ansehen genoß. Besonderes Verdienst um den Socinianismus erwarb sich Andreas Wiszowaty (geb. 1608), mütterlicherseits ein Enkel von Faustus Socinus. In Rakow unter Ruarus und Crell gebildet, machte er im Interesse seiner Religionsgenossen weite Reisen in Polen, Deutschland und den Niederlanden, England und Frankreich. Ein beredter und geistvoller Anwalt der Socinianer, wirkte er unermüdlich als Prediger und als Schriftsteller. Von den 62 ihm zugeschriebenen Schriften ist die bedeutendste die Religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus. Außerdem veranstaltete er mehrere Ausgaben des Rakow'schen Katechismus und die Sammlung der Bibliotheca fratr. Polon. Nach einem ruhelosen, mühe- und kampferfüllten Leben starb er zu Amsterdam 1678. Endlich sei noch Stanislaus Lubieniecki erwähnt, der zu Rakow 1623 geboren war und nach einem verfolgungsreichen Leben in Hamburg 1675 starb. Er ist bedeutungsvoll wegen seiner Historia reformationis Polonicae, die, einseitig im Parteiinteresse geschrieben, unvollendet blieb und erst nach seinem Tode 1685 zu Amsterdam erschien.

Durch die Thätigkeit der vorgenannten und anderer Männer fand der Socinianismus seine systematische Ausbildung, größere Massen aber vermochte er trotzdem nicht für sich zu begeistern. Durch seine rationalisirende Zersetzung wirkte er für das tiefere Glaubensleben mehr zerstörend als auferbauend und konnte darum im eigentlichen Volksleben nie recht Wurzel fassen. Factisch fand er auch vorherrschend unter den Gelehrten und Adeligen seine Anhänger. Als darum unter Sigismund III. (gest. 1632) in Polen die katholische Reaction begann (vgl. d. Art. Skarga, ob. 392), mußte das socinianische Kirchenthum, das im Volk keinen festern Halt hatte, bald zusammenstürzen. Im J. 1627 wurde eine der bedeutenderen socinianischen Gemeinden, nämlich die zu Lublin, aufgelöst. Der schwerste Schlag aber traf den polnischen Socinianismus durch Zerstörung seines Centralsitzes in Rakow. Infolge der Verhöhnung eines Crucifixes durch Rakower Studenten erging 1638 das Urtheil, daß die Schule daselbst aufgelöst, die Kirche der Socinianer geschlossen, ihre Druckerei aufgehoben, die Lehrer und Prediger verbannt werden sollten. Der damit vorbereitete Todesstoß erfolgte definitiv auf dem Reichstage zu Warschau 1658, wo das socinianische Bekenntniß bei Todesstrafe verboten wurde. Damit war der Socinianismus in Polen vernichtet; in anderen Ländern hatten sich vorübergehend einzelne socinianische Gemeinden gebildet, und diese erhielten jetzt durch die polnischen Exulanten einigen Zuwachs. — In Deutschland wurde vor Allem die Universität Altorf bei Nürnberg durch die Umtriebe des Professors der Medicin Ernst Soner ein Herd des Socinianismus. Als aber nach dessen Tod (1612) die Sache ruchbar wurde, erfolgte durch den Rath von Nürnberg Ausweisung der

Socinianer und Verbrennung ihrer Schriften. In Schlesien fanden die polnischen Exulanten für einige Zeit Unterkunft, namentlich zu Kreuzburg im Gebiete des Herzogs von Brieg, wo sie 1661 und 1663 sogar zwei Synoden abhalten konnten. Von hier aus erwirkten sie sich bei Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz den Aufenthalt zu Mannheim, mußten aber schon 1666 wegen ihrer Proselytenmacherei das Land wieder verlassen. In der Mark Brandenburg konnten die Socinianer nur vorübergehend eine Gemeinde zu Königswalde bilden. Hier wirkte Samuel Crell (gest. 1747 zu Amsterdam), der aber den socinianischen Lehrbegriff in arminianischem Geiste umgestaltete. Auch in Preußen bildeten sich socinianische Gemeinden, so namentlich zu Danzig und Königsberg. Trotz fortwährender Verfolgungen wußten sie sich hier in spärlichen Ueberresten bis in unser Jahrhundert herein zu erhalten. Konnten so die Socinianer als Gemeinden in Deutschland sich nirgends auf die Dauer erhalten, so ist ihre rührige Thätigkeit in Wort und Schrift doch nicht erfolglos gewesen, sondern zeigt sich in dem Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts nachwirkend. — Günstiger waren die Verhältnisse den Socinianern in den Niederlanden, wo sie durch Anschluß an anabaptistische und arminianische Parteien mehr Halt fanden, wenn sie auch hier niemals freie Religionsübung erlangen konnten und schließlich mit anderen Religionsgenossenschaften verschmolzen. Unter den daselbst besonders thätigen Socinianern sind zu nennen: Chr. Sand aus Königsberg (gest. 1680 zu Amsterdam), dessen Bibliotheca antitrinitariorum (1684 zu Amsterdam erschienen) für die Geschichte der Socinianer von Bedeutung ist, und Daniel Zwicker aus Danzig (gest. 1678 zu Amsterdam), Verfasser des Irenicum Irenicorum, das den Obrigkeiten und geistlichen Häuptern aller Confessionen gewidmet ist und als die drei Grundnormen aller Religion die gesunde Vernunft, die richtig ausgelegte heilige Schrift und die wahre Tradition aufstellt. — Ist in den genannten Ländern der Socinianismus heute als eigene kirchliche Gemeinschaft verschwunden, so hat er sich in einigen anderen, wenn auch wesentlich modificirt, als Unitarismus erhalten. Zunächst ist dieß in Siebenbürgen (s. d. Art.) der Fall, wo die Unitarier zwar gegen den Namen Socinianer protestirten, im Wesentlichen aber mit ihnen übereinstimmten. Der Streit zwischen Adoranten und Nichtadoranten durch Blandrata hatte mit völliger Unterdrückung der letzteren geendet. Dieser Schlag sowie fortwährende Vexationen von Seiten der reformirten Landesregierung und die Strenge des Kaisers Karl VI. verringerten die Zahl der Socinianer wesentlich durch zahlreiche Uebertritte zur reformirten Kirche. Unter der tolerantern Regierung Josephs II. erstarkte die unitarische Kirche wieder etwas und besteht noch heute unter dem Consistorium zu Klausenburg in der Zahl von etwa 60000 Mitgliedern. — Nach England drangen schon unter Heinrich VIII. unitarische Ideen, allein die Bekenner derselben wurden ebenso grausam verfolgt wie die Katholiken. Trotzdem fand der Unitarismus zahlreiche Anhänger; vor Allem aber verbreitete sich der Deismus im vorigen Jahrhundert in einer Weise unter der anglicanischen Geistlichkeit, daß, als die Unitarier 1813 den übrigen Dissenters gleichgestellt wurden, die alten Gesetze längst wirkungslos geworden waren. Heute zählt der Unitarismus etwa 300000 Bekenner. — Von England drang derselbe seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch nach Nordamerika, wo er sich indeß unterschiedslos mit den verschiedenen reformirten Denominationen vermischte. Erst als letztere seit 1815 gegen die Verbreitung antitrinitarischer Ideen reagirten, kam es zu eigentlicher Gemeindebildung der Unitarier. Ihr Hauptapostel wurde Theodor Parker (gest. 1860) durch seine vielgelesene Schrift A Discourse of Matters pertaining to Religion, London 1846. Ueber Verbreitung und Zahl der amerikanischen Unitarier lassen sich genaue Angaben nicht machen. Im Allgemeinen zählt man gegen 400 Gemeinden, von denen die meisten in Massachusetts sich finden. Hauptstützpunkt der Unitarier ist die 1825 gegründete American Unitarian Association in Boston, sowie die blühende Harvard-Universität in Cambridge. Organ derselben ist der Christian Examiner. Der heute noch bestehende Unitarismus ist jedoch keineswegs identisch mit dem alten Socinianismus; sein Lehrinhalt hat unter dem Einfluß des modernen Rationalismus alles Supranaturale abgestreift, und unter alleiniger Festhaltung der abstracten Einheit Gottes hat er der sog. freien Theologie den weitesten Spielraum eingeräumt. Der Cultus ist bis zur Aermlichkeit einfach; auch hier sind die mannigfaltigsten Differenzen gestattet. Die Verfassung ist demokratisch.

Der ältere socinianische Lehrbegriff läßt sich auf Grund der oben angeführten Quellen, namentlich des Rakow'schen Katechismus, folgendermaßen skizziren: 1. Glaubensquelle ist die heilige Schrift, deren Verfasser nach Socin divino spiritu impulsi eoque dictante geschrieben haben. Diese Bedeutung der heiligen Schrift wird jedoch wesentlich durch die der Vernunft eingeräumte Stellung alterirt, die souverän entscheiden darf, was als ächter Schriftinhalt gelten soll. 2. Die Lehre von Gott ist abstracter Monotheismus, dem bezüglich der Schöpfung ein versteckter Dualismus zur Seite geht. 3. Christus ist bloßer Mensch, übernatürlich empfangen, vor seinem öffentlichen Auftreten in den Himmel erhoben (raptus in coelum), wo er die Lehren empfangen, die er den Menschen verkünden sollte. Wegen seines vollkommenen Gehorsams und sündelosen Lebens wurde er wieder in den Himmel aufgenommen und mit der göttlichen Weltregierung betraut.

Deßhalb gebührt ihm auch göttliche Verehrung (Anbetung), die ihm aber ein Theil der Unitarier, die Nonadoranten, verweigerten. 4. Der Mensch ist von Gott mit unverlierbarer Freiheit ausgerüstet, der zuliebe sogar die göttliche Allwissenheit beschränkt wird. Eine Erbsünde gibt es nicht, doch erfolgte die zuvor schon vorhandene natürliche Sterblichkeit infolge des Sündenfalles aus Nothwendigkeit. Die Gottesebenbildlichkeit besteht in der Herrschaft des Menschen über alle niedrigeren Wesen. Zur Unterscheidung von Gut und Böse kommt der Mensch von sich aus, die religiöse Idee aber muß ihm von Außen beigebracht werden. 5. Die Soteriologie ist den christologischen und anthropologischen Prämissen entsprechend wesentlich pelagianisch. Einen Sühnetod Christi und eine stellvertretende Genugthuung durch ihn gibt es nicht. Die Erlösung besteht darin, daß Christus uns durch Lehre und Leben den Weg zur Seligkeit zeigt; Sache des Menschen ist es, Lehre und Beispiel Christi zu folgen; vereinzelt findet directe göttliche Unterstützung statt. Die Sacramente, Taufe und Abendmahl, sind leere Cerimonien, als ehrwürdige Gebräuche aber beizubehalten. 6. Die Eschatologie der Socinianer ist ziemlich dürftig. Geläugnet wird die Auferstehung des Fleisches und die Unsterblichkeit der Gottlosen, die sammt den bösen Engeln völliger Vernichtung anheimfallen. Nur die Frommen werden ewiger Seligkeit theilhaftig. (Vgl. außer den bereits oben näher bezeichneten, von Socinianern verfaßten Werken noch F. S. Bock, Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum, Regiom. 1774 sqq., 2 voll.; O. Fock, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff, Kiel 1847, 2. Abth. Speciell über den modernen Unitarismus handelt [neben dem oben genannten Parker] J. D. Rupp, He pasa Ekklesia. An original History of the religious Denominations at present existing in the United States etc., Philadelphia 1844.) [Knöpfler.]

Socoth, s. Soccoth.

Socrates, Kirchenhistoriker aus Constantinopel, wurde nach den spärlichen Angaben über seine Lebensumstände, welche sich seiner Kirchengeschichte entnehmen lassen, in Constantinopel geboren und erzogen (H. E. 5, 24). Da er als Knabe (κομιδῇ νέος ὤν) den Unterricht der zwei heidnischen Grammatiker Ammonius und Helladius genoß, die 389 aus Alexandrien nach Constantinopel flohen (l. c. 5, 16), so wird man seine Geburt in den Anfang der Regierung Theodosius' I. (um 380) verlegen dürfen. In der Aufschrift seiner Kirchengeschichte nennt sich Socrates selbst σχολαστικός, d. h. Sachwalter, Advocat, und Valesius glaubt aus H. E. 7, 1 schließen zu dürfen, daß er sich in der Schule des Sophisten Zosimus als Rhetor ausgebildet habe. In der Theologie zeigt er keine eingehende, fachmännische Erudition; die einschlägigen Berichte scheinen den benutzten Werken mechanisch entnommen wie auch auf gelegentliche mündliche Berathungen zurückzuführen zu sein. Mit Recht bemerkt schon Photius (Cod. 28) von ihm, ἐν τοῖς δόγμασιν οὐ λίαν ἐστὶν ἀκριβής. Hieraus darf wohl geschlossen werden, daß die Veranlassung zur Abfassung einer Kirchengeschichte weder eigener Neigung noch eigenen Studien, sondern äußerer Anregung zu danken ist, und dieß bestätigt Socrates selbst. Im Proömium des 6. Buches (vgl. auch 7, 48) sagt er: Τὸ μὲν ἐπίταγμά σου, ὦ ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε Θεόδωρε, ... διεπονησάμεθα. Dieser noch einigemal genannte, sonst aber nicht näher bekannte Bischof Theodorus hat somit Socrates zur Abfassung seiner Kirchengeschichte veranlaßt. Socrates' Tod wird in das Jahr 440 zu verlegen sein, da sich sonst kein Grund absehen läßt, warum er die Kirchengeschichte nur bis 439 fortgeführt haben sollte. — Das Werk selbst anlangend, so hat sich der Auctor über Plan, Zweck, Inhalt, Veranlassung und Quellen hinlänglich klar und bestimmt ausgesprochen, sowohl in den Vorreden zum 1., 2., 5. und 6. Buche, wie auch am Schluß von 7, 48. Nach eigener Angabe (1, 1) wollte er die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea (s. d. Art.) von deren Abschluß bis auf seine Zeit fortsetzen. Da aber Eusebius die Zeit Constantins in dessen Vita als Panegyriker und darum ungenügend behandelt, auch den Arianismus nur obenhin gestreift habe, so sollte seine Geschichtserzählung nicht mit dem Jahre 325, sondern mit der Abdankung Diocletians im J. 305 beginnen. Von da an führt er die Geschichte in 7 Büchern bis zum Jahre 439. Angeblich will Socrates nur über die Geschichte der Kirche berichten (τὰ περὶ τὰς ἐκκλησίας γενόμενα συγγράψαι προθέμενοι; 1, 1), wie er auch bei Constantin nicht dessen ganze Thätigkeit aufzählen will, sondern ὅσαι (πράξεις) μόνον περὶ τὰς ἐκκλησίας ἐγένοντο (1, 18); ja er versichert sogar, falls in der Kirche keine Spaltungen vorgekommen, hätte er gar nicht zur Feder gegriffen (ib.). Trotzdem ist seine Kirchengeschichte gerade in dogmengeschichtlicher Hinsicht keineswegs befriedigend, und betreffs der Profangeschichte erklärt er anderwärts (L. V., Prooem.) selbst, daß er solche aufgenommen, theils um die Leser nicht durch die fortwährenden Streitigkeiten der Bischöfe zu ermüden, theils aber auch aus dem Grunde, weil durch Vorkommnisse im Staatsleben vielfach auch die Kirche in Mitleidenschaft gezogen werde. Nicht leere, nutzlose Schönrednerei (καλλιλεξία; L. VI., Prooem.) sei der Zweck seiner Arbeit, sondern wahrheitsgetreue Darstellung der Begebenheiten. Socrates will durch seine Geschichtschreibung das gewöhnliche Volk erbauen und nicht durch leeres Phrasengeklingel und unwürdige Schmeichelei bloß zu gefallen suchen. Die Quellen, welche Socrates zur Sammlung des geschichtlichen Stoffes benutzte, lassen sich seinem

Werke unschwer entnehmen. In seiner wahrheitsliebenden Gesinnung hat er für die einzelnen Berichte meistens gewissenhaft seine Gewährsmänner genannt. Als solche werden angeführt: Eusebius (1, 1), Rufin und Athanasius (2, 1), die Συναγωγὴ τῶν συνόδων des macedonianischen Bischofs Sabinus von Heraclea (1, 8 u. a.), der Ancoratus des Epiphanius (5, 24), die Acta Archelai (1, 22), ein Encomium des Bischofs Georg von Laodicea (1, 24), ein Monachicum des Mönchs Evagrius (3, 7), sowie die Historia Lausiaca von dessen Schüler Palladius (4, 23) und Schriften des Nestorius (7, 32). Auch die Werke von Irenäus, Clemens Alexandrinus, Apollinaris, Serapion und Origenes kannte Socrates (3, 7). Eine wichtige Quelle waren ihm die verschiedenen Schreiben hervorragender Personen, von denen er manche seinem Werke ganz, andere auszugsweise einverleibte; 1, 6 erwähnt er ganze Sammlungen arianischer und orthodoxer Briefe und hebt deren apologetische Bedeutung hervor (vgl. den Index auctorum bei Migne [s. u.] 1691 sqq.). Daß Socrates auch den Philostorgius benutzte, ist früher bezweifelt worden, wurde aber von Jeep (s. u.) 116 u. 147 mehr als nur wahrscheinlich gemacht. Ebenso hat Jeep für profangeschichtliche und chronologische Angaben Benutzung von Fasti seitens Socrates' bis etwa zum J. 400 nachgewiesen. Viele Mittheilungen, namentlich für die eigene Zeitgeschichte, entnahm Socrates der lebendigen Ueberlieferung, wobei er versichert, gewissenhaft zu Werk gegangen zu sein. Die Art der Quellenbenutzung zeigt, daß er kein fachmännisch gebildeter Historiker war; es fehlt ihm vor Allem die nothwendige Kritik und selbständige Verarbeitung des Stoffes, während er allerdings Ein unerläßliches Erforderniß für nutzbringende Geschichtschreibung besaß: aufrichtige Wahrheitsliebe. Seine Arbeit zerlegt sich fast von selbst in drei Theile. Für das 1. und 2. Buch, welche die Zeit von 305 bis zum Tode des Constantius (361) umfassen, benutzte er in ziemlich kritikloser Weise neben Eusebius, den er ja fortsetzen und ergänzen wollte, den Rufin. Später, als er die Schriften des heiligen Athanasius kennen lernte, bemerkte er, daß Rufin manche Unrichtigkeiten enthalte, und arbeitete nun diese zwei Bücher nochmals um mit Benutzung einiger Schriften von Athanasius und verschiedener Briefe zeitgenössischer Männer. Während dieser erste Theil ein reiches Material wörtlich mitgetheilter Actenstücke enthält, werden solche im zweiten Theile, welcher die Bücher 3—5 umfaßt und von Julian bis zum Tode Theodosius' I. (395) reicht, nur spärlich mitgetheilt. Der dritte Theil endlich, Buch 6 u. 7, enthält den Bericht τῶν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας ἡλικίας γενομένων, und Socrates versichert zu berichten: ἅτε αὐτὸς ἐθεασάμην, ἅτε παρὰ τῶν ἑωρακότων ἠδυνήθημεν μαθεῖν (L. 6, Prooem.). Das ganze Werk ist vom kirchlich-dogmatischen Standpunkt des nicänischen ὁμοούσιος geschrieben, und von hier aus rectificirt Socrates einzelne unrichtige und einseitige Berichte, z. B. von Sabinus, welcher vor Allem dem Nicänum gram war. Trotz aufrichtig orthodoxer Gesinnung und Denkweise ist jedoch das Urtheil des Socrates stets ein maßvolles, ruhiges und unbefangenes. Auch abweichende Ansichten weiß er billig zu beurtheilen und anerkennt edle Eigenschaften rückhaltlos, auch wenn sie sich bei Andersdenkenden, ja Gegnern finden. Dieß hat ihn in den Verdacht bringen können, daß er ein verkappter Novatianer gewesen sei, weil er Novatian unter die Martyrer zählt (4, 28), den novatianischen Bischof Paulus einen ἀνὴρ θεοφιλής nennt (7, 39) und über novatianische Angelegenheiten vorurtheilslos berichtet; indessen geschieht der Novatianer 5, 20 et 21 als Häretiker Erwähnung, und nur die Katholiken sind οἱ τῆς ἐκκλησίας (2, 38). In gleicher Weise ist es zu beurtheilen, wenn Socrates dem Verdienste des Origenes volle Anerkennung zu Theil werden läßt (6, 13. 17; 7, 45), wenn er von arianischen Martyrern bei den Goten spricht (4, 33), wenn er in ruhig gemessenem Tone über Julian und sein christenfeindliches Verhalten urtheilt (3, 12. 14. 21. 23) u. s. w. Bemerkenswerth ist noch, daß Socrates die Einheit in der Disciplin, so betreffs der Osterfeier, des Fastens, des Cölibates ꝛc., nicht für nothwendig hält; doch macht die betreffende Abhandlung (5, 22) den Eindruck, als ob sie mehr ein Gutachten als eigene Arbeit des Socrates wäre. — Ausgaben von Socrates' Kirchengeschichte (zusammen mit der des Eusebius und Sozomenus) veranstalteten Rob. Stephanus, Paris 1544; Valesius, Paris 1668; Reading, Canterbury 1720; Socrates separat edirte Hussey, Oxford 1853; bei Migne steht ein auf Valesius und Reading beruhender Nachdruck PP. gr. LXVII, 29 sqq. (Vgl. H. Valesius, De vita et scriptis Socr. in der vorgenannten Ausgabe; Holzhausen, Commentatio de fontibus quibus Socrat., Sozom. ac Theodoret. usi sint, Gotting. 1825; Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern, in Fleckeisens Jahrbüchern für class. Philolog., Supplem. XIV, Leipzig 1885, 105 ff.; Rauschen, Jahrb. d. christl. Kirche, Freiburg 1897, 2 ff.) [Knöpfler.]

Sodalität, s. Bruderschaft.

Sodoma (סְדֹם), im A. T. Name einer uralten Stadt, welche nicht weit von Abrahams Aufenthalt im Süden Canaans lag. Sie stand mit den Städten Gomorrha (עֲמֹרָה), Adama (אַדְמָה), Seboim (צְבֹיִם) und Bala (בָּלַע) oder Segor (צֹעַר) in so naher Verbindung, daß die ganze Gruppe in späterer Zeit nur als Fünfstadt (πενταπόλις) betrachtet wurde (Weish. 10, 6), obwohl jede einzelne Stadt nach den damals üblichen Verhältnissen ihren eigenen König hatte (Gen. 14, 2). Die Bevölkerung dieser Städte gehörte nicht zu den Canaanitern, sondern zu den ursprünglichen semitischen Bewohnern des Landes; denn wenn sie auch in die unnatürlichen Sünden versunken waren,

welche sonst bei den Cananäitern üblich waren (Gen. 13, 13; 18, 20), so wird doch der Bezirk dieser Städte ausdrücklich vom Lande Canaan unterschieden (Gen. 13, 12); der Wohnort der Cananäiter beginnt erst „außerhalb Sodoma, Gomorrha, Adama und Seboim" (Gen. 10, 19). Bei der Erzählung eines Kriegszugs, den vier fremde Könige gegen die Pentapolis unternahmen, scheint auch die ältere Bevölkerung des gesammten Ostjordanlandes mit der Pentapolis gemeinschaftliche Sache gemacht zu haben (Gen. 14, 4. 5). Ueber die genaue Lage von Sodoma ist noch keine Einstimmigkeit erzielt. Nur das ist sicher, daß es mit den übrigen Städten nicht, wie alter Aberglaube will, in der Tiefe des jetzigen todten Meeres lag. Die Bildung des todten Meeres und des Jordanthals, mag sie durch vulkanische Hebung in der Araba oder durch einen Erdsturz erfolgt sein (Blanckenhorn, in der Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins XIX, 1, Leipzig 1896), fällt jedenfalls in eine vorgeschichtliche Periode, und mit Sodoma's Untergang steht nur das südliche Becken des todten Meeres in Verbindung (vgl. darüber d. Art. Meer VIII, 1179). Ueber die Geschichte Sodoma's ist nichts bekannt, als was die heilige Schrift darüber mittheilt: daß es zwölf Jahre unter fremder Herrschaft stand und im dreizehnten das Joch abschüttelte (Gen. 14, 4); daß es wegen der Lasterhaftigkeit seiner Bewohner mit den übrigen Städten außer Segor zu Grunde ging (Gen. 18, 20 ff.), und daß seitdem der Name Sodoma nur als Andenken an eine schlimme Entartung (Deut. 32, 32. Is. 1, 10) und ein furchtbares Gottesgericht (Jud. 7) gilt. [Kaulen.]

Sohar, s. Kabbalá VII, 6.

Solanus, der hl., s. Franz Solano.

Solesmes (bei Sablé, Dep. Sarthe), Stammkloster der heutigen französischen Benedictinercongregation, wurde 1010 als Priorat der Benedictinerabtei St. Peter von Le Mans gegründet, erlangte jedoch erst im 19. Jahrhundert Bedeutung. Aus seiner frühern Geschichte sei erwähnt, daß es 1556 zu einer Commende gemacht, 1657 der Maurinercongregation einverleibt und 1790 aufgehoben wurde. Bemerkenswerth sind die Sculpturen der Abteikirche, ein vielgenanntes Werk der Frührenaissance, begonnen um 1490, beendet durch den tüchtigen Prior Jean Bougler 1505. Als 1832 die verödeten Gebäulichkeiten des Klosters zum Verkaufe kamen, erwarb sie der junge Priester Guéranger (s. d. Art.), da er den Plan hegte, den Benedictinerorden auf dem Boden Frankreichs wieder aufzurichten. Seit 1837 Abt von Solesmes, widmete er sich, wie in dem citirten Artikel schon des Nähern dargelegt worden ist, mit großem Erfolge der Verwirklichung jenes Planes, zugleich aber auch seiner zweiten Lebensaufgabe, der Wiedereinführung der römischen Liturgie in Frankreich. Für die Zukunft seines Werks war es von großer Bedeutung, daß er in seiner Abtei die wissenschaftlichen Studien sehr begünstigte. Einige seiner Mönche waren schon bedeutende Gelehrte bei ihrem Eintritt; die Liste der durch schriftstellerische Thätigkeit hervorragenden Benedictiner von Solesmes ist eine große; die wichtigsten Namen sind: Berengier, Chamard, Garnier (provençalischer Dichter), Guépin, Lebannier, L'Huillier, Paquelin, Piolin (gest. 1892), Pitra (s. d. Art.), Pothier, Plaine, Raboty, in neuerer Zeit Cabrol und Mocquéreau (Herausgeber der Paléographie musicale; s. Hist.-pol. Bl. CXII [1893], 247 ff.). Näheres s. in der unten genannten Bibliographie. Infolge des auch in Frankreich ausgebrochenen Culturkampfes wurden die Mönche von Solesmes aus ihrem Kloster vertrieben (6. November 1880) und dieses wie auch ihre Kirche unter Siegel gelegt. Sie leben nun im Dorfe Solesmes in einzelnen Häusern und feiern den Gottesdienst in der Pfarrkirche, in ruhiger Ergebung bessere Zeiten erwartend. Die von Solesmes ausgegangenen Töchterklöster sind die Abteien: St. Martin von Ligugé (1853, 1. Abt 1864), St. Madeleine in Marseille (1865, Abtei seit 1875), S. Domingo de Silos bei Burgos in Spanien, die Priorate Glanfeuil (1888), Fontanelle und Wisques bei St. Omer in Nordfrankreich. Der Personalbestand beläuft sich auf 228 Religiose, darunter 137 Priester. Nonnen mögen es ungefähr 100 sein. (Vgl. die in d. Art. Guéranger citirte Literatur, sowie Chamard, St. Martin et son monastère de Ligugé, Poitiers 1878; Oraison funèbre du très-révérend Père Dom Prosper Guéranger par l'évêque de Poitiers, Paris 1875; A. Guépin, Solesmes et Dom Guéranger, Le Mans 1876; Cartier, Les moines de Solesmes [Expulsions de 6 Nov. 1880 et de 22 Mars 1882], Le Mans 1882; Bibliographie des Bénédictins de la Congrégation de France, Solesmes 1889.) [Ambr. Kienle O. S. B.]

Solidaires nennen sich die Mitglieder gewisser antichristlichen Verbände in Belgien, Frankreich und Italien, welche statutengemäß sich solidarisch verpflichten, ohne den Beistand eines Geistlichen, ohne Empfang der Sacramente zu sterben, ohne religiöse Cerimonie sich begraben zu lassen und gegenseitig zur Erreichung dieser Absicht sich beizustehen. Den Anstoß zu einem solchen verruchten Bunde gab Eugen Sue. Schon 1844, als er den Juif errant herausgab, der in 19 liberalen Zeitungen Belgiens nachgedruckt wurde, überreichte eine liberale Deputation dem Romanschriftsteller in Paris eine Medaille, deren Vorderseite sein Brustbild und die Inschrift: Les libéraux belges à Eugène Sue und deren Rückseite mit Blitzstrahl und Feder in Kreuzform die Inschrift hatte: Sa plume foudroie l'hydre qui brava Rome et les rois. Janvier 1845. Eine Woche später sandte ihm die Loge Persévérance in Antwerpen eine goldene Feder und erhielt dafür eine emphatische Aufforderung, „der ultramontanen

und rückschrittlichen Vereinigung herzhaft entgegenzutreten" (s. Thonissen, La Belgique sous le règne de Léopold I, IV, Liège 1858, 217 s.). In der öffentlichen Correspondenz mit Edgar Quinet, der von den Werken des calvinischen Fanatikers Philipp van Marnix (s. d. Art.) eine Volksausgabe veranstaltete, empfahl Sue drei praktische Mittel zur Bekämpfung der Kirche, nämlich Ausbreitung des Rationalismus durch einen Verband von Männern, die sich verpflichteten, von dem Empfange der Sacramente sich allzeit fern zu halten und thunlichst auch dahin zu wirken, daß ihre Familienglieder die Sacramente nicht empfingen, namentlich nicht bei der Geburt, bei der ehelichen Verbindung und in der Todesstunde; Verbreitung der protestantischen Secte des Unitarismus; Ausbreitung des Protestantismus überhaupt (V. Dechamps, Die Freimaurerei II, Münster 1868, 21 f.). Seit 1857 wurden diese Vorschläge in's Werk gesetzt. Den Anfang machte man mit der Genossenschaft der Solidaires. In Lüttich verpflichtet sich jedes Mitglied des Bundes durch ein „Mandat" in dreifacher Ausfertigung, „außerhalb jeder positiven Religion sterben zu wollen und durch keinen Geistlichen seine letzten Augenblicke stören zu lassen". Dabei müssen zwei namhaft gemachte Mitglieder mit der genauen Ausführung dieser Willensmeinung beauftragt werden; dieselben haben den Auftraggeber in Todesgefahr gegen jede religiöse Beeinflussung (obsession) seitens der Geistlichen und anderer Personen zu schützen, sich im Hause niederzulassen und als Herren in allem zu befehlen, was die Person des unter ihrem ausschließlichen Schutze (tutelle absolue) stehenden Auftraggebers betrifft, und nöthigenfalls die Auctorität des Gerichtes anzurufen. Endlich muß jedes Mitglied testamentarisch verfügen, daß es ohne religiöse Cerimonien begraben sein will, und wiederum das Mitglied bezeichnen, welches die Ausführung dieses Testamentes zu besorgen hat (s. Deschamps, Les sociétés secrètes III, Paris 1883, 464 s.). Das bürgerliche Begräbniß erfolgt auf Kosten des Vereins, an den jedes Mitglied monatlich 10 Centimes entrichten muß; nach Art. 6 geht diese Vergünstigung verloren, wenn ein Mitglied oder dessen Familie ein kirchliches Begräbniß wünscht. In Belgien existirten im J. 1882 etwa 20 derartige Ableger der Freimaurerei. Auch in Frankreich und Italien fanden dieselben geeigneten Boden. — Für die Art und Weise, wie die Geheimbündler ihre Irreligiosität insceniren, kann der Todesfall des Brüsseler Advocaten und Solidaire Peter Theodor Verhägen (1796—1862), eines Hauptes der liberalen Partei Belgiens und (seit 1854) Großmeisters des Grand Orient de Belge, als Typus dienen. Im Spätherbst 1862 war derselbe mit Hochstein und van Schoor nach Turin gereist, um eine Verbrüderung der belgischen und der italienischen Logen herbeizuführen, welche ihm auch gelang. Auf dem Rückwege verbrannte er durch ein siedendes Getränk, welches er auf dem Mont Cenis mit Hast hinabschluckte, sich den Schlund und starb infolge dessen in Brüssel am 8. December 1862. Thiefry und die genannten Hochstein und van Schoor umlagerten sein Todesbett und ließen ihr Schlachtopfer nicht aus den Augen, bewaffnet mit einem Testament, welches die Kinder für den Fall des Widerstandes mit Enterbung bedrohte. Verhägens Familie war empört über eine solche Gewaltthätigkeit. Dem Tode nahe, schrie und heulte der Unglückliche und stieß greuliche Verwünschungen gegen Gott und alle Religion aus, so daß man die Fensterläden schließen mußte, um nicht einen Auflauf auf der Straße hervorzurufen; endlich starb er mit einem Fluche gegen Gott auf den Lippen. Die Solidaires hatten „ihren Auftrag erfüllt". Statt der Geistlichkeit erschienen bei dem Leichenbegängnisse die Freimaurer mit ihren Abzeichen „von Blech und Schafsleder". Die große Menge brach bei diesem fastnachtsmäßigen Aufzug in Gelächter aus; ernste Männer waren aber empört über den Hohn, daß in diesem Falle alle Sitte und Religion mit Füßen getreten wurde. (Vgl. A. Stolz, Akazienzweig für die Freimaurer, Freiburg 1863, 52 ff.; Der Prozeß de Bast, 2. Aufl., Freiburg 1865, 10 ff.; Allgem. Handbuch der Freimaurerei III, 2. Aufl., Leipzig 1867, 409.) [Raich.]

Solitaires, Name der Einsiedler in Port-Royal, s. Port-Royal X, 204 ff.

Solitarius, s. Philippus Solitarius.

Sollicitation (sollicitatio proprii poenitentis ad turpia) heißt im kirchlichen Rechte der Mißbrauch des Bußsacramentes seitens eines Beichtvaters, welcher sein Beichtkind zu irgend welcher schwer sündhaften sexuellen Unsittlichkeit anreizt. Neben ihrer allgemeinen Sündhaftigkeit als eines Aergernisses eignet einer solchen Handlungsweise noch die specielle Bosheit, daß dadurch das Bußsacrament mit seinem undurchdringlichen Geheimnisse auf das Gröblichste zur Befriedigung der Leidenschaften mißbraucht wird. Deßhalb hat der römische Stuhl durch strenge Verordnungen dem Einreißen eines solchen Uebels vorzubeugen gesucht; in Betracht kommen dabei besonders die Constitutionen Universi gregis Gregors XV. (30. August 1622), Sacramentum Poenitentiae Benedicts XIV. (1. Juni 1741) und Apostolicae Sedis Pius' IX. (12. October 1869).

I. Zum Thatbestand der mit kirchlicher Strafe bedrohten Sollicitation gehört 1. ein äußerer Act des Beichtvaters (Handlung, Wort, Zeichen), welcher an sich oder nach den Umständen dazu dient, sein (männliches oder weibliches) Beichtkind zu irgend welcher schweren Sünde gegen das sechste oder neunte Gebot anzureizen, selbst wenn diese Anreizung erst aus dem spätern Erfolge erkennbar wird. Gleichgültig ist, ob die Sollicitation vom Beichtvater direct ausging oder ob es erst auf Anregung des Pönitenten dazu kam, ebenso, ob es sich um eine Sünde zwischen Beichtvater und

Beichtkind, oder um Sünde des letztern mit einem Dritten handelte. Nicht unter den Begriff der Sollicitation dagegen fällt die Anreizung zu andern als den vorerwähnten Sünden. — 2. Die Sollicitation muß geschehen sein in Verbindung mit dem Bußsacramente, d. h. von einem Priester, gleichviel ob er die Jurisdiction besaß oder nicht, und in actu, occasione oder sub praetextu confessionis, oder endlich überhaupt in confessionali sive in alio loco ad confessiones audiendas destinato vel electo cum simulatione audiendi confessionem. Was im Einzelnen unter diese Kategorien fällt, erörtern die Moralisten.

II. Rechtliche Folgen entstehen aus der geschehenen Sollicitation 1. für das sollicitirte Beichtkind und jede Person, welche von dem Thatbestand Kenntniß erlangt hat (ausgenommen, wenn die Sache jemandem mitgetheilt ist, um von ihm Rath zu erholen), indem diese unter schwerer Sünde verpflichtet sind, den schuldigen Priester seinem Bischofe zu denunciren. Eine einfache Anzeige genügt nicht. Primär obliegt dem Sollicitirten die erwähnte Pflicht unter persönlicher Vorstellung beim Bischofe; nur im Falle großer Schwierigkeit ist der schriftliche Weg zu wählen, der aber dann für gewöhnlich nur die Einleitung zum weitern mündlichen Verfahren bildet. Weigert sich das Beichtkind absolut, seiner Pflicht nachzukommen, so kann es nicht absolvirt werden; verschiebt es die Denunciation schuldbarerweise über einen Monat nach erlangter Kenntniß von seiner Verpflichtung, so verfällt es der nicht reservirten Excommunication (Bulle Apost. Sedis IV, n. 4). — Beizufügen ist hier, daß eine wissentlich falsche Denunciation ein dem Papste specialissimo modo vorbehaltener Reservatfall ist (vgl. d. Art. Reservatfälle X, 1073); eine ernstliche (6. August 1897; s. Anal. eccl. V [1897], 382 sq.) erlassene Instruction der S. C. Inquis. trifft Maßregeln, um die Annahme unbegründeter Anklagen wegen Sollicitation zu verhindern. — 2. Für den sollicitirenden Beichtvater, welchen zufolge Decretes Benedicts XIV. vom 5. August 1745 als Strafe treffen perpetua inhabilitas ad missae celebrationem, interdictio perpetua confessiones excipiendi und privatio omnium facultatum und nach der oben erwähnten Constitution Gregors XV. suspensio ab executione ordinum, privatio beneficiorum, dignitatum etc. und privatio vocis activae et passivae, si Regularis fuerit. Alle diese Strafen sind aber ferendae sententiae. — 3. Für jeden Beichtvater, der Kenntniß von einer geschehenen Sollicitation in der Beichte erlangt, indem ihm sub gravi obliegt, auf die Denunciationspflicht und die eventuell eintretende Censur aufmerksam zu machen, aber auch hinzuweisen auf die Strafe der verleumderischen Denunciation. Im Einzelnen ist das Verfahren, welches der Beichtvater zu beobachten hat, in der Instruction der S. C. Inquis. vom 20. Februar 1867 (Acta S. Sedis III, 499) vorgeschrieben. (Vgl. die Moralwerke, z. B. S. Alphonsi Theol. mor. 6, 675 sqq.; Lehmkuhl, Theol. mor. II, n. 975 sqq.; Marc, Instit. mor. I, n. 1354. II, n. 1794 sqq.; ferner Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Confessarius, art. 5, und Sollicitatio; und Berardi, De sollicitatione, Favent. 1886.) [Pruner.]

Solminihac, Alanus de, heiligmäßiger Bischof von Cahors, war 1593 auf dem Schlosse Belet bei Perigueux geboren und ergriff als Jüngling Anfangs die militärische Laufbahn. Später trat er bei den Regularcanonikern vom hl. Augustinus ein und wurde 1623 Abt des Klosters Chancellade. Nachdem er hier die in Verfall gerathene Disciplin wiederhergestellt hatte, wirkte er auch mit Erfolg für die Reform anderer Klöster seines Ordens in Südfrankreich. Im J. 1636 wurde er auf Veranlassung des Cardinals Richelieu von König Ludwig XIII. zum Bischof von Cahors ernannt und im folgenden Jahre zu Paris vom Erzbischof von Toulouse consecrirt. Im Geiste des hl. Karl Borromäus, den er sich zum Vorbilde genommen, widmete er seine Thätigkeit nun ganz dem ihm anvertrauten Bisthum. Er gründete ein Priesterseminar, ein Krankenhaus und zwei Waisenhäuser, ließ viele in den Bürgerkriegen zerstörte Kirchen wieder aufbauen und sorgte auch für Volksmissionen, die er durch seine früheren Ordensgenossen abhalten ließ. Solminihac starb am 31. December 1659. Im 18. Jahrhundert regte die französische Geistlichkeit wiederholt zu Rom die Eröffnung des Beatificationsprocesses an; doch unterblieb dieselbe infolge des Ausbruches der französischen Revolution. (Vgl. Gallia christ. I, Paris. 1715, 151 sq.; Moroni, Dizion. I, 175 sgg.) [Zeck.]

Solothurn (Salodurum, franz. Soleure), Bischofssitz an der Aare, Hauptstadt des gleichnamigen Schweizerkantons, ist ohne Zweifel ein Ort keltischen Ursprungs. In römischer Zeit bestand hier ein Castrum, in dem Ursus und Victor aus der thebäischen Legion den Martertod erlitten (s. d. Art. Legio thebaica VII, 1624); auch von der heiligen Jungfrau Verena haben sich Spuren erhalten. Nach der Völkerwanderung ließen sich zu Solothurn die Burgundionen nieder; die Königstochter Sedeleuba ließ Reliquien des hl. Victor in die von ihr zu Genf dem Heiligen erbaute Basilika übertragen (s. d. Art. Burgundionen II, 1534). In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts gründete die fränkische Königin Berthrada, Pipins Gemahlin, in Solothurn ein St. Ursusmünster oder -kloster, das im J. 870 bei der Theilung des lotharingischen Reiches urkundlich erwähnt wird (s. Trouillat, Monuments I, Porrentruy 1852, 116). Im 10. Jahrhundert soll Bertha, die Gemahlin des Königs Rudolf von Kleinburgund, durch reiche Vergabungen sich als große Wohlthäterin erwiesen haben; man ehrt sie

deßhalb als zweite Stifterin und führt die Entstehung des Collegiatstiftes auf sie zurück. Die urkundlich beglaubigte Reihe der Stiftspröpste beginnt im 11. Jahrhundert; der bekannteste von ihnen ist Felix Hemmerlin (s. d. Art.). Die Collegiatkirche wurde 1298, dann wieder 1515 neu gebaut und geweiht. Die Franciscanerkirche, 1280 erbaut, 1299 geweiht, brannte 1493 sammt dem Kloster ab. Im J. 1481 war Solothurn besonders durch die Fürsprache des seligen Nicolaus von Flüe (s. d. Art.) in den Bund der Eidgenossen aufgenommen worden. Zur Zeit der Reformation zeigt sich jahrelang das unklare, schwankende und gewaltthätige Gebaren, das jene Sturm- und Drangperiode charakterisirt. Mit wenigen Ausnahmen war das Volk der Neuerung abgeneigt. Daß die katholische Religion erhalten blieb, war hauptsächlich das Verdienst des wackern Schultheiß Nicolaus von Wengen (Wengi). Als am 30. October 1532 die Reformirten einen Gewaltstreich unternommen hatten, um die Barfüßerkirche zu besetzen, und sich um das Zeughaus lagerten, wurden Kanonen gegen sie aufgeführt und ein Schuß abgefeuert. Wengi stellte sich vor die geladene Kanone, mahnte zum Frieden und verhinderte das Blutvergießen; die Reformirten zogen ab. Nur im Gebiete von Bucheggberg hielt Berns Einfluß den neuen Glauben aufrecht. An der Befestigung der katholischen Lehre wirkten seit 1588 die Kapuziner, seit 1646 die Jesuiten, welche zuerst auf 20 Jahre nur provisorisch, 1668 definitiv Aufnahme fanden. Im J. 1676 wurden die Fundamente ihres Collegiums, 1680 der Grundstein der Kirche gelegt. Bei der Aufhebung des Ordens 1773 suchte die Regierung das Collegium zu erhalten; es lehrten daran einzelne Exjesuiten neben anderen Ordensleuten und Weltpriestern als Professoren-Convict bis 1832. Als Vorbilder weiblicher Tugend und Heldinnen christlicher Liebe zu Solothurn verdienen Erwähnung Barbara v. Roll, verehelichte v. Luternau, die Mutter der Armen (1501—1571), und Maria Margar. Gertrud Besenwald-Sury, „die heilige Frau" (1672 bis 1753). Seit Ende der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts hatte der französische Gesandte bei der Eidgenossenschaft im Franciscanerkloster seine beständige Residenz, was der Stadt ein eigenes Gepräge aufdrückte. In den Jahren 1762—1788 führte der Baumeister Pisoni aus Ancona den jetzigen Prachtbau der St. Ursuskirche auf, welcher 1773 die Weihe erhielt.

Der Einfall der Franzosen im J. 1798 zertrümmerte auch in Solothurn die staatliche und kirchliche Ordnung. Die Klöster wurden aufgehoben, 14 silberne Brustbilder aus dem Kirchenschatz als Contribution ausgeliefert und eingestampft. Es dauerte lange, bis die kirchlichen Verhältnisse geordnet waren. Bis dahin hatte die Großstadt am linken Ufer der Aare zum Bisthum Lausanne-Genf (s. d. Art.), die kleine Stadt am rechten Ufer der Aare zum Bisthum Konstanz (s. d. Art.) gehört; am linken Ufer der Aare bildete die Sigger die Grenze zwischen dem oberhalb liegenden Bisthum Lausanne und dem unterhalb liegenden Gebiete des Bisthums Basel. Die aristokratische Regierung, welche 1814 wiederhergestellt wurde, bemühte sich, nach der 1815 vollzogenen Trennung von Konstanz Solothurn zum Bischofssitze zu machen. Dieser Wunsch ging aber erst 1828 in Erfüllung bei der Neubildung des Bisthums Basel (s. d. Art. I, 2083 f.). Solothurn wurde Sitz des Bischofs von Basel; die St. Ursuskirche wurde Cathedrale, blieb aber zugleich Pfarrkirche; das Collegiatstift an derselben wurde Domstift. Die Schicksale des jungen Bisthums bilden eine fortwährende Leidensgeschichte. Die radicale Regierung von Solothurn stand zur Zeit der Freischaarenzüge und des Sonderbundes den katholischen Eidgenossen der Urschweiz feindlich gegenüber (s. d. Artt. Schweiz X, 2097 ff., und Scherer-Boccard, ebd. 1786 ff.). Hier fand sich auch der günstige Boden für die Schweizer Altkatholiken (s. d. Art. I, 652 ff.). Mit Mühe gelang es, die Cathedrale dem katholischen Cultus zu erhalten, nachdem durch Decret des Großen Rathes vom 18. September und Volksabstimmung vom 4. October 1874 die Collegiatstifte Solothurn und Schönenwerd und das Benedictinerkloster Maria-Stein aufgehoben worden waren. Der alte werthvolle St. Ursus-Kirchenschatz wurde getheilt. Die Franciscanerkirche wurde den Altkatholiken eingeräumt, das bischöfliche Palais in ein Studentenpensionat umgewandelt. Leidlichere Verhältnisse schuf die Berner Convention vom 1. September 1884 (s. d. Art. Schweiz X, 2100 ff.). Dem milden, gelehrten und auch bei den Gegnern angesehenen Bischofe Fiala (gest. 1888) gelang es während seiner kurzen Regierung nur theilweise, die Spuren des Culturkampfes auszutilgen. Als sein Nachfolger wurde am 11. Juli 1888 Leonhard Haas von Horw (Kanton Luzern), geb. den 25. October 1833, gewählt. Er ist durch Personalunion Bischof von Basel-Lugano, hat aber im Kanton Tessin keine Jurisdiction gemäß der päpstlichen Erectionsbulle Ad universam vom 7. September 1888; das Tessin untersteht in kirchlicher Beziehung einem Weihbischofe mit dem Titel Administrator Apostolicus Luganensis. Bern hat sich an der Bischofswahl von 1888 nicht betheiligt, aber seit 1886 die betreffende Quote an der Besoldung des Bischofs bezahlt; das Verhältniß ist noch nicht geordnet. Von wichtigen kirchlichen Ereignissen, die Diöcese betreffend, ist namentlich die Diöcesansynode zu erwähnen, welche als die erste nach 300 Jahren vom 14.—16. April 1896 in Luzern stattfand; auf ihr wurden die neuen Diöcesanstatuten verkündet und das römische Rituale eingeführt.

Statistisches. Das Bisthum Basel-Lugano ist das größte der Schweiz und hat nach der officiellen Volkszählung von 1888 (wobei die Altkatholiken nicht ausgeschieden wurden) 560893 Katholiken.

Die Stadt Solothurn zählte 8317 Einwohner: 5612 Katholiken, 2583 Protestanten, 88 Israeliten und 34 Andersgläubige. Klöster hat die Stadt noch 4; die Kapuziner wirken daselbst seit 1588; ein Kloster wurde 1593 gebaut, das jetzige 1664; das Franciscaner-Frauenkloster zu St. Joseph ist im J. 1644 gebaut; das Frauenkloster Nominis Jesu vom dritten Orden des hl. Franciscus ist 1421 entstanden, es unterhält eine Mädchenprimarschule; das Salesianer-Frauenkloster zur Visitation ist gestiftet im J. 1645 und besitzt ein Mädcheninstitut. Andere Schwestern besorgen die Krankenpflege im Bürgerspital seit 1788, Kreuzschwestern (Theodosianerinnen) leiten eine Arbeitsschule. Das Franciscanerkloster war 1858 auf einen einzigen Pater zusammengeschmolzen und wurde zu einem Priesterseminar bestimmt; der letzte Franciscaner starb 1873. Den Protestanten wurde 1835 die Stephanskapelle, angeblich die älteste der Stadt, eingeräumt. In den sechziger Jahren wurde auf dem Terrain der abgebrochenen Schanzen in neugotischem Baustile die reformirte Kirche gebaut. (Vgl. F. Haffner, Der klein Solothurner allgemeine Schau-Platz historischer Geist- auch Weltlicher vornembsten Geschichten und Händlen, welche sich von Anfang der Welt biß auff gegenwärtige Zeit in Helvetien, Teutschland, Franckreich, Italien, Spanien, Engelland, auch andern Orthen zugetragen, Solothurn 1666; J. W. Gotthardus, Catholisches, Solothurnisches Ehren-Preyß, Solothurn 1700; Solothurner Wochenblatt, herausgeg. von Fr. J. Gaßmann, Soloth. 1788—1794; Dass., herausgeg. von Freunden der vaterländischen Geschichte, Soloth. 1810—1834; U. P. Strohmeier, Der Kanton Solothurn historisch, geographisch, statistisch geschildert [Gemälde der Schweiz X], St. Gallen 1836; Urkunden zur Geschichte des reorganisirten Bisthums Basel, Aarau 1847; K. Arnold, Leben und Wirken des hochw. Joseph Anton Salzmann, Bischof von Basel, Solothurn 1854; U. Winistörfer, Die Kathedrale zu Solothurn. Mit Ansicht und Plan, Soloth. 1856; A. Schmid, Die Kirchensätze, die Stifts- und Pfarrgeistlichkeit des Cantons Solothurn, Soloth. 1857; Derf., Solothurns Glaubenswirren, oder Fr. Hemmann, reformirter Pfarrer, zurechtgewiesen, Soloth. 1863; Die erste Bischofswahl zu Solothurn im Jahre 1828, Luzern 1863; K. Attenhofer, Die rechtliche Stellung der katholischen Kirche gegenüber der Staatsgewalt in der Diöcese Basel, Luzern 1867; J. Amiet, Die Staatsherrschaft über die Kirche in der Diöcese Basel und die Freiheiten und Rechte der Eidgenossen in Kirchensachen, Soloth. 1873; Derf., Die Politik und Rechtsanschauung des schweizerischen Bundesrathes in den staatlich-kirchlichen Fragen der Diöcese Basel, Solothurn 1874; Derf., Das St. Ursus-Pfarrstift der Stadt Solothurn seit seiner Gründung bis zur staatlichen Aufhebung 1874. Mit 3 Supplementen, Soloth. 1870—1879; Derf., Solothurn im Bunde der Eidgenossen. Urkundliche Darstellung auf den 400jährigen Erinnerungstag, den 22. December 1481, 2. Aufl., Soloth. 1881; Solothurnische Fehlbarkeit über Römische Unfehlbarkeit vom Eremiten im Hinterland, Luzern 1871; Die Verfolgung der katholischen Kirche im Bisthum Basel, Soloth. 1872; F. Fiala, Das Franciscanerkloster und der letzte Franciscaner in Solothurn, Soloth. 1873; Derf., Geschichtliches über die Schulen von Solothurn, Soloth. 1875—1881; Vautrey, Histoire des évêques de Bâle, 2 vols., Einsied. 1884 à 1886; Schmidlin, Friedr. Fiala, Bischof von Basel, Soloth. 1890; Fr. Fleiner, Staat und Bischofswahl im Bisthum Basel, Leipzig 1897.) [Gabr. Meier O. S. B.]

Somasker (nach dem officiellen, von Pius V. gegebenen Titel Clerici regulares S. Majoli Papiae congregationis Somaschae), eine Genossenschaft von Regularclerikern, welche zur Zeit der katholischen Gegenreformation entstand und der Kirche große Dienste leistete. Ihr Gründer ist der hl. Hieronymus Aemiliani (volksthümliche Form: Miani, die bis heute auch in der Literatur gebräuchlich ist), der Sprößling einer venetianischen Senatorenfamilie (geb. 1481). In seinen Jünglingsjahren widmete er sich dem Kriegsdienste; 1508 vertheidigte er im Kriege gegen die Liga von Cambrai das feste Städtchen Castelnuovo, gerieth bei dessen Erstürmung in Gefangenschaft, wurde daraus auf wunderbare Weise befreit und fing nun, ohne seiner weltlichen Stellung zu entsagen (er wurde wegen seiner Verdienste im Krieg zum Podestà von Castelnuovo ernannt), ein frommes, guten Werken gewidmetes Leben an. Später ging er nach Venedig, empfing dort 1518 die Priesterweihe und widmete sich nun vorzugsweise der Pflege der Kranken und Verwahrlosten. Im schrecklichen Hungerjahr 1528 that er überaus viel Gutes; bald sammelte sich außer Laien auch eine kleine Schaar seeleneifriger Priester um ihn und bildete eine fromme Genossenschaft, welche, unterstützt von mehreren Städten und dem Herzog Franz Sforza von Mailand, in Venetien und der Lombardei ihre Wirksamkeit entfaltete. Sie konnte Waisenhäuser und Collegien errichten in Venedig, Verona, Brescia, Bergamo, Como und Mailand. Zum Mutterhaus wurde das einsam (zwischen Mailand und Bergamo) gelegene Somasco ausersehen. Hier starb Hieronymus am 8. Februar 1537; im J. 1767 ward er von Clemens XIII. canonisirt. Nach dem Tode des Stifters wollten seine Mitarbeiter sich wieder trennen, und nur mit vieler Mühe hielt des Verstorbenen Schüler Angelo Marco Gambarana sie zurück; er festigte den Verein und erwirkte 1540 von Paul III. die Bestätigung. Nachdem die Genossenschaft durch Caraffa (s. d. Art. Paul IV.) auf kurze Zeit (1546—1555) mit den Theatinern (s. d. Art.) vereinigt worden war, nahm Pius V. 1568 sie in die Zahl der religiösen Orden nach

der Regel des hl. Augustinus auf; im folgenden Jahre legten die ersten sechs Somasker die gewöhnlichen drei Ordensgelübde und als weiteres das der Stabilität ab. Sehr günstig erwies sich dem Orden der hl. Karl Borromäus, der ihm auch Kirche und Colleg zum hl. Majolus in Pavia geschenkt und so Veranlassung zu dem oben erwähnten Namen der Genossenschaft gegeben hatte. Im J. 1626 bestätigte Urban VIII. die Statuten, welche der Generalprocurator des Ordens Palinus gesammelt hatte. Zweck der Genossenschaft ist Pflege der Waisen und Erziehung der Jugend in Seminarien, öffentlichen Gymnasien und Adelscollegien; aus diesem Grunde wollte die Gesellschaft später ihre Häuser wo möglich in großen Städten haben. Die Organisation ist die gewöhnliche moderne: der General und alle Beamten werden auf drei Jahre von dem nach gleicher Frist versammelten Generalcapitel gewählt. Außer den Clerikern und Laienbrüdern nimmt man auch sogen. Aggregati in die Genossenschaft auf, Laien und Priester, die sich durch ein Handgelübde vor den Obern zum Dienste des Hauses verpflichteten. Im J. 1616 waren die französischen Doctrinarier (s. d. Art. III, 1874 f.) als eigene Provinz der Genossenschaft angeschlossen worden; Innocenz X. jedoch löste diesen Verband wieder (1647). Der folgende Papst, Alexander VII., theilte den Orden, der sich inzwischen bedeutend ausgebreitet hatte, in drei Provinzen, eine lombardische, eine venetianische und eine römische. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat sich jedoch infolge der Einwirkungen der französischen Revolution auf Italien und später infolge der piemontesischen Kirchenpolitik die Zahl der Klöster sehr vermindert. Im J. 1862 hatte die Gesellschaft 19 Häuser, jetzt noch 10 (wonach Heimbucher [s. u.] zu verbessern ist); zwei liegen in Rom, das Waisenhaus S. Maria in Aquino und das Blindeninstitut S. Alessio auf dem Aventin. (Vgl. Acta SS. Boll. Febr. II, 217 sqq.; Holsten-Brockie, Cod. Regul. III, 199 sqq.; Helyot-Badiche, Dict. des ord. relig. III, 567 ss.; Vita di S. Girolamo Miani, 3. ed., Roma 1867; Hubert, Der hl. Hieronymus Aemiliani, Mainz 1895 [Lebensbilder katholischer Erzieher IV]; Heimbucher, Die Orden und Congregationen der kath. Kirche II, Paderborn 1897, 259 ff.) [Ambr. Kienle O. S. B.]

Somer (שֹׁמֵר), s. Samaria.

Somnambulismus (Somnolismus), in neuester Zeit meist Hypnotismus genannt, bezeichnet die Erscheinungen und Ursachen, die Untersuchungen und Erklärungen des sog. somnambulen oder hypnotischen Zustandes, öfters auch diesen merkwürdigen schlafähnlichen Zustand allein; der letztere heißt Auto(Idio-)somnambulismus, Autohypnose, wenn er sich von selbst, d. h. ohne die Einwirkung eines Magnetiseurs (Magnetopathen) oder Hypnotiseurs einstellt. I. Geschichte und Verbreitung des Somnambulismus. Die Geschichte aller Zeiten und Völker weiß von seltsamen Schlafzuständen zu berichten, die entweder von selbst eintreten oder bald zu Heilzwecken, bald in zauberischer Absicht künstlich hervorgerufen wurden. In Aegypten und Griechenland pflegte man die Kranken in den Tempel eines Heilgottes zu bringen, wo sie eingeschläfert wurden und im Traume Offenbarungen über den Sitz und die Heilung des Uebels empfingen. Die Priester legten die Träume aus, und wenn solche ausblieben, legten sie eigene Träume unter. Nahe verwandt mit dem Somnambulismus sind die Verzückungen der heidnischen Zauberer, der Goëten, Theurgen und Orakeldiener des Alterthums wie der Schamanen oder Medicinmänner unter den Naturvölkern. Schon Plautus hat die „magnetischen Striche" gekannt, und die ägyptischen wie die indischen Zauberer waren bereits mit dem Verfahren vertraut, das Braid 1841 so erfolgreich eingeführt hat. Die Priester der Viti-Insulaner schauen eine Zeitlang ruhig und schweigsam auf einen Schmuck aus Delphinzähnen, um in somnambule Verzückung zu gerathen und dann mit den Geistern in Verbindung zu treten. Aehnliche Mittel mit gleicher Wirkung sind auf Tahiti, Hawaii und anderen Inselgruppen des Stillen Oceans, deßgleichen bei mehreren Indianerstämmen, bei einigen Negervölkern und australischen Horden im Gebrauche. Das merkwürdige Gebaren der in die Mysterien Eingeweihten, der Hesychasten (s. d. Art.) oder „Nabelschauer", der Schwarmgeister und „Erleuchteten", trug ebenfalls einen theilweise somnambulen Charakter an sich. Der von selbst entstehende Somnambulismus hat Manche in den Verdacht der Teufelsbesessenheit, Andere in den Ruf außergewöhnlich begnadeter Seelen gebracht. Ungezählte Opfer der Hexenverfolgung sind ebenso unter die Somnambulen zu rechnen wie die „intuitiven" Medien des neuen Geisterspukes und die hysterischen Seherinnen und Wahrsagerinnen.

Der Somnambulismus begann eine große Rolle zu spielen, nachdem der Arzt Franz Anton Mesmer (1734—1815), durch ältere Schriften angeregt, auf den thierischen, d. i. in den Lebewesen vorhandenen Magnetismus ein neues Heilverfahren gegründet hatte. Chastenet de Puységur „entdeckte" im J. 1784 den magnetischen Somnambulismus und erklärte ihn als einen magischen Zustand, dessen Entstehung er nicht wie Mesmer auf ein magnetisches Fluidum, sondern auf die Willenskraft des Magnetiseurs zurückführte. Rasch lebte sich in das Bewußtsein der Leichtgläubigen die Vorstellung ein, die Versuchsperson werde von einem fremden Willen vollkommen beherrscht. Seitdem wurde der Somnambulismus ein sehr ergiebiges Arbeitsfeld für Marktschreier, Gaukler und Wundersüchtige. Liebhaber des Geldes verbündeten sich mit schlauen Köpfen, die sich auf die Kunst verstanden, somnambule Erscheinungen nach Belieben herbeizuführen oder zu heucheln. An den heißen Kämpfen, welche unter den zunächst inter-

ersten Medicinern ausbrachen, betheiligten sich auch Philosophen und Theologen in nicht geringer Anzahl. Schon vor einem Vierteljahrhundert bezifferte sich die Literatur über diesen vielumstrittenen Gegenstand auf 10000 Druckschriften (vgl. Max. Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur I, 2. Aufl., Leipz. u. Heidelberg 1872, 161); von 1880—1890 ist sie um rund 1100 Nummern (vgl. Max Dessoir, Bibliographie des modernen Hypnotismus, Berlin 1888; Derſ., Erster Nachtrag zur Bibliographie ꝛc., ebd. 1890) und seitdem bis heute abermals bedeutend gewachsen. Die praktische wie die theoretische Behandlung des magnetischen Somnambulismus wurde durch den englischen Arzt James Braid (gest. 1860) in andere Bahnen gelenkt. Dieser machte nämlich an Kranken, die er veranlaßte, einen kleinen leuchtenden Gegenstand etwas über der gewöhnlichen Sehrichtung mit größter Ruhe und Aufmerksamkeit anzustarren, die überraschende Wahrnehmung, daß sie in einen Zustand fielen, der dem somnambulen durchaus glich. Mit einem gewöhnlichen Kofferschlüssel erzielte er dieselben Erfolge, wie die Magnetiseure mit ihrem Fluidum oder ihrem Willenseinflusse. Der Eintritt des Schlafes war offenbar die Folge einer entschiedenen Ankündigung, die seitens der Versuchsperson als unwiderstehlicher Schlaftrieb empfunden wurde. In einer Person von hinreichender Erregbarkeit die feste Erwartung des Schlafes erwecken, heißt ihn zur bestimmten Zeit herbeiführen. Dieses künstliche Einschläfern nannte man Hypnotisiren. Infolge des Hypnotismus rückte an die Stelle der magischen Kraft des Magnetiseurs die Kraft der Imagination des Hypnotisirten, und die Einwirkung eines fremden Geistes erwies sich als Einbildung des eigenen Geistes. Damit hörte das so oft angestaunte „Magnetisiren in die Ferne" auf, ein Geheimniß zu sein. (Vgl. J. Braid, Neurypnology, London and Edinb. 1843; Derſ., Hypnotismus. Ausgew. Schriften, herausgeg. von W. Preyer, Berlin 1882.) Eine Zeitlang wurde der Braidismus ebenso verlacht, wie vordem der Mesmerismus verspottet worden war. Allmälig aber fing man in England und Frankreich an, ihn einer wissenschaftlichen Untersuchung zu würdigen. Großes Aufsehen erregten in den siebenziger Jahren die hypnotischen Versuche Richets und Charcots in Paris; Czermak in Prag hatte solche mit Erfolg an Thieren angestellt. Die deutschen Forscher aus ihrer vornehmen Zurückhaltung herausgelockt zu haben, ist hauptsächlich das Verdienst des dänischen Magnetiseurs Karl Hansen, der 1879 in allen Hauptstädten Deutschlands, wo ihm Hindernisse nicht bereitet wurden, mesmerische Vorstellungen gab. Er versetzte die Versuchspersonen in Schlaffheit und Starre, so daß er sie wie eine Wachsfigur oder wie ein Stück Holz behandeln konnte, und verführte sie dann zu den möglichsten Sinnestäuschungen. Den Professoren Berger, Grützner, Heidenhain, Preyer, Rühlmann, Weinhold u. A. gelang es, die Hansen'schen Leistungen noch zu überbieten. Es ergab sich, daß gleichförmig wiederholte Sinnesreizungen, z. B. längeres Anstarren eines glänzenden Gegenstandes, leise Tasteindrücke infolge sanfter Streichbewegungen über die Haut, gleichmäßige Schallreize, wie das Ticktack der Uhr, den Eintritt der Hypnose begünstigen oder veranlassen. Da dieser aber nicht erfolgt, wenn die Aufmerksamkeit der Versuchsperson anderweitig in Anspruch genommen ist, so muß die Mitwirkung seelischer Kräfte zugegeben und vielleicht als die Hauptursache angesehen werden. Bei besonders veranlagten Personen soll die lebhafte Vorstellung vom Herannahen der Hypnose im Stande sein, sie hervorzurufen: ein Beweis für die Macht der Seele über den Körper. — Zur Zeit sind drei Hauptarten künstlicher Einschläferung im Gebrauche. Die Heilmagnetiseure, die sich in Deutschland seit 1888 Magnetopathen nennen, befolgen das Beispiel Mesmers. Sie preisen den Lebensmagnetismus, für dessen Dasein und Wirksamkeit neuerdings Professor v. Nußbaum in München eingetreten ist, nicht bloß als die vorzüglichste Heilkraft, sondern auch als das einzige Mittel, jene hellsehenden Somnambulen und geistersehenden Medien heranzubilden, die von jeher den Stolz der Magnetiseure ausmachten. Sie führen bittere Klage darüber, daß die Hypnose öfters mit dem Namen und Ansehen des magnetischen Schlafes geschmückt wird. Die Schule von Nancy, vertreten durch Bernheim, Beaunis, Liébeault und Liégeois, denen sich Forel, Moll, Dessoir und viele Andere angeschlossen haben, spottet über das magnetische Fluidum und spricht überhaupt allen Einwirkungen, die von Außen her auf die Nervenenden ausgeübt werden, die einschläfernde Kraft gänzlich ab. Sie erwartet vielmehr den Eintritt der Hypnose einzig und allein von der Suggestion, d. i. von der eingegebenen Vorstellung, daß er wirklich erfolgen werde, und bezeichnet daher den hypnotischen Zustand als suggerirten Schlaf oder als eine durch Suggestion gesteigerte Suggestibilität. Nur dem natürlichen, nicht dem künstlichen Somnambulismus will sie eine Sonderstellung zuerkennen. Die Schule Charcots oder der Salpêtrière in Paris beobachtet bei der Einschläferung gern das Braid'sche Verfahren, bedient sich aber auch des Lebensmagnetismus und anderer Mittel. Sie sieht im somnambulen Zustande den Höhepunkt der Hypnose und bringt diese in Verbindung mit der Hysterie, wohingegen die Gelehrten von Nancy behaupten, daß mindestens 80 Procent der Menschen hypnotisirbar seien.

II. Erscheinungen des Somnambulismus. Mehr Aufsehen noch als die Heilungen, über die sehr unglaubwürdige Erzählungen verbreitet sind, erregten gewisse Vorkommnisse des Seelenlebens bei den Somnambulen. Um dieselben zu gruppiren, hat man verschiedene Arten oder Grade des somnambulen oder hypnotischen Zustandes unter-

schieden; jedoch lassen sich scharfe Grenzen zwischen ihnen nicht ziehen. Während der ersten Hälfte des laufenden Jahrhunderts pflegte man nach dem Vorgange v. Eschenmayers (Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiol. und psychol. Gründen zu erklären, Stuttgart u. Tübingen 1816; Derf., Mysterien des innern Lebens, Tübingen 1830) drei Entwicklungsformen anzunehmen: den Tiefschlaf, den Wachschlaf oder das Schlafwachen und den Hoch- oder Wonneschlaf. Bei allen Somnambulen liegt die Reizschwelle ungewöhnlich hoch, so daß selbst starke Sinnenreize, sogar die schmerzlichsten Eindrücke von Außen keine Empfindung auslösen. Außerdem kommen bereits auf der untersten Stufe Lähmungen und eine große Empfänglichkeit für Einflüsterungen (Suggestionen) zum Vorschein. Die Wachschlafenden aber sollen im Stande sein, aus einem geschlossenen Buche, das ihnen auf den Magen oder den Rücken gelegt wird, zu lesen, mit den Finger- und Fußspitzen zu sehen, mit den Augen zu hören u. dgl. Außer diesen Leistungen, die mit dem Gesetze der specifischen Sinnesenergie nicht vereinbar sind, wurde und wird ihnen ein erstaunliches Hell- und Fernsehen (clairvoyance), ein untrügliches Vor- und Rückschauen (second und retrospective sight) zugeschrieben. Sie sehen klar die inneren Zustände und Vorgänge ihres Körpers, den Sitz, die Ursache und die Heilmittel ihrer Krankheiten; manche von ihnen besitzen eine solche Erkenntniß auch bezüglich anderer, selbst entfernter Personen. Sie lösen die schwierigsten Aufgaben und erklären Dinge, die ihnen bis dahin nicht einmal dem Namen nach bekannt waren. Im sogen. Hochschlafe endlich treiben die abenteuerlichsten Hallucinationen ihr buntes und neckisches Spiel. Die Somnambulen dieser Stufe erheben sich in das Reich der Geister und pflegen einen innigen Verkehr mit den Seelen Verstorbener. Durch einen unsichtbaren „Führer" (spiritus familiaris), der seine Anwesenheit durch allerlei Spukerscheinungen bezeugt, werden sie in die Geheimnisse des Jenseits eingeweiht. Unter seiner Leitung machen sie Reisen in fremde Erdtheile, sogar zu den Gestirnen. Eine der bekanntesten solcher Somnambulen ist die „Seherin von Prevorst" in Würtemberg (Frau Hauffe, 1801 bis 1829). Sie besaß von Kindheit an ein sehr lebhaftes Ahnungsvermögen, große Nervenreizbarkeit und Neigung zum Geheimnißvollen. Alsbald nach ihrer Verheiratung fiel sie in ein schweres Fieber und unterhielt in ihren Hallucinationen einen regen Verkehr mit der Geisterwelt. Auf ihren eigenen Wunsch wurde sie magnetisirt und später dem vielgenannten Oberamtsarzte Justinus Kerner in Weinsberg zur Behandlung übergeben. Ihre Gesichte und Offenbarungen entsprachen den Anschauungen, in denen sie aufgewachsen war (vgl. J. Kerner, Die Seherin von Prevorst, 5. Aufl., Stuttgart 1878). Diese Gattung von Somnambulen liefert die spiritistischen Medien ersten Ranges, und die Hysterie sorgt dafür, daß sie nicht ausstirbt. Fernwirkung und Fernempfindung (Telepathie), übersinnliche oder unmittelbare Gedanken- und Willensübertragung (suggestion mentale) sind heutzutage beliebte Benennungen des Hell- und Fernsehens, jedoch nicht in allen Fällen zutreffend.

Leicht und wie von selbst drängt sich die Vermuthung auf, daß entweder an den Erscheinungen des geschilderten Somnambulismus oder an ihren Beobachtern und Zeugen nicht Alles in Richtigkeit sei. Am meisten verdächtig sind die Medien, die den Somnambulismus als Gewerbe oder als Sport betreiben. Die zahlreichen Entlarvungen mahnen zur äußersten Vorsicht und Schwergläubigkeit. Dieselbe ist auch Autosomnambulen gegenüber durchaus geboten; denn die Neigung zu Einbildungen und Hallucinationen, sowie die Sucht, mittels Täuschung Aufmerksamkeit und Theilnahme zu wecken, sind bekannte Begleitserscheinungen hochgradiger Hysterie. Andererseits wäre eine grundsätzliche Verneinung der Thatsachenfrage ein Anzeichen unwissenschaftlicher Engherzigkeit, die das Unerklärbare mit dem Unmöglichen verwechselt und sich möglichst bequem an dem bemüthigenden Geständnisse vorbeidrücken will, daß sie mit ihrem Wissen zu Ende sei. Die Annahme, daß die lange Reihe einwandfreier Zeugen, zu denen auch geistläugnende Forscher zählen, dem Betruge oder der Selbsttäuschung zum Opfer gefallen sei, fordert nicht minder den Zweifel heraus, als die merkwürdigen Vorgänge, für deren Thatsächlichkeit jene ihren Namen und Ruf einsetzen. Eine Menge derartiger Begebenheiten aus der neuesten Zeit sind mitgetheilt von Gurney, Myers and Podmore, Phantasms of the living, London 1886; ferner in zahlreichen Zeitschriften, z. B. der „Sphinx" (Gera), den „Psychischen Studien" (Leipzig), der Revue de l'Hypnotisme (Paris) und den Proceedings of the Society for Psychical Research (London).

In der Bestimmung und Benennung der Haupterscheinungsformen des künstlich erzeugten Schlafzustandes weichen die neueren Gelehrten von den älteren, aber auch unter einander ab. Charcot unterscheidet drei Stufen desselben: Lethargie (Schlafsucht), Katalepsie (Starre) und Somnambulismus (hysterischen Tiefschlaf). Sein Gegner Bernheim nimmt viele an, die dessen Schüler Ford wieder auf drei einschränkt: Somnolenz (Schläfrigkeit), Hypotaxie oder Charme (leichter Schlaf) und Somnambulismus (Tiefschlaf mit Erinnerungslosigkeit und mit Suggestionswirkungen nach dem Erwachen). Die Hypnotiseure der Gegenwart messen den Grad der Hypnose am Erfolge der Suggestion, in der sie das Zaubermittel verehren, nicht bloß den Körper, sondern auch den Geist der Versuchsperson fast vollkommen beherrschen zu können. Wer sich auf die Eingebungskunst versteht, dem gehorchen die körperlichen Glieder und Sinne, so daß er nach Belieben Bewegungen und

Lähmungen, sinnliche Wahrnehmungen und Empfindungen herbeiführt und aufhebt, auch die seltsamsten Sinnestäuschungen veranlaßt. Das Erstaunen des Zuschauers wächst, wenn der Hypnotiseur das Gefühl des Hungers oder der Sättigung, Verdauung und Verdauungsstörungen, Erröthen und Erblassen, Lachen und Weinen, Ausschlag und Blutungen, Wundmale und Geschwüre wie durch Zauberkraft bewirkt oder beseitigt; es erreicht den Höhepunkt, wenn er in gleicher Weise alle Triebe und Neigungen, ferner Gedächtniß und Bewußtsein, Verstand, Willen und Gemüth seiner Macht unterwirft und überdies der Seele befiehlt, daß sie ihm auch während des Wachzustandes unterthänig bleibe und die in der Hypnose empfangenen Eingebungen zur bestimmten Zeit und am festgesetzten Orte vorschriftsgemäß ausführe, sich hierbei aber so verhalte, als ob sie nicht fremder Einflüsterung, sondern eigener Entschließung folge. Liébeault, Bernheim, Liégeois u. A. behaupten, mit derartigen „Termineingebungen" (suggestion à échéance) noch nach Jahresfrist Erfolge erzielt zu haben. Sie räumen auch bereitwillig die Möglichkeit ein, mittels dieses Verfahrens den Hypnotisirten zu verbrecherischen Handlungen jeder Art gefahrlos verführen zu können; nachdem man ihm den schlechten Vorsatz eingeredet hat, bringt man ihm die Vorstellung bei, der Entschluß sei nicht von Außen her eingeflößt, sondern aus freier Wahl hervorgegangen; durch eine weitere Eingebung löscht man in ihm die Erinnerung an die Einschläferung aus und kündigt ihm mit Entschiedenheit an, er werde auf Verlangen beschwören, daß er niemals eingeschläfert worden sei und keinen Hypnotiseur kenne. Alle diese hypnotischen und posthypnotischen Erscheinungen sollen sich bei günstig gestimmten Menschen auch im Wachzustande hervorrufen lassen. Gegen diese Allgewalt der hypnotischen Suggestion, die den Verstand in Wahnsinn stürzt, das Selbstbewußtsein stört und fälscht und den Willen in Fesseln schlägt, gibt es nach der Ansicht ihrer schwärmerischen Vertheidiger nur ein einziges Schutzmittel, nämlich die unbewußte oder bewußte Autosuggestion. Fast scheint es, daß die Ueberflieger von Nancy anhaltend in solcher Selbsteingebung befangen sind, da sie allen Ernstes alles menschliche Denken, Wollen und Handeln auf Suggestion zurückführen, Instinct und Gewohnheit, Kunstsinn, Glauben und Gewissen als Wirkungen der Autosuggestion deuten und von einer nahen Zukunft träumen, wo der Suggestionslehre nicht bloß im Heilverfahren und in der Heilkunde, sondern auch auf anderen Gebieten des menschlichen Lebens und Wissens, namentlich in der Erziehung und Rechtsprechung, in der Seelenwissenschaft und Culturgeschichtschreibung, die Rolle einer Erleuchterin und Leiterin zufallen werde. (Vgl. Bernheim, Die Suggestion und ihre Heilwirkung. Autoris. deutsche Ausgabe von Sigm. Freud, Leipzig und Wien 1888; Le même, Hypnotisme, Suggestion, Psychothérapie, Paris 1891; Liégeois, De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale, Paris 1888; Liébeault, Le sommeil provoqué et les états analogues, Paris 1889; Alb. Moll, Der Hypnotismus, 2. Aufl., Berlin 1890; W. Preyer, Der Hypnotismus, Leipzig 1890; W. Wundt, Hypnotismus und Suggestion, Leipzig 1892; Finlay, Der Hypnotismus, Aachen 1892; Aug. Forel, Der Hypnotismus, 3. Aufl., Stuttg. 1895.) Es ist anzuerkennen, daß gegen diese Uebertreibungen, durch die sich weite Kreise beunruhigen ließen, auch französische Stimmen sich erhoben haben (vgl. z. B. Gilles de la Tourette, Der Hypnotismus und die verwandten Zustände vom Standpunkte der gerichtlichen Medicin. Autoris. deutsche Uebersetzung, Hamburg 1889). Von den Vertheidigern der Termineingebungen hört man nicht, daß sie selbst solchen zugänglich seien. Ueber die Möglichkeit von Suggestionswirkungen vorbezeichneter Art stimmen die ärztlichen Auctoritäten Deutschlands nicht überein. Von den Universitätsprofessoren Grashey (München), Fuchs (Bonn), Hirt (Breslau), Preyer (Berlin) und dem Arzte Freiherrn v. Schrenck-Notzing (München), die als Sachverständige im Prozesse gegen den Schwindler Czynski (1894) ihr Urtheil über Suggestionswirkungen abzugeben hatten, bezweifelte Fuchs auf Grund seiner Erfahrungen die Möglichkeit, Menschen durch die Kunstgriffe der Hypnose dahin zu bringen, daß sie widerstandslos, ohne irgendwelche Hemmungsvorstellungen entwickeln zu können, den ihnen ertheilten Befehlen Folge leisten müßten. Die anderen Gutachter bekannten sich zu der entgegengesetzten Auffassung, ohne daß jedoch Hirt, Preyer und v. Schrenck-Notzing in dem speciellen Falle hypnotische Beeinflussung annahmen (vgl. Der Prozeß Czynski, Stuttgart 1895). In Wirklichkeit haben sich aber die posthypnotischen Erscheinungen bei genauer Nachprüfung größtentheils entweder als Zufälligkeiten oder als Gefälligkeiten gegen den Hypnotiseur herausgestellt; diejenigen darunter, welche einen mehr oder weniger begründeten Anspruch auf Thatsächlichkeit besitzen, weisen auf krankhafte Zustände zurück. Daß geistig Minderwerthige für Einflüsterungen jeder Art leicht empfänglich sind, ist bekannt, und daß durch eine längere hypnotische Dressur solche Minderwerthige gezüchtet werden, ist nicht zu bezweifeln. Bringt man ferner von den Berichten über Verursachung und Heilung von Krankheiten durch Suggestion in Abzug, was französische Leichtgläubigkeit hinzugethan, so erhält man einen magern Rest. Beglaubigte Fälle von Entstehung oder Beseitigung von Krebs, Knochenfraß, Gelenkschwamm u. dgl. durch Suggestion liegen nicht vor.

III. Erklärungsversuche des Somnambulismus. Nicht sowohl die Entstehung als vielmehr gewisse Erscheinungen des Somnambulismus, insbesondere die anscheinend unmittelbaren oder übersinnlichen Fernwirkungen und Fernwahr-

nehmungen, welch letztere nicht mit dem sogen. Gedankenlesen zu verwechseln sind, verursachen Kopfzerbrechen. 1. Eine große Reihe angesehener Forscher hat den gordischen Knoten zerhauen, anstatt ihn zu lösen, indem sie die Geisterwelt hereinzog und so jede wissenschaftliche Erörterung abschnitt. Der allseitig erwogene Charakter der in Rede stehenden Vorgänge widerstreitet einer solchen Annahme. Könnte die bloße Unerklärbarkeit eines Vorganges dazu nöthigen oder berechtigen, ihn auf außernatürliche Ursachen zurückzuführen, so dürfte man auch in alltäglichen Geschehnissen, die einer befriedigenden Erklärung harren, z. B. in merkwürdigen Erscheinungen des Traumlebens und in dem manchmal räthselhaften Eintreten von Zu- und Abneigung, den Finger eines Geistwesens wittern und namentlich aus Ahnungen, Vorgefühlen und Vorgesichten Eingebungen der Unsichtbaren herauslesen. A. Clemens (Das Ferngefühl nach Zeit und Raum, Frankfurt 1857, 37 f.) theilt einen Brief mit, in welchem ein damals noch lebender Arzt und akademischer Lehrer von Ruf bezeugt, von Jugend auf am „zweiten Gesicht", d. i. an unwillkürlicher Versetzung seines Bewußtseins in räumlich ferne oder zeitlich künftige Begebenheiten, gelitten zu haben. Der Zusammenhang mit natürlichen Ursachen ist nicht schon darum unterbrochen, weil er nicht streng zu erweisen ist. Er ist als vorhanden anzusehen, wo die vielgestaltige Hysterie oder eine andere Störung des seelischen Gleichgewichtes und infolge dessen eine einseitige Steigerung natürlicher Kräfte sich bemerkbar macht. Die Aehnlichkeit des natürlichen wie des künstlichen Somnambulismus mit einem erhöhten Traumleben und mit der Hysterie kann nicht bestritten werden. Die Wissenschaft der Neuzeit hat mehrere Nachtseiten des menschlichen Seelenlebens für immer dem Geisterglauben entrissen, obwohl es ihr noch nicht gelungen ist und wahrscheinlich auch nicht gelingen wird, sie vollkommen aufzuhellen. — 2. Um der Annahme unmittelbarer Fernwirkungen und Fernwahrnehmungen auszuweichen, haben manche den Somnambulen ein besonderes, noch unerforschtes Fluidum, ein geheimes Sensorium, einen „sechsten" Sinn beigelegt. Diese Ansicht, die uns bereits bei den alten Kabbalisten begegnet, war namentlich im 17. und im 18. Jahrhundert sehr beliebt. Auch Mesmer, der sich als Entdecker des „magnetischen Fluidums" feiern ließ, hat ohne Zweifel die Lehre des schottischen Arztes William Maxwell vom „psychischen Fluidum" stillschweigend als Staffel des eigenen Ruhmes benutzt. Ueber das Wesen, den Sitz und die Wirkungsweise dieses Fluidums herrscht große Unklarheit und Meinungsverschiedenheit, wie schon die Vielheit seiner Benennungen („magnetisches Fluidum" oder „Lebensmagnetismus", „elektrisches Fluidum" oder „Elektrodynamismus", „Nervenfluidum" oder „Nervenaura", „Nervenäther", „Nervengeist", „Akasa-Fluidum", „Od", „vitale Kraft", „Psychode" u. s. w.) anzeigt. Der gemeinsame Grundgedanke ist der, daß die Seele mittels einer in den Nerven und Muskeln vorhandenen Kraft über ihren Körper hinaus auf andere Körper einwirken und hinwieder von ihnen beeinflußt werden könne. Es ist aber überflüssig, eine neue Sinneskraft einzuführen, da die Erscheinungen, zu deren Erklärung sie verwendet werden könnte, sich aus den bekannten Kräften ableiten lassen. So wird an hysterischen und somnambulen Personen ein ungemein scharfes Gefühl (Hyperästhesie) für Wirkungen entfernter Stoffe, wie Steine, Metalle, Pflanzen, Blut, beobachtet; auch die Kunst des Metall- und Wasserfindens beruht offenbar auf einer hochgradigen nervenelektrischen Empfindsamkeit. Die Frage ist also die, ob die Seele unter gewissen, noch nicht näher ermittelten Bedingungen ihre nervenelektrischen Fühler über das Gehäuse ihres Körpers hinausstrecken könne. Von angesehenen Physikern der Neuzeit, z. B. Wilh. Weber, G. Theod. Fechner, Friedr. Zöllner, wird, wie einst von den Scotisten, die Möglichkeit einer unmittelbaren Fernwirkung behauptet; die Mehrzahl der Physiker aber, z. B. Secchi, Thomson, Tyndall, v. Helmholtz, du Bois-Reymond, hält mit Newton an dem alten Satze fest, daß der Körper nur dort wirkt, wo er sich befindet. Obschon zugegeben wird, daß alle körperlichen Kräfte irgendwie über die Stoffe oder Atome, an die sie gebunden sind, hinausreichen, so muß doch zwischen den Körpern, die in die Ferne aufeinander wirken, ein Leiter vorhanden sein, der ihre Kraftäußerungen fortpflanzt. Die meisten Physiker weisen dem Aether diese Vermittlungsrolle zu. Was aber manche Beziehungen lebender Wesen zu einander betrifft, so sind hervorragende Forscher der Meinung, daß sie nur durch ein Lebensfluidum, das beständig im Lebensprozesse thätig sei, erklärt werden können. Aeltere und neuere Psychologen und Mystiker in großer Anzahl haben für den „sechsten" Sinn eine besondere Leiblichkeit, nämlich eine innere und feinere, „ätherische", „siderische", „astrale" Seelenhülle erdichtet, mit der die Seele auch nach ihrer Trennung vom äußern, grobstofflichen Körper umkleidet bleibe. Dieser zweite Leib, von Daumer „Eidolon", von B. v. Hellenbach „Metaorganismus" und von den Spiritisten „Perisprit" genannt, soll trotz der Unsichtbarkeit, die ihm von Natur eigen ist, noch andere Geheimnisse, nämlich die Doppelgängerei oder Seelenversetzung und die Geistermaterialisationen, begreiflich machen. Die Seele braucht nur, wie Görres gemeint hat, „das Spectrum" ihrer Leiblichkeit von deren „plastischer Hülle und Büste" abzulösen und hinauszusenden. Allein die Annahme eines unsichtbaren Leibes, den Jean Paul als „Seelen-Schnürleibchen" verspottet hat, und die Anrufung einer verborgenen Nervenkraft sind wissenschaftlich gleich werthlos; die eine wie die andere ist das Geständniß des „ignoramus et ignorabimus". — 3. Manche Forscher verlegen die unbekannte Kraft, deren sie benöthigen, nicht

in den Körper, sondern in die Seele und geben ihr den Namen „magische Kraft“. Die Zuflucht zu dieser ist ebenfalls ein Bekenntniß der Rathlosigkeit. Der Glaube an eine magische Begabung des Menschengeistes hat von Alters her eine große Rolle gespielt, insbesondere nachdem sich im 15. Jahrhundert aus der Verschmelzung der indischen und der ägyptischen Magie, der jüdischen Kabbala (s. d. Art.) und der neuplatonischen Theurgie mit der Naturforschung die „weiße“ Magie im Gegensatze zur „schwarzen“ Magie (Hexerei) entwickelt hatte. Agrippa von Nettesheim, Johannes Trithemius, Theophrastus Paracelsus und Athanasius Kircher (s. d. Artt.), von denen letzterer unter den älteren Vertretern dieser Richtung vielleicht der gelehrteste, jedenfalls der besonnenste war, sind der festen Ueberzeugung gewesen, die Seele vermöge durch die natürliche Macht der Sympathie und der Imagination die Schranken des Raumes zu überwinden, unmittelbar in die Ferne zu wirken und mit anderen Seelen zu verkehren. Auch Franz v. Baader, J. v. Görres (s. d. Artt.), Schubert, Fortlage, Schelling, Schopenhauer, J. H. Fichte, Perty, Hoffmann, Schindler, Daumer, du Prel u. A. haben sich zum Glauben an die magische Kraft bekannt. Sie fassen die Seele als ein „Doppel-Ich“ auf und schreiben die gewöhnlichen Thätigkeiten, das tagwache Bewußtsein und Handeln, dem „gemeinen“ Ich zu, dagegen das Hellsehen, das Fernwirken, die Verzückung u. dgl. dem „magischen“ oder „mystischen“ Ich. In dieses verlegen sie den Schwerpunkt des Seelenlebens, und das bewußte Erkennen bezeichnen sie als Nacht- oder Dämmerungsarbeit. Zahlreiche Bearbeiter des Hypnotismus übertragen die Wunderkraft, welche früher der Imagination angedichtet worden ist, auf die Suggestion. Die Art der Vorstellung vom magischen Können ist selbstverständlich durch die besondere Welt- und Seelenanschauung bedingt. Einige erblicken in ihm eine natürliche, vom Schöpfer verliehene Mitgift der Seele, Andere eine Offenbarung der Allgottheit oder der das All durchfluthenden Weltseele oder des unbewußten All-Einen. Die Stoffgläubigen sehen in ihm eine Hirnkraft und eröffnen durch die Wunder, welche sie von dieser erwarten, eine köstliche Aussicht: sie haben den naheliegenden Schluß gezogen, daß Gedanke und Wille, wie aus dem Stoffe entstanden, sich auch in ihn zurückverwandeln können und, in die Außenwelt übergehend, allerlei Spuk anrichten. Die Denk- und Willenskraft, in Hirn- und Handkraft umgesetzt und aus dem Körper entlassen, müßte die Leistungen aller Zauberer tief in Schatten stellen und wäre allem Anscheine nach dazu berufen, im höhern Culturleben eine ähnliche Machtstellung einzunehmen, wie sie die Dampfkraft auf dem Gebiete der Naturbeherrschung behauptet. Indessen ist mit der Aufstellung einer magischen Kraft für wissenschaftliche Erklärungen nichts gewonnen. Will man die dunklen Seiten der natürlichen Seelenkräfte als magische Anlage bezeichnen, so ist dagegen nicht viel einzuwenden; man darf sie aber nicht als Grundlage einer abenteuerlichen Seelenlehre verwerthen. Unser gewöhnliches Ich duldet kein magisches Ich als gleichberechtigten Genossen neben, geschweige als Gebieter über sich, und das Bewußtsein eines Doppel-Ich ist Verrücktheit. Endlich werden durch eine magische Kraft, welche den Menschen zum geborenen Wunderthäter erhebt, alle wahrhaft außer- und übernatürlichen Vorgänge in natürliche aufgelöst. — 4. Neuere Vertreter des Hypnotismus glauben an eine außersinnliche Gedanken- und Willensübertragung. Mehrere Philosophen, z. B. J. H. Fichte, Huber, Ulrici, Hagemann, lehren die Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung von Seele auf Seele. Es soll die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß in einem Zustande, in welchem das Band zwischen Körper und Seele krankhaft gelockert ist, die letztere eine größere Freiheit der Bewegung gewinnt und ohne Vermittlung der Sinne zu einer andern Seele in Beziehung tritt; allein auch mit dieser Annahme kann man nicht allen Erscheinungen des Somnambulismus beikommen. (Vgl. zu diesen Erklärungsversuchen aus der zweiten Hälfte des laufenden Jahrhunderts außer den bereits namhaft gemachten Werken noch Nees van Esenbeck, Beobachtungen und Betrachtungen auf dem Gebiete des Lebensmagnetismus und Vitalismus, Bremen 1853; Ashburner, Electrobiology and Mesmerism, London 1853; Schwarzschild, Magnetismus, Somnambulismus, Clairvoyance, Kassel 1853—1854, 2 Bde.; Freiherr von Reichenbach, Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode, Stuttgart und Tübingen 1854—1855, 2 Bde.; Derſ., Aphorismen über Sensitivität und Od, Wien 1866 [dazu G. Th. Fechner, Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers, Leipzig 1876]; C. G. Carus, Ueber Lebensmagnetismus, Leipzig 1857; H. Schindler, Das magische Geistesleben, Breslau 1857; L. Figuier, Histoire du merveilleux dans les temps modernes, Paris 1860; Morin, Magie du XIXe siècle, Paris 1860; Gougenot des Mousseaux, La magie au XIXe siècle, Paris 1861; A. Lecanu, Geschichte des Satans. Aus dem Französischen, Regensburg 1863; M. Perty, Die Realität magischer Kräfte und Wirkungen des Menschen, Leipzig u. Heidelberg 1863; Derſ., Blicke in das verborgene Leben des Menschengeistes, ebd. 1869; Derſ., Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, 2. Aufl., ebd. 1872, 2 Bde.; Derſ., Der jetzige Spiritualismus und verwandte Erscheinungen der Vergangenheit und Gegenwart, ebd. 1877; Derſ., Die sichtbare und die unsichtbare Welt, ebd. 1881; Ziegler, Le fluide vital, Mulhouse 1866; Alfr. Russel Wallace, The scientific Aspect of the Supernatural, London 1866, deutsche Uebersetzung von Wittig und Aksákow, Leipzig 1874; Th. H.

Martin, Les sciences et la philosophie, Paris 1869; G. Fr. Daumer, Das Reich des Wundersamen u. Geheimnißvollen, Regensb. 1872; Wilh. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., Paderborn 1885; Karl du Prel, Die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885; Perronnet, Force psychique et suggestion mentale, Paris 1886; de Rochas, Les forces non définies, Paris 1887; Charles Richet, Experimentelle Studien auf dem Gebiete der Gedankenübertragung und des sog. Hellsehens. Autoris. deutsche Ausg. von Alb. Freiherrn von Schrenck-Notzing, Stuttg. 1891; H. Schmidkunz, Psychologie der Suggestion, Stuttg. 1892; E. Hart, Hypnotism, Mesmerism and the new witchcraft, London 1896; Rud. Müller, Hypnotisches Hellsehen, Leipzig 1896; T. Coconnier, L'hypnotisme, Paris 1897; L. Schütz, Der Hypnotismus, Fulda 1897.)

IV. Mißbräuche und Gefahren des Somnambulismus. 1. Die „Exegetische und philanthropische Gesellschaft in Stockholm" machte in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts den Versuch, den magnetischen Somnambulismus in den Dienst der Todtenbeschwörung und der Swedenborg'schen „Zukunftskirche" zu stellen. Sie wagte sogar, die heilige Schrift für sich anzurufen, wurde aber von J. G. Rosenmüller (Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus, Leipzig 1788) scharf und siegreich widerlegt. Später hat der französische Schuster Cahagnet den Plan einer Kirchengründung auf derselben Grundlage wieder aufgenommen; er wollte im somnambulen Zustande den Geist des Erzgeistersehers Swedenborg gesehen und von ihm den Auftrag erhalten haben, die „Fünfte oder neue Kirche" in's Leben zu rufen und deren Gesetze und Gebräuche den Anordnungen der Geister gemäß einzuführen. Den größten Erfolg hatte er in Amerika, dem classischen Lande des religiösen Schwindels und Sectenwesens. Cahagnet baute seine kirchlich-religiösen Grundsätze, insbesondere seine abgeschmackten und albernen Jenseitslehren, auf die Offenbarungen, d. i. die sinnlosen und zum Theil sehr sinnlichen Träumereien seiner „Ekstatiker", die im Schlafe Erinnerungen aus Swedenborg'schen Schriften wiedergaben und sie durch Zuthaten aus eigenen Einbildungen wahrlich nicht verbesserten. In Cahagnets Schriften, die auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt sind, spiegelt sich der sittlich-religiöse Niedergang der französischen Gesellschaft ab: Gedankenverworrenheit, Mangel an ächter Religiosität und sittlichem Ernste und ein unzufriedenes Gemüth, das, unter dem Drucke der Uebersättigung, Oede und Langweile leidend, um jeden Preis Zerstreuung begehrt und daher nervenkitzelnde Neuigkeiten auch aus der Hand von Träumern und Betrügern nicht verschmäht. (Vgl. Cahagnet, Le magnétisme, Paris 1848; Derſ., Der Verkehr mit den Verstorbenen auf magnetischem Wege. Deutsche Uebersetzung von Neuberth, Hildburghausen und Leipzig 1851, 2 Theile; Derſ., Blicke in das Leben der Todten. Deutsche Uebersetzung, Leipzig 1853.) Hippolyt Leo Denisard Rivail, genannt Allan Kardec (gest. 1869), ein Schüler Pestalozzi's, hat die somnambulen Geisterbotschaften zu einer einheitlichen Weltanschauung verarbeitet und diese dem katholischen Glauben entgegengestellt. Sein „Buch der Geister", das von J. H. Fichte als das „canonische Buch der Spiritisten" und von Gougenot des Mousseaux als „der Katechismus des Antichrist" bezeichnet wird, ist sehr verbreitet und in alle europäischen Sprachen übersetzt. Es enthält die Offenbarungen einer Somnambule, Namens Celina Japhet; ein Umstand, welchen der Verfasser beharrlich verschwiegen, und welchen Baron Güldenstubbe, ebenfalls ein Vertrauter der Geisterwelt, vielleicht aus Eifersucht auf Kardecs Führerschaft über die französischen Spiritisten an's Licht gezogen hat. In Andrew Jackson Davis, dem „großen Somnambulen von Pongkeepsie", hat, wie dessen Verehrer behaupten, das Hell- und Geistersehen seine glänzendsten Triumphe gefeiert. Dieser fruchtbare Schriftsteller, dessen Werke eine kleine Bibliothek bilden, war 1826 zu Blooming grove im Staate New York von armen Eltern geboren und hatte nur fünf Monate hindurch Schulunterricht genossen. Er war nach einander Viehhüter, Gehilfe in einem Spezereigeschäft und Schusterlehrling. Im J. 1843 ließ er sich magnetisiren und verlegte sich alsbald ebenfalls auf das magnetische Heilverfahren. Von Zeit zu Zeit fiel er in einen somnambulen Zustand und verrieth dann einen für seine Verhältnisse erstaunlichen Einblick in die Natur. Selbst Philosophen und Naturforscher sahen in ihm einen Wundermenschen. Professor Nees van Esenbeck in Breslau nahm auf dem Sterbebette seinem Schüler Constantin Wittig das Versprechen ab, die Davis'schen Lehren dem deutschen Volke zugänglich zu machen. Es sind Erzeugnisse eines seltsam erleuchteten, träumerischen Geistes, der über einen ungewöhnlichen Vorrath zusammengelesener Gedanken verfügt und sie in überraschender Weise zu verknüpfen weiß. Sie erstrecken sich über fast alle Gebiete des menschlichen Wissens, sind aber sehr überschätzt worden. Davis glaubte, während der somnambulen Ekstase von Geistern „beeindruckt" zu sein, und wurde das Haupt der amerikanischen Spiritisten, die ihn im Spiritistenzirkel in Boston über Christus erhoben und seine Bücher über die Bibel stellten. Auch sonst ist der Somnambulismus mehr oder weniger in Spiritismus ausgeartet und unter dem Namen „Mediumschaft" eine besondere Berufs- und Erwerbsart in der Spiritistenkirche geworden (vgl. d. Art. Spiritualismus). — 2. Aufklärer und Freidenker haben die somnambulen wie auch die spiritistischen Leistungen dazu benutzt, die Wunder hinwegzudeuten und das Christenthum als eine Religion zu kennzeichnen, welche alle Arten des heidnischen Zauberwesens in sich aufgenommen habe. Dabei

geben sie durch die meisten Vertreter der „magischen Kraft" eine willkommene Handreichung erfahren. Perty (Die myst. Ersch. II, 487 f.; Der jetzige Spiritualismus 212 ff.) läßt vom Gottmenschen nichts übrig als einen somnambulen Ekstatiker und einen spiritistischen Schaukünstler, der mit einem außergewöhnlichen Maße „magischer Kraft" begabt war und zuweilen mit verlorenen Geistern verkehrte, in allen Stücken aber „die Beschränktheit der menschlichen Einsicht und namentlich die besonderen Messiashoffnungen seines Volkes theilte", der an Selbsttäuschungen litt und sie ebenso wenig wie andere Sterbliche im Tode abgelegt hat. Gleichwohl wähnen manche Anhänger dieser Richtung, dem Christenthum hervorragende Dienste zu leisten, wenn sie nach dem Vorgange der alten Clavicula Salomonis die Wunderwerke Christi und seiner Apostel auf die verborgene „Geistkunst" oder auf die Macht religiöser Einflüsterung und Einbildung zurückführen und Christus bald als den berühmtesten Magnetiseur oder Hypnotiseur, bald als das größte somnambule und spiritistische Medium feiern. Schindler, Figuier, Perty, Wallace, Zöllner, du Prel, Charcot, Richet, Bernheim, Liégeois u. s. w. haben durch Beugung und Erweiterung des Wunderbegriffes den Wunderglauben dermaßen leicht gemacht, daß er sich in magischen Dunst verflüchtigt; denn das ächte Wunder büßt seinen auszeichnenden Charakter ein, falls jeder räthselhafte Vorgang mit dem Namen und Ansehen eines Wunders geziert werden darf. Wenn gar, wie Schindler (a. a. O. 284) behauptet, jeder Mensch von Haus aus Seher und Prophet, Dichter und Arzt, Zauberer, Hoherpriester und Heiland ist, so wird die somnambule Anlage ohne alle Berechtigung als Charisma gepriesen. Diese magische Menschenvergötterung ist das Gegenstück zur materialistischen Naturvergötterung. — Angesichts des unlautern Wettbewerbes, den die Scheinwunder der Hysterie, des Somnambulismus und der Suggestion mit dem wirklichen Wunder führen, ist es manchmal nicht schwierig, die richtige Grenzlinie zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Gebiete zu ziehen oder innezuhalten. Auch J. von Görres hat darin nicht immer eine glückliche Hand gezeigt; wie er öfters ohne zwingenden Grund satanische Einmischung annimmt, so gibt er andererseits zuweilen Erklärungen, die den Wunderleugnern Handhaben darbieten; indessen verdient er doch nicht den herben Tadel eines Gougenot des Mousseaux, eines H. Th. Martin u. A., „die Wissenschaft und den Glauben zugleich gefälscht zu haben". (Vgl. noch Ennemoser, Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion, Stuttgart 1853; Delages, De l'extase ou des miracles phénomènes naturels, Paris 1866; Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder, Stuttgart 1881, 2 Bde.; Skepto, L'hypnotisme et les religions ou la fin du merveilleux, Paris et Bordeaux 1888; Méric, Le merveilleux et la science. Étude sur l'hypnotisme, 2e éd., Paris 1888; Copin, L'hypnotisme en face de l'Eglise, in d. Revue de l'Hypnot. III [1888], 18 ss. 49 ss.; de Bonniot, Possession et hypnotisme, in den Études relig. XLVIII [1889], 513—533.) — 3. Die Wirkungen der künstlichen Einschläferung lassen gar keinen Zweifel darüber bestehen, daß diese zu mancherlei verbrecherischen Zwecken mißbraucht werden kann. Es ist auch keineswegs unerhört, daß ein Magnetiseur oder Hypnotiseur nicht bloß gegen die gute Sitte, sondern auch gegen das bürgerliche Strafgesetz die schlimmsten Verstöße beging. Ferner ist trotz den Heilerfolgen, derer der Magnetismus wie der Hypnotismus sich rühmt, nicht zu läugnen, daß wenigstens die öftere Hypnotisirung auch schwere Gefahren für die körperliche und die geistige Gesundheit im Gefolge hat. Es darf niemals außer Acht gelassen werden, daß die Hypnose wie die Hysterie ein durchaus regelwidriger Zustand ist, in welchem die Verknüpfung zwischen den körperlichen und den seelischen Kräften und Thätigkeiten gelockert und zum Theil gänzlich gelöst ist. Infolge einer öfters wiederholten Einschläferung kann sie auch ungerufen sich einstellen und dauernde Störungen nach sich ziehen. — 4. Die vorstehenden Mißbräuche und Gefahren begründen die sittliche Forderung, daß das Magnetisiren wie das Hypnotisiren nicht in abergläubischer Absicht, auch nicht zur Befriedigung der Neugierde und Schaulust, geschweige zum Sport und Zeitvertreibe und daher nicht öffentlich geschehe, überdieß aber nur unter solchen Bedingungen stattfinde, welche einen ausreichenden Schutz gegen alle Bedenken sittlicher und gesundheitlicher Art verbürgen.

V. Stellung der kirchlichen Behörden zum Somnambulismus. Der päpstliche Stuhl hat dem Magnetismus gegenüber eine weise Zurückhaltung beobachtet: auf die allgemeine Anfrage, ob dessen Anwendung überhaupt erlaubt sei, antwortete die C. S. Inqu. am 23. Juni 1840, daß sie „bei Vermeidung jeglichen Truges und Aberglaubens, ausdrücklicher oder stillschweigender Anrufung des Teufels und unsittlicher Zwecke nicht verboten sei". Dagegen erließ die Pönitentiarie am 1. Juni 1841, übereinstimmend mit dem Spruche der Congregation des heiligen Officiums vom 21. April desselben Jahres, an den Bischof von Lausanne und Genf die Erklärung, daß der Gebrauch des Magnetismus, wie er in der Anfrage aus einander gesetzt worden, nicht erlaubt sei; es handelte sich nämlich um Fälle, welche nach dem damaligen wissenschaftlichen Stande der Frage leicht zu abergläubischer Mißdeutung des Magnetismus verleiten konnten. Wieder erneuert wurde die Entscheidung der Congregation des heiligen Officiums vom 23. Juni 1840 am 28. Juli 1847, und in Erinnerung gebracht in einem päpstlichen Rundschreiben an die Bischöfe

und Inquisitoren des Kirchenstaates unter dem 21. Mai 1856 und in einem zweiten, vom 4. August desselben Jahres, an alle Bischöfe. Beide Rundschreiben waren durch die schlimmen Mißbräuche veranlaßt worden, die beim Magnetisiren vorkamen. Der apostolische Stuhl hat demnach nie das magnetische Verfahren in Bausch und Bogen verworfen oder der wissenschaftlichen Forschung vorgegriffen; er ist vielmehr von der Voraussetzung ausgegangen, daß eine rein natürliche und daher erlaubte Anwendung des Lebensmagnetismus und des magnetischen Somnambulismus möglich sei. Nur schlecht angebrachten Uebereifer kann man es daher nennen, wenn einzelne Theologen bis in die neueste Zeit unter Berufung auf die römischen Erlasse den gesammten Magnetismus für Teufelswerk erklären. — In den erwähnten Entscheidungen sind auch für die Beurtheilung und den Gebrauch der Hypnose die Fingerzeige gegeben. [W. Schneider.]

Somnium viridarii (Songe du vergier) ist der Titel einer gallicanischen Tendenzschrift aus dem 14. Jahrhundert. Dieselbe ist dem Könige Karl V. (dem Weisen; 1364—1380) von Frankreich gewidmet und hat die Form eines Dialogs zwischen einem Geistlichen und einem Ritter (miles). Der Titel erklärt sich daraus, daß in der Widmung der Verfasser erzählt, in einer Nacht habe ihn ein Traum in einen herrlichen Lustgarten (viridarium) versetzt, wo auf Veranlassung des Königs je ein Vertreter der geistlichen und der weltlichen Gewalt in einer Disputation ihre Ansprüche darlegten und zu begründen versuchten. Nach dem Vorgange Goldasts (s. u.) hat Paulin Paris ([s. u.] 306 und 328) es sehr wahrscheinlich gemacht, daß der königliche Rath Philipp de Maizières (gest. 1405) oder allenfalls der Advocat Raoul de Presles (gest. 1383) der Verfasser ist (nicht aber Charles de Louviers). In den ersten 36 Kapiteln ist die Pseudo-Occam'sche Disputatio inter militem et clericum ausgeschrieben, die zur Zeit Bonifaz' VIII. von einem Beamten Philipps des Schönen (Pierre Dubois?) verfaßt worden war. Der folgende (größere) Theil der Schrift fußt auf zwei Tractaten des Dialogus Wilhelms von Occam (s. d. Art.); außerdem ist Manches dem Defensor pacis von Marsilius und Johannes de Janduno (s. d. Artt.) entlehnt. Der Verfasser läßt den Cleriker die potestas papae in temporalibus in sehr weitem Umfange vertheidigen, während der Ritter nicht nur die Selbständigkeit der staatlichen Gewalt vertritt, sondern dem Könige auch manche Rechte auf kirchlichem Gebiete zuschreibt und geradezu den göttlichen Ursprung des Primates Petri und der römischen Kirche bestreitet. Natürlich zieht bei der Disputation der Vertheidiger der päpstlichen Ansprüche gewöhnlich den Kürzern. Gegen Ende des Dialogs (2, 364) sucht der Cleriker nachzuweisen, daß der Papst nach Rom zurückkehren müsse, während der Ritter für des Papstes Verbleiben in Frankreich plaidirt. (Bekanntlich verließ Gregor XI. im September 1376 Avignon und langte im Januar 1377 in Rom an.) In einem Schlußwort sucht der Verfasser sich der Kirche gegenüber zu salviren; er bemerkt nämlich: Nunc excitatus a somno et vigilans loquor illudque credo, quod ipsa sacrosancta ecclesia Romana credit necnon et illud teneo, quod ipsa duxit statuendum in extravaganti quae incipit Unam sanctam. Dann fordert er den König auf, dafür zu sorgen, daß die Diener der einen Gewalt von der Jurisdiction der andern nichts usurpiren. Die lateinische Ausgabe der Tendenzschrift wurde, wie P. Paris (316 und 323) gezeigt hat, 1376 vollendet, die französische, worin schon die Abreise des Papstes erwähnt wird, 1377. Im Druck erschien zuerst die französische Recension, und zwar zu Lyon 1491; die lateinische erschien zu Paris 1516; einen Nachdruck der letztern lieferte Goldast in seiner Monarchia I, Hanoviae 1611, 58—229. (Ueber die weiteren Druckausgaben s. Brunet, Manuel du libraire V, Paris 1864, 439 s.) Durch eine Verwechslung wurde de Maizières' geschickte Compilation früher vielfach dem Philotheus Achillini (gest. 1538) zugeschrieben, der 1513 zu Bologna ein italienisches Gedicht Il viridario (aber mit ganz anderem Inhalt) veröffentlicht hatte. Spätere Staatskirchler bezeichneten das Somnium viridarii mit starker Uebertreibung als „das Palladium der gallicanischen Freiheiten". Bemerkt sei noch, daß die Schrift seit 1559 auf dem römischen Index steht. (Vgl. die einleitende Dissertation zum ersten Bande von Goldasts Monarchia; P. Paris, Les manuscrits françois IV, Paris 1841, 299 ss.; Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste, Leipzig 1874, 275 ff.) [Zeck.]

Soncinas, s. Barbus, Paulus.

Sondergut des Clerus, s. Peculium cleri.

Sonnencult bildet eines der wichtigsten und weitverbreitetsten Elemente der heidnischen Religionen. Er findet sich in den verschiedensten Formen bei den Cultur- und Naturvölkern, den Völkern der alten und neuen Welt, den Ariern, Semiten und Turaniern. Gewöhnlich ist damit die Verehrung des Mondes und der Sterne verbunden; doch gibt es auch Völker, welche den Mond und nicht die Sonne verehren (die Wilden Brasiliens, die Hottentotten und andere afrikanische Stämme). Früher bezeichnete man den Dienst von Sonne, Mond und Sternen als Sabäismus (s. d. Art.), weil man darin eine Eigenthümlichkeit der sabäischen und semitischen Religion überhaupt zu erkennen glaubte; jetzt hat man aber denselben als einen, wenn nicht den bedeutendsten Theil des Naturculte und als ein Versinnlichungsmittel aller Religionen erkannt. Die Verehrung der Natur, des Himmels, der Erde, der Sonne, des Mondes, des Wassers und Feuers gehört zu den ursprünglichsten und allgemeinsten Cultusformen, hat aber bei den verschiedenen Völkern

und zu verschiedenen Zeiten mannigfache Veränderungen erfahren. Rein findet sie sich nur da, wo man die Sonne anbetet und der Erde Opfer sendet; aber es läßt sich im Einzelnen schwer entscheiden, ob die Anbetung der Sonne als solcher alt oder ob dieselbe erst eine abergläubische Folgerung aus einer höhern Vorstellung ist. In Aegypten wie in Peru leiteten die Herrscher ihren Ursprung von der Sonne ab, in Japan wird das Herrscherhaus auf die Sonnengöttin zurückgeführt; in Indien wie in Griechenland (Hippolyt und Phädra; Delos) wurden dem Helios Opfer und Huldigung dargebracht; bei den Iraniern wird Mithra (s. d. Art.) zum Sonnengott, dem Pferdeopfer geweihet werden wie bei den Germanen, denn bei den Indogermanen fährt der Sonnengott seine Bahn auf Wagen mit schnellen, feuerschnaubenden Rossen dahin; aber auch bei den Scythen und anderen turanischen Völkern waren Pferdeopfer üblich. Bei den Semiten fallen dem verzehrenden Elemente der Sonne zahlreiche Menschen zum Opfer, bei vielen wilden Stämmen wird das leuchtende Tagesgestirn göttlich verehrt. Im Cultus sind es namentlich etliche, noch in Volksgebräuchen fortlebende Feste, welche die Verehrung der Sonne in ihrem Jahreslaufe bekunden. In Aegypten und Syrien, in Griechenland und Deutschland, fast überall erhalten die Wendepunkte des Sonnenlaufes, welche für die Landwirthschaft von großer Bedeutung sind, einen religiösen, festlichen Charakter, obwohl es unrichtig ist, daß die ackerbauenden Völker vorwiegend Sonnenverehrer seien (Schultze, Peschel); denn in China z. B. wird wohl der Himmel verehrt, aber dennoch sind es gerade nicht die leuchtenden Erscheinungen an ihm, welche die Aufmerksamkeit gefesselt haben, wenn auch neben dem Himmel im Ganzen Sonne, Mond, Planeten, Sternbilder, Wind, Regen, Wolken, Donner verehrt, der Sonne und dem Monde eigene Tempel errichtet werden. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß bei den Indogermanen die reinere Idee des Lichtes, Glanzes, der Majestät als Ausdruck des göttlichen Wesens, bei den Aegyptern die Ordnung im täglichen und jährlichen Laufe des Himmels als Bild der Ordnung und Einheit des Göttlichen (über die Fahrt des Sonnengottes Ra auf einer Barke von Abend bis Morgen in der Unterwelt s. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter, Münster 1890, 40 ff.), bei den Chaldäo-Assyriern und anderen Semiten neben der Offenbarung des göttlichen Wesens im Gesammtsternsystem, besonders im planetaren, die Wirkung der Sonne auf die Erde als Symbol der Wirkung des allmächtigen Gottes zur Darstellung kam. Die Chaldäo-Assyrier betrachteten Sonne und Sterne als wahre äußere Manifestationen und machten daraus die sichtbare Erscheinung der göttlichen Hypostasen, welche aus dem absoluten Sein emanirten. Dieser siderische Panentheismus artete aber beim Volk in groben Sabäismus und abergläubischen Magismus aus; die ausgebildete Astronomie wurde zur Magd der Astrologie erniedrigt. Bei den vorderasiatischen Semiten aber galt die Sonne als eine Manifestation Baals, dessen Ergänzung Baaltis, der Mond, ist; denn wie bei den meisten Völkern, mit nur wenigen Ausnahmen (Deutsche, Hottentotten), gilt ihnen die Sonne als männlich, der Mond als weiblich. Beide, Sonne und Mond, bedeuten das ewige Entstehen und Vergehen, Zeugung und Tod. Daraus entwickelte sich der ausschweifende Cult der Semiten, welcher neben der Grausamkeit eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Rasse bildet. Der Dienst dieser leuchtenden Götter gehört zu der dunkelsten Seite der Menschengeschichte, und die mißverstandene religiöse Pflicht führte zur Unterdrückung der edelsten und heiligsten Gefühle in schändlichen Mysterien und grausamen Menschenopfern. Bei den Phöniciern, Ammonitern und Moabitern war Moloch (s. d. Art.) der Sonnengott seiner feindlichen Richtung nach, verzehrend und reinigend, und wurde durch Verwundung der tanzenden und heulenden Priester (ebenso wie der Galli der Cybele und heute noch afrikanischer Derwische) und Menschenopfer besänftigt. Die Verehrung der Sonne als Melkart und Adonis ist verwandt mit der ägyptischen Religion und bezieht sich auf den jährlichen Kreislauf der Sonne im Thierkreis. Dagegen erscheint im A. T. die Sonne durchaus als ein Werk Gottes. Die Erwähnung im vierten Schöpfungswerk soll wahrscheinlich von dem Sonnencult abhalten. Als ein persönliches, lebendes Wesen kommt die Sonne nur in der Poesie vor, ohne aber irgendwie den Monotheismus zu beeinträchtigen (Ps. 18, 6—7). Daß der „verführerische Reiz des Sonnencults" auch die Israeliten mitunter bezaubert hat (Job 31, 26), ist wahrscheinlich, doch erscheint der Sonnendienst als ein Abfall zum Götzendienst (Deut. 4, 19; 17, 3). So im Baalsdienst, wo die Idee der zeugenden Kraft die Idee des Sonnengottes überwog (4 Kön. 17, 16 f.; vgl. d. Artt. Astaroth und Baal). Besonders wird von Manasses berichtet, daß er im äußern und innern Tempelhof dem Himmelsheer Altäre errichtet habe (4 Kön. 21, 3—5; 23, 12. 2 Par. 33, 3—5). Der Cult bestand vorzugsweise im Räuchern auf den Dächern (4 Kön. 23, 5. Jer. 19, 13. Soph. 1, 5). Josias schaffte es ab und ließ die Rosse, welche die „Könige Juda's" der Sonne geweiht hatten, und die Sonnenwagen wegschaffen (4 Kön. 23, 11). Eine Entweihung des Tempels durch Anbetung der Sonne zur Zeit des Sedecias berichtet Ez. 8, 16 f.

Ueber die Entstehung des Sonnencults sind die Ansichten je nach der religionsphilosophischen Stellung sehr verschieden. Die zwei Hauptrichtungen der modernen Religionsphilosophie stehen auch hier einander schroff gegenüber. Die mythologische Schule, deren Hauptvertreter Max Müller ist, leitet, wie die Religion überhaupt aus Natureindrücken, so den Sonnencult insbesondere von dem Eindrucke her, welchen der erste leuchtende

Himmelskörper auf den Beobachter macht. Indem die Menschen das Unendliche suchen, bietet sich ihnen gerade am Himmel in der Sonne das schönste Bild desselben dar. Feuer und Sonne spielen schon in der ältesten arischen Religion eine große Rolle. Maspero sucht auch bei den Aegyptern und Chaldäern den Sonnencult an den Anfang zu stellen. Während die Akkader den Mond verehrten, hätten die Chaldäer die Sonne darüber gesetzt und dadurch den geschlechtlichen Dualismus eingeführt. Im Allgemeinen seien bei den Semiten der Sonnencult und astronomische Begriffe primär. — Dagegen geht die animistische Schule davon aus, daß die Religion mit der Beseelung der Naturgegenstände angefangen habe. Dieß habe dazu geführt, auch die Gestirne, Sonne und Mond als beseelt, als Fetische zu betrachten. Weil man aber aus dem Ahnen- und Seelencult zur Verehrung göttlicher Wesen fortgeschritten sei, so habe man auch in Sonne und Mond wie in Naturgegenständen und Fetischen Seelen von Todten angenommen und Sonne und Mond zu Göttern gemacht (Spencer). So will Amélineau auch in Aegypten durch Versetzung der Ahnen in die Sterne den Himmelscult erklären. Allein wie die Religion aus dem Animismus allein nicht erklärt werden kann, so reicht auch der Sonnenmythus zur Erklärung nicht aus. Nicht bloß die Culturvölker machen zwischen den höheren Gottheiten und den niederen Geistern einen Unterschied, sondern auch manche Wilde unterscheiden die Himmelsgötter von den Seelen, den irdischen Geistern und den Fetischen. Auch die Indianer Amerika's, welche den Sonnencult wahrscheinlich von den mongolischen Völkern Nordasiens erhalten haben, erblicken in der Sonne das allsehende Auge der Gottheit, den großen Geist, welcher dem Gott der Missionare gleiche. Der Inca von Peru, Huayna Capac (gest. 1525), fand, daß das Tagesgestirn unmöglich der Schöpfer aller Dinge sein könne, weil während der Nachtzeit die Entwicklung des Lebendigen ohne Unterbrechung fortschreite. Die Sonne als Sinnbild des Reinen und Klaren war aber besonders geeignet, zur Hebung des sittlichen Bewußtseins und zur Ordnung im menschlichen Verkehr anzuleiten, weil sie ein Werk des höchsten Geistes war. So läßt sich nicht einmal die Religion der Naturvölker aus dem Animismus mit Einschluß des Sonnencultes, geschweige denn der Besitz der Culturvölker aus dieser Quelle allein ableiten. Weder die Animisten noch die Mythologen können das Räthsel der Religion lösen. Der Begriff Gottes muß irgendwie vorhanden sein, wenn man ihn auf Ahnen oder Naturkörper überträgt. Auch die Sonne wurde erst allmälig apotheosirt, indem sie mit dem Gott, den sie versinnbildete, z. B. Ra, identificirt wurde. Wie aller Polytheismus und Naturalismus, ist auch der Sonnencult ein Abfall des Menschen vom Schöpfer zum Geschöpf (Weish. 13, 1 ff.). (Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg 1897, I, 398. I 512; Schanz, Apologie des Christenthums I 2. Aufl., Freiburg 1897, 761.) [P. Schanz

Sonnencyclus, Sonnenjahr, s. Zeitrechnun

Sonnenkinder (Arevurds, Arevordier), ei wenig bekannte armenische Secte, gehörten nic wie man früher vielfach annahm, zu den Paul cianern (so noch neuerdings F. Dubois, D Buch der Religionen, Stuttgart 1890, 448), so dern stammten aus dem Heidenthum. Zur Z des Patriarchen Nerses IV. (gest. 1173; s. Art. IX, 161 f.) bemühte sich eine Anzahl Ar vordier, namentlich aus der Stadt Samosata, a nationalen Gründen um Aufnahme in die arm nische Kirche, und der Patriarch entsprach ihre Wunsche. Aus dem Briefe Nerses' IV., worin di berichtet wird, erfahren wir, daß die Arevordi Sonne, Mond und Sterne anbeteten und zud der Pappel hohe Verehrung erwiesen. Der Patriar forderte sie deßhalb auf, nicht zu wähnen, daß „d Kreuz Christi aus Pappelholz gemacht" sei; vie mehr sollten sie den Pappelbaum sogar für g ringer als die anderen Bäume halten. Auch tri die Secte, wie aus dem Briefe hervorgeht, ma cherlei Zauberkünste. Karapet (s. u.) vermuthe ihr Cult gehe auf die Religion der Babyloni zurück, deren Einfluß auf die Völker bis tief i die christliche Zeit hinein sich bemerkbar mach Im J. 1395 soll Tamerlan auf seinem E oberungszuge auch vier Dörfer von Arevordie von Grund aus zerstört haben; nachher (so sa ein späterer Bericht) hätten sich jedoch die „Götzendiener" durch „satanische Kunst" wied vermehrt. Mehrfach hat man den apostasirten B schof Jacobus von Hark' (um das Jahr 100 den Sonnenkindern zugezählt; derselbe gehört ab zur Secte der Thondrakier (s. d. Art.). (Vgl. K rapet Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer, Leipzi 1893, 101 ff. 153 ff.) [Zeck.]

Sonniten, s. Sunniten.

Sonnius, Franciscus (eigentlich Fran van der Velde), verdienter niederländischer Bisch und Theologe, wurde am 12. August 1506 z Zon bei Eindhoven geboren, studirte zuerst z Utrecht und Herzogenbusch, dann zu Löwen i Standonck-Collegium, wo er 1527 zum Primu promovirt wurde. Nach kurzem Studium d Medicin wandte er sich der Theologie zu, i welcher er auch am 12. Juni 1536 die Licentiate würde und am 23. September 1539 die Doctor würde mit dem Professorentitel erlangte. Zu nächst Pfarrer in Meerbeek, dann an der Löwene St. Jacobskirche, wurde Sonnius 1543 zu Rector der dortigen Universität und 1544 zu ordentlichen Professor der Theologie ernannt. I Auftrage des Bischofs Karl de Croy von Doorni wohnte er vom 13. December 1546 bis zu 2. Juni 1547 den Sitzungen des Concils z Trient bei. Später (1551) war er wieder dor gesandt von Maria von Ungarn, Regentin d Niederlande, und nahm an der 18. und wahr

scheinlich noch an anderen Sitzungen Theil (Cod. Conc. Trid., Antwerp. 1779, 89. 131). Inzwischen war Sonnius zum Canonicus der Utrechter Cathedrale ernannt worden und hatte daselbst zugleich die Präbende an der Hauptkirche zu St. Martin erhalten, kraft der Privilegien der Löwener Hochschule. Als das Trienter Concil zum dritten Mal berufen wurde, berathschlagte man darüber, Sonnius abermals dahin zu senden. Vorsichenher hatte er auch (1557) am Wormser Religionsgespräch (s. d. Art. Disputation III, 1548 f.) sich betheiligt und seine Demonstr. relig. christ. ex verbo Dei LL. III verfaßt (revidirt herausgegeben Antwerpen 1562). — Ein Hauptverdienst erwarb sich Sonnius als Gesandter Philipps II. bei der Neuordnung der niederländischen Bisthümer (s. d. Art. Belgien II, 277) und der Trennung der belgischen Klöster von den deutschen, da in letzteren die Irrlehre gewaltige Fortschritte machte. Kurz vor Philipps Abreise nach Spanien, am 26. August 1559, konnte er dem Könige zu Vlissingen den glücklichen Erfolg seiner Sendung nach Rom mittheilen. Zur Belohnung erhielt er durch eine päpstliche Bulle vom 10. März 1560 den Bischofstuhl von Herzogenbusch; die Consecration empfing er aber erst 1562 durch Cardinal Granvella (s. d. Art.) und hielt dann einige Tage später seinen feierlichen Einzug in seine bischöfliche Residenz. Der neue Bischof ergriff alsbald Maßregeln zur strengen Ausübung der Disciplin in seiner Diöcese. Er gründete einen kirchlichen Gerichtshof, publicirte 1564 die päpstliche Bestimmung über die Grenzen des Bisthums und besuchte kurz darauf alle seiner geistlichen Obhut anvertrauten Orte. Am 23. October 1565 (s. d. Brief an Viglius, bei de Ram, Coll. Synod. I, Mechlin. 1828, 26 sqq.) übte er die Bestimmungen des Trienter Concils verständen, in Verbindung mit einer Reihe nützlicher Anordnungen für das Bisthum, trotz des Widerstandes seines Domcapitels; das Volk freute sich, daß die apostolische Bulle von einem in niederländischer Sprache abgefaßten Schreiben des Königs begleitet war. Sein Bisthum theilte Sonnius in sechs Districte; jährlich fand eine Versammlung der Pfarrer jedes Districtes unter dem Präsidium des Decanes statt. Zum Gebrauche seiner Geistlichkeit bei der Bekämpfung der Ketzerei verfaßte er die Succincta demonstratio errorum confessionis Calvin. recens per has regiones sparsum, Lovan. 1567. Zu den ferneren Früchten seiner eifrigen Wirksamkeit gehören die Vorschriften, die er am 4. November 1569 erließ, und der theilweise später gedruckte Unterricht, den er selbst zu Herzogenbusch ertheilte über die Hauptpunkte der theologischen Wissenschaft. Auch sonst erwarb er sich große Verdienste um sein Bisthum durch Gründung von Kirchen u. dgl. — Eine am 13. März 1569 erlassene päpstliche Bulle ernannte Sonnius zum ersten Bischof von Antwerpen; dieses Amt trat er am 26. April 1570 an. Im J. 1570 und wiederum 1574 wohnte er den zwei ersten Synoden zu Mecheln bei, nachdem er auch aller Wahrscheinlichkeit nach das Memorial vom Jahre 1569 für die Bischöfe vorbereitet hatte, woraus die bei der Provinzialsynode in Betracht zu ziehenden Artikel entnommen waren. Als der erste unter den zum Erzbisthum Mecheln gehörigen Kirchenfürsten kündigte er in seinem Bisthum eine Diöcesansynode an; neben dieser ersten vom Jahre 1571 fand zu seinen Lebzeiten noch eine zweite am 22. Mai 1576 statt. Sonnius starb am 29. Juni 1576; sein Herz wurde in die Abtei von St. Bernhard an der Schelde gebracht, der Leichnam aber in der Antwerpener Cathedrale beigesetzt. Im J. 1616 ließen das Domcapitel und die städtische Behörde ihm ein prächtiges Grabdenkmal errichten. (Vgl. van de Velde, Synopsis monumentorum III, Gandavi 1822, 742. 833 sqq.; van Gils en Coppens, Nieuwe Beschrijv. v. h. Bisdom van 's Bosch I, Hertogenbosch 1840, 218 f.; de Ram, Hist. Episc. foeder. Belg., in d. Revue cath. 1859, II, 389.) [Alberdingk Thijm.]

Sonntag, s. Kirchenjahr VII, 582 f.; Sonntag, der weiße, s. Oesterliche Zeit IX, 726.

Sophia, Name mehrerer Heiligen, nämlich 1. zweier römischen Frauen, die mehrfach mit einander verwechselt worden sind. a. Die eine davon ist die Wittwe Sophia, als deren Töchter Pistis, Elpis und Agape genannt werden; sie werden sämmtlich als Martyrer verehrt. Freilich haben die griechischen Acten bei Metaphrastes (Migne, PP. gr. CXV, 497 sqq.), die lateinischen des Presbyters Johannes von Mailand (Mombritius, Vit. Sanct. II, Rom. 1497, 204), sowie andere noch bekannte Acten und Legenden keinen historischen Werth (s. AA. SS. Boll. Aug. I, 19, n. 16). Dennoch muß man an der geschichtlichen Existenz dieser hl. Sophia und ihrer Töchter festhalten, gestützt auf unbestrittene und vollen Glauben verdienende Documente. So ist durchaus zuverlässig das Zeugniß eines im 7. Jahrhundert verfaßten und in einer Handschrift von Salzburg auf uns gekommenen Itinerars, das die Martyrergräber Roms in der Reihenfolge aufzählt, wie sie von den Pilgern besucht wurden. Ausdrücklich wird hier bemerkt, daß in der Kirche des hl. Pancratius an der via Aurelia longe sub terra und in antro s. Sobia martyr et duae filiae ejus Agapite et Pistis martyres ruhen (Rossi, Rom. sott. I, Rom. 1864, 182). Einen zweiten Beweis enthält der topographisch gleichfalls werthvolle Index der heiligen Oele, welche zur Zeit Gregors des Großen Abt Johannes in den Cömeterien Roms sammelte und die heute noch zu Monza aufbewahrt werden (vgl. Kraus, Real-Encykl. II, 522). In Uebereinstimmung mit dem Pittacium einer der Ampullen von Monza verzeichnet derselbe oleum S. Sofiae c. tres filias suas (Rossi l. c.). Endlich zählt auch die später von Wilh. von Malmesbury in seine Gesta Regum Anglorum (Migne, PP. lat. CLXXIX, 1303 sqq.) auf-

genommene Notitia portarum etc. zu den berühmten Martyrern, die in der Kirche des hl. Pancratius ruhen, die hl. Sapientia c. tribus filiabus Fide, Spe et Charitate (Rossi I, 183). Anläßlich der großen Translationen im 8. und 9. Jahrhundert wurden die Ueberreste dieser mit den Reliquien vieler anderer Heiligen aus den suburbanen Cömeterien in die Stadt übertragen; ein Reliquien-Index zu S. Silvestro in capite und in der Basilica Vaticana enthält die Namen Sofia, Pistis, Elpis und Agape (Mai, Script. vet. V, 44. 58). Das Fest dieser hl. Sophia feiern griechisch-slavische Kalendarien am 17. September (Nilles, Kal. man. I, 2. ed., 280); die Lateiner hatten es, nach Handschriften von Kalendarien, welche Giorgi (Martyrol. Adonis II, Rom. 1745, 370) citirt, am 30. September. — b. Die zweite hl. Sophia zu Rom ist diejenige, welche mit drei Gefährtinnen im Cömeterium des hl. Callistus an der via Appia ruht. Die Namen dieser vier Martyrinnen werden gewöhnlich in lateinischer Sprache und in folgender Reihe angeführt: Sapientia (Sophia), Spes, Fides und Charitas. Während die hl. Sophia der via Aurelia ausdrücklich als Mutter der Pistis, Elpis und Agape angegeben wird, fehlt hier jede Bemerkung, die auf ein Verwandtschaftsverhältniß schließen ließe. Der Index s. oleorum unterscheidet klar beide Gruppen (Rossi I, 180. 182); weitere Beweise für diese zweite hl. Sophia bieten Rossi II, 171 sgg.; Allard, Hist. des persécut. pendant les deux premiers siècles, 2e éd., Paris 1892, 221 s. Die Griechen haben kein Fest, die Lateiner verehren sie am 1. August, verwechseln aber vielfach an diesem Tage beide Gruppen (so ein Codex des Martyr. Adonis [Giorgi II, 370] und darnach Usuard). Das Martyr. Rom. hat zum 1. August die heiligen Jungfrauen Fides, Spes, Charitas, „welche unter Kaiser Hadrian die Krone des Martyriums erlangten", und zum 30. September die heilige Wittwe Sophia, „Mutter der heiligen Jungfrauen Fides, Spes, Charitas". — 2. einer römischen Jungfrau und Martyrin, deren Reliquien Sergius II. (844—847) mit den Leibern vieler anderen Heiligen aus den römischen Cömeterien nach S. Martino ai Monti übertrug (s. AA. SS. Boll. Maj. III, 464; Lib. Pontif., ed. Duchesne II, 93. 103). — 3. einer Jungfrau und Martyrin zu Fermo (Martyr. Rom. 30. April.; AA. SS. Boll. April. III, 733). — 4. einer Jungfrau und Martyrin, die als Patronin der Stadt Sortino auf Sicilien am 23. September verehrt wird. — 5. einer Heiligen, welche mit Irene von den Griechen am 17. und 18. September, im Martyr. Rom. am 18. September gefeiert wird. — 6. einer Heiligen, deren griechische Menäen am 20. (22.) Mai Erwähnung thun; sie soll in der Heilkunde erfahren gewesen sein. — 7. einer bei den Bollandisten unter den „Uebergangenen" aufgeführten Abtissin des Cistercienserinnenklosters Hoven bei Zülpich aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts. Zur Zeit, als die Abtei Heisterbach gestiftet wurde (1194), lebte Sophia in dem Benedictinerinnenkloster Dietkirchen zu Bonn. Mit Erlaubniß ihrer Oberen trat sie in das zur strengen Cistercienserreform gehörige Kloster Walberberg (Mons S. Walburgis, zwischen Bonn und Köln) über und legte daselbst Profeß ab. Längere Zeit war sie in Walberberg Priorin zum Segen der jungen, um 1197 gestifteten Klostergemeinde. Wegen ihres heiligen Lebens wurde sie zur ersten Abtissin von Hoven (gegründet 1208) berufen; in dieser Stellung erwies sie sich durch Wort und Beispiel als eine unermüdliche Verfechterin der regulären Observanz des Cistercienserordens. Ihr Todesjahr ist wahrscheinlich 1221. Eine Festfeier hat sie im Cistercienserorden nicht. (Vgl. AA. SS. Boll. Sept. VI, 4 sq.; Manrique, Annal. Cist. V, Ratisb. 1739, 331; Janauschek, Orig. Cist. Vindob. 1877, 278.) [H. Molitor O. S. B.]

Sophia, Frauen von der hl., s. Schwestern, n. 64.

Sophienkirche in Constantinopel, der durch Kaiser Justinian errichtete und der ἁγία σοφία (d. h. Christus) geweihte, jetzt aber als Moschee dienende Prachtbau, ist die Nachfolgerin einer gleichnamigen, von Constantin dem Großen auf dem Forum Constantinopels erbauten Kirche, welche im J. 404 durch einen Brand zum Theil zerstört worden war. Nachdem dieselbe im J. 415 von Theodosius II. erneuert, im J. 532 aber durch Feuer wieder zu Grunde gegangen war, beschloß Justinian, sie ganz neu zu erbauen in einer Größe und Pracht, daß sie alle Kirchen der Welt überträfe. Eine Beschreibung dieses bedeutsamen Werkes kirchlicher Architektur verdanken wir besonders dem 1029 Verse umfassenden griechischen Gedichte des Paulus Silentiarius, Geheimsecretärs des Kaisers Justinian (abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 2, 2119 sqq.). Als Architekten berief der Kaiser Anthemius von Tralles und Isidor von Milet. Am 27. December 537 wurde die Kirche eingeweiht; und als ihre Kuppel im J. 558 infolge eines Erdbebens einstürzte, ließ Justinian durch einen Neffen des genannten Isidor von Milet dieselbe alsogleich auf verstärkten Bogen und Widerlagern und noch um 7 m erhöht wieder aufrichten. Die Bedeutung dieses Bauwerkes ruht in der glücklichen Lösung der Aufgabe, den für den kirchlichen Gottesdienst vornehmlich geeigneten Basiliken- oder Längsbau (s. d. Art. Basilika und Baustil) mit dem schon durch die Römer gepflegten, auch in christlicher Zeit im Occident und noch mehr im Orient verwendeten pompösern Centralbau möglichst einheitlich und praktisch zu verbinden. Die Mitte des Baues bildet ein Quadrat zwischen vier mächtigen Pfeilern, welche von gewaltigen Bogen verbunden sind. Die Nord- und Südseite dieses Vierecks schließt eine zweistöckige Colonnade und darüber die von

Fenstern durchbrochene Schildwand ab, gegen Ost und West aber setzt sich der Bau in der Längenrichtung fort und endet in zwei Halbkreisen, dem östlichen mit der hinaustretenden Apsis, dem westlichen mit dem in der ganzen Breite der Kirche angelegten Narthex. Innerhalb dieser Hauptanlage zeigt der Grundriß noch mehrere Nebenräume für verschiedene Zwecke, zumal auf der Nord- und Südseite. Mit den Umfassungsmauern bildet er wieder fast ein Quadrat, 77 m in der Länge und 76,70 m in der Breite. Der Aufriß der Sophienkirche ist überaus großartig. Die Hauptkuppel über den vier Pfeilern des Innenquadrates hat 31 m im Durchmesser und erhebt sich über den umfangreichen Schildbogen als Halbkugel auf einem kräftigen Kranzgesimse, welches den Uebergang des Quadrates zum Kreise vermittelt. Das Auszeichnende dieses Kuppelbaues liegt sowohl in der Originalität seiner Construction, als auch darin, daß er wirklich das ganze Innere der Kirche beherrscht, an jedem Punkte, auch des Langhauses, vollständigen Einblick gewährt und in seinen 40 Fenstern einen wahren Lichtstrom der gesammten Kirche zuführt. Auch die Halbkuppeln der großen Halbkreise, welche sich an die Hauptkuppel anschließen, haben ähnliche Construction. — Als Materialien, welche beim Bau der Sophienkirche verwendet wurden, erwähnt Paulus Silentiarius Ziegel mit einer eigenthümlichen Art Verbindung unter einander sowie aus den verschiedensten und entferntesten Ländern herbeigeführte Marmorarten für die Umkleidung, für die Säulen und für andere Bautheile. — Weiter rühmt er ausführlich die Zier und die Einrichtung des Ganzen, den herrlichen Springbrunnen im Atrium mit seiner Schale aus Jaspis, den Reichthum des Bodenbelags, der Wände, der Gewölbe und der Säulen. Den Boden bedeckte Mosaik von buntem Marmor, grün und rosenfarbig, silberweiß und purpurroth, violett und goldig oder bunt geadert; die Wände bekleideten Marmorplatten und Mosaik mit Blumenwerk, Vögeln in den Zweigen, Füllhörnern u. dgl.; auch die Säulen umrankte gleicher Schmuck; die Gewölbe überzog Mosaikgoldgrund, leuchtend wie die Sonne, oder pures, kunstvoll bearbeitetes Silber. Ueberall an passenden Orten leuchteten die Bilder des Menschgewordenen oder der himmlischen Heerschaar, der Propheten, der Apostel und der Gottesmutter Maria. Das Altarciborium trugen vier silberne Säulen mit vier Bogen, und über ihm, in's Achteck übergehend, an den Uebergangsecken mit Laubgewinden und künstlichen Lichtern aus Silber umgeben, erhob sich einem Kegel gleich das Dach von silbernen, reich verzierten Platten; an der Spitze endigte es in einen Blumenkelch, welcher die Himmelskugel und das Kreuz hielt. Der Altar selbst ruhte auf goldener Basis und leuchtete von Edelgestein; goldene Säulen stützten seine Rückseite; kostbare Bela, in denen die Figuren Christi, Mariä, der Apostel Petrus und Paulus in Gold und Seide mit Kunst frei aufgestickt waren, ohne daß der Stoff durchbohrt wurde, umhüllten ihn. Für die Beleuchtung des Innern der Kirche war reichlich durch mannigfache Lichtgefäße gesorgt. An Ketten, von einem Gesimsvorsprunge zum andern gezogen, hingen Kronen, die über den Häuptern der Gläubigen überall wie Sterne des Himmels ihr Licht ergossen. Auf allen Wandbänken selbst standen zahllose Lampen, an anderen Orten des Baues Lichthalter in Formen von Schalen, Schiffen, Kreuzen, Candelabern und cypressenähnlichen Bäumen. Der Beschreibung des durch den Einsturz der Kuppel leider wieder zerstörten Ambo widmet Paulus Silentiarius eine eigene Dichtung von 304 Hexametern. In Mitte des Tempels, doch mehr gegen Ost, erhob sich der Ambo auf breitem Marmorfundamente, halbkreisförmig ausgebaucht. Stufen führten zu ihm empor von Ost und West, mit reich durchbrochenen Geländern umgeben und gedeckt mit einem auf kostbaren Säulen ruhenden Dache; über dem Ganzen aber stieg auf vier von der Kunst des Steinmetzen schön verzierten Säulen ein Thurm empor, der konisch in mehrfach abgesetzten Kreisen schloß und mit Verästungen und Blattgewinden überzogen erschien. Die Farbenpracht der seltensten hierzu verwendeten Marmorarten zu schildern findet der Dichter kein Ende; da er beide Dichtungen selbst in Gegenwart des Kaisers und des Patriarchen vortrug, darf man annehmen, daß seine Schilderungen der Wahrheit entsprechen.

Die Bewunderung für die Sophienkirche Justinians war so groß, daß sie fortan wenigstens im Oriente als das Ideal einer christlichen Kirche betrachtet wurde und für viele Kirchenbauten der folgenden Jahrhunderte, auch noch in der russischen Kirche, den bleibenden Typus abgab, ohne übrigens einen weitern Fortschritt zu begründen. Im Occidente war dieß nicht in gleicher Weise der Fall; hier erhielt die Basilika ihre ganz eigenartige und organische, wenn auch weniger rasche Ausgestaltung, und zwar bis zu einer Einheit des Ganzen und der Theile, und zu einer Harmonie des Innern und Aeußern, welche in der Sophienkirche vergebens gesucht wird. Gerade im Aeußern dieser Kirche tritt der Mangel an Harmonie am deutlichsten hervor; der Außenbau erscheint nicht entfernt in Uebereinstimmung mit dem Innenbau und seiner reichen Gliederung, und es wäre auch unmöglich, eine solche Einheit herzustellen. Darum bildet die Sophienkirche wohl den glänzenden Abschluß eines Jahrhunderte langen Strebens; aber sie ist nicht zum Ausgangspunkte einer fruchtbaren Entwicklung des Kirchenbaues geworden, vielmehr erscheint sie nur als ein architektonisches Kunstwerk genialer Baumeister, an das sich unmittelbar der Verfall der byzantinischen Architektur, das Erstarren jeder selbständigen schöpferischen Thätigkeit knüpft. — Die Schicksale dieses herrlichen Baues sind wechselvoll. Im 8. Jahrhundert hatte er unter dem zerstörenden

Einflusse des Bilderstreites (s. d. Art.) zu leiden; die Gründung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel (1204) schien für ihn eine Zeit neuer Erhebung herbeizuführen; aber im J. 1453 erstürmten die Türken die Hagia Sophia, plünderten oder zerstörten ihre Schätze und zerschlugen mit Eisen den Mosaikboden. Das Innere bietet daher jetzt ein trauriges Bild. Die alten wie die späteren Mosaikbilder der Wände sind theils zertrümmert, theils mit goldlackirtem Stuck zugedeckt. Verschwunden ist der Altar mit seinem Ciborium, der Ambo, der ganze Reichthum der Candelaber u. s. w. Verschiedene Einbauten verunstalten das Innere wie den Narthex. Das große Atrium ist nicht mehr vorhanden. Hohe, unförmliche Stützmauern, angebaute Mausoleen der Sultane, vier schlanke Minarets mit massiven Unterbauten entstellen das Aeußere. Dazu scheint das Ganze auch in seiner constructiven Haltbarkeit sehr Schaden gelitten zu haben; eine Restauration in den Jahren 1847—1849 war nicht gründlich genug, und von Manchen wird sogar ein baldiger Untergang dieses großartigen kirchlichen Bauwerkes befürchtet. (Vgl. noch Du Cange, Constantinopolis christiana, Paris 1680; Salzenberg, Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel vom 5.—12. Jahrhundert, Berlin 1854; Pulgher, Les anciennes églises byzantines de Constantinople, Vienne 1879; F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, Freiburg 1896, 552 ff.; A. M. von Steinle, Edward von Steinle's Briefwechsel mit seinen Freunden, Freiburg 1897, 100 ff.) [Jacob.]

Sophonias, der neunte unter den kleinen Propheten, ist der Verfasser eines kleinen Buches, dessen Authentie unbestritten ist. Nur aus diesem Buche können wir Nachrichten über den Propheten selbst entnehmen. Nach denselben stammte er in vierter Linie von einem Ezechias (Vulg. Ezecias) ab, in welchem man gewöhnlich den König Ezechias erblickt, trotzdem daß er den sonst üblichen Zusatz „König von Juda" nicht hat und trotzdem daß die Peschittho statt חִזְקִיָּה vielmehr חִלְקִיָּא liest. Wäre diese Annahme richtig, so würde sich daraus erklären, daß er vorzugsweise sich mit den höheren Ständen der Gesellschaft beschäftigt. Sophonias lebte nach 1, 4 (הַמִּשְׁנֶה) zu Jerusalem; seine Wirksamkeit fiel in die Zeit des Königs Josias, also in die Zeit von 642—611 v. Chr. Diese lange Periode umschloß in Juda ganz verschiedene Zustände, indem Josias im 12. Jahre seiner Regierung den eingerissenen Götzendienst auszurotten begann und im 18. Jahre die allgemeine Geltung des mosaischen Gesetzes feierlich wiederherstellte. Da nun Sophonias noch den in Jerusalem vorhandenen Götzendienst bedroht (1, 4. 5), so dürfte die Abfassung seines Buches wohl mit der begonnenen Reform zusammengefallen sein und dieselbe unterstützt haben. In der Zeit von 630—624 konnte Sophonias auch noch, wie 2, 13 voraussetzt, Nineveh in seiner Größe kennen, da es erst 606 unterging. In dieser Zeit konnte freilich der jugendliche Josias noch keine Söhne haben, die Götzendienst trieben, wie 1, 8 vorauszusetzen scheint; allein wie schon der hl. Hieronymus bemerkt, sind unter dem Ausdruck filii regis allgemein königliche Prinzen, also hier Seitenverwandte des Königs, zu verstehen. Inhalt des schönen Buches sind Strafandrohungen über Juda und Jerusalem wegen ihres Götzendienstes, sowie über die Völker, auf welche sie bei demselben ihre Zuversicht setzten; daran schließt sich die tröstliche Aussicht auf eine durch die Strafe herbeizuführende bessere, d. h. messianische Zeit, als deren Unterpfand die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft verheißen wird. Da das vorhandene Buch in drei Kapiteln ein einheitliches und abgerundetes Ganze bildet, so darf man annehmen, daß Sophonias den Inhalt früherer Predigten zur Erhaltung des gewonnenen Eindrucks später in Ruhe zusammenschrieb. Für die Göttlichkeit der geoffenbarten Religion liefert sein Buch schöne Beweise durch die geschehene Erfüllung, namentlich durch die Erfüllung der 2, 13—15 gegebenen, damals kaum glaublichen Weissagung. Nachdem dann Nabuchodonosor die für Juda und Jerusalem gedrohte Strafe vollzogen, Cyrus die 3, 20 verheißene Befreiung bewirkt hat, geht der tröstliche Theil dieser Weissagung 3, 9—19 fortwährend in Erfüllung, indem das wiederhergestellte Jerusalem seine Bedeutung an die christliche Kirche abgetreten hat. In Bezug auf die Schreibart des Propheten Sophonias kann man bemerken, daß er weniger originell ist und sich an den Ausdruck früherer canonischen Schriften, namentlich des Deuteronomiums, anlehnt, so daß er für die Offenbarung des Alten Testamentes als apologetischer Zeuge auftreten kann. Sein Buch ist meist nur in den Sammelauslegungen der kleinen Propheten commentirt worden; von gesonderten Erklärungen sind zu bemerken die katholischen von Jansenius (Löwen 1649) und von Reinke (Münster 1868); die protestantischen von Dan. v. Cölln (Spicil. observatt. exeg.-crit. ad Zephaniae vaticinia, Vratisl. 1818) und von Fr. A. Strauß (Vatic. Zephaniae comm. illustr., Berol. 1843). (Vgl. Knabenbauer, Comm. in proph. min., Paris. 1886, 122 sqq.; Kaulen, Einleitung, 4. Aufl., Freiburg 1898, n. 429 ff.) [Kaulen.]

Sophronius, der hl., Patriarch von Jerusalem und griechischer Kirchenschriftsteller in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, stammte aus Damascus und war lange Jahre Mönch des Theodosiusklosters bei Jerusalem. An der Seite eines ältern Mönches dieses Klosters, Johannes Moschus (s. d. Art.), machte er weite Reisen, hielt sich namentlich geraume Zeit in Aegypten auf und kam auch nach Rom. Dort starb Moschus 619, während Sophronius nach Palästina zurückkehrte. Später hat er noch einmal zum Wanderstabe gegriffen und wiederum Aegypten besucht. Im J. 633 weilte er zu Alexandrien und verfocht dem für den Monotheletismus gewonnenen Patri-

anchen Cyrus von Alexandrien gegenüber die Lehre des Chalcedonense. In derselben Angelegenheit begab er sich auch nach Constantinopel, um, freilich ohne vielen Erfolg, mit dem dortigen Patriarchen Sergius, dem Urheber der monotheletischen Streitigkeiten, zu verhandeln (vgl. d. Art. Monotheleten VIII, 1801). Bald nachher, 634, ward der seiner Gelehrsamkeit und seines frommen Eifers wegen sehr geschätzte Mönch auf den Patriarchenstuhl von Jerusalem berufen, und seine erste That als Patriarch war der Erlaß eines Synodalschreibens, welches in gründlicher und weit ausgreifender Darlegung für die Lehre von zwei Energien in Christus eintritt (s. Mansi XI, 461 sqq.), „nahezu die wichtigste Urkunde im ganzen Monotheletenstreit" (Hefele, Conc.-Gesch. III. 2. Aufl., 159). Daß der Patriarch Sophronius kein Anderer ist als der Mönch des Theodosiusklosters, wird, wie schon die Bollandisten bemerken (AA. SS. Mart. II, 68), durch das übereinstimmende Zeugniß fast des gesammten griechischen Alterthums außer Zweifel gestellt. Wenn H. Gelzer (aus Anlaß eines mißverständlichen Ausdrucks der alten Vita S. Joannis Moschi) die Identität des Mönches und des Patriarchen Sophronius glaubte bestreiten zu müssen (s. Hist. Zeitschr. LXI [1889], 4), so hat er später selbst seinen Einspruch zurückgenommen (in der Ausgabe der Vita S. Joannis Eleemosynarii von Leontius von Neapolis, Freib. u. Leipz. 1893, 113 f.). Dem Patriarchen Sophronius waren schwere Tage beschieden; er war Zeuge all des Leids, welches die Araber über Palästina brachten, und mußte 637 die heilige Stadt dem Khalifen Omar ausliefern. Aus Gram, wie es heißt, starb er bereits 638 (vgl. d. Art. Jerusalem VI, 1326). — Hauptsächlich als Mönch hat Sophronius eine reiche und vielseitige literarische Thätigkeit entwickelt, deren Früchte allerdings zum Theil dem Zahne der Zeit zum Opfer gefallen sind. Ein großes Werk gegen die Monotheleten, welches in zwei Büchern 600 Zeugnisse älterer Kirchenschriftsteller für den Dyotheletismus enthielt, ist, so viel ersichtlich, nur noch aus der gelegentlichen Notiz eines Freundes des hl. Sophronius, des Bischofs Stephan von Dora in Palästina (in dessen Eingabe an die Lateransynode vom Jahre 649, bei Mansi X, 895), bekannt. Erhalten haben sich vornehmlich Heiligenleben, Gedichte und Predigten. Die von Cardinal Mai geplante Gesammtausgabe (s. Mai, Scriptt. vet. nova coll. X, Romae 1838, Praef. XXIV) kam nicht zu Stande; aber die meisten der bisher bekannt gewordenen Schriften hat Mai zuerst an's Licht gezogen. Die umfassendste Sammlung, unter Verzicht auf kritische Sichtung, bietet Migne, PP. gr. LXXXVII, 3, 3147 sqq. Auf hagiographischem Gebiete bewegen sich ein umfangreiches Werk über die hll. Cyrus und Johannes und eine Lebensbeschreibung der hl. Maria von Aegypten (s. d. Art.). Cyrus und Johannes hatten unter Diocletian zu Alexandrien die Martyrerkrone erlangt und erfreuten sich in ganz Aegypten einer besondern Verehrung. Im ersten Theile seines Werkes (bei Migne l. c. 3379 sqq.) beschreibt Sophronius das Leben und Leiden der Heiligen, die Beisetzung ihrer Leiber und die spätere Translation derselben, im zweiten Theile erzählt er 70 durch die Vermittlung der Heiligen bewirkte Wunderheilungen; das letzte dieser θαύματα ist die Errettung des Verfassers selbst aus der Gefahr gänzlicher Erblindung. Die Darstellung leidet sehr an Schwulst und Ziererei. Außer diesem Werke hat Mai noch zwei andere kurze Vitae der hll. Cyrus und Johannes herausgegeben und gleichfalls Sophronius zugeschrieben (Migne l. c. 3677 sqq.); doch unterliegt die Richtigkeit dieser Zueignung begründeten Zweifeln. Die Gedichte des hl. Sophronius sind bezeichnenderweise wenigstens größtentheils nicht rhythmisch, sondern metrisch gehalten. Seit dem 5. Jahrhundert hatte in der griechischen Kirche die metrische Dichtungsform der rhythmischen Weise das Feld räumen müssen; nur in Gelehrtenkreisen lebte die Imitation der alten Metrik noch fort. Was Mai außer den anakreontischen Oden (Migne l. c. 3733 sqq.), deren Recension übrigens Mai's Mitarbeiter, P. Matranga, besorgte, noch an rhythmischen Gesängen, Canones und Triodien (Migne l. c. 3839 sqq.) unter dem Namen des hl. Sophronius veröffentlicht hat, gehört, wie M. Paranikas (in den Sitzungsber. der k. bayr. Akad. d. Wiss. 1870, II, 53—74; auch in Paranikas' Beiträgen zur byzantinischen Literatur, München 1870, 1 ff.) gezeigt hat, nicht Sophronius, sondern Joseph dem Hymnographen (im 9. Jahrh.) an. Die anakreontischen Oden (Ἀνακρεόντεια), 23 an der Zahl, sind hauptsächlich der Verherrlichung kirchlicher Feste gewidmet, sind aber von Haus aus nicht für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, sondern nur für einen auserwählten Leserkreis berechnet gewesen. Der dichterische Werth derselben ist verschieden beurtheilt worden; im Großen und Ganzen sind sie nicht sowohl Ergüsse eines warm empfindenden Poeten als vielmehr Meditationen eines gelehrten Dogmatikers (vgl. die Charakteristik bei E. Bouvy, Poètes et Mélodes, Nimes 1886, 169 ss.). Von den drei Oden, welche in der von Matranga benutzten Handschrift ganz oder theilweise fehlten (Nr. 14—16), ist eine (Nr. 14) von L. Ehrhard in einem Straßburger Gymnasialprogramm vom Jahre 1887 veröffentlicht worden. Die Ode Nr. 4, auf das Fest Mariä Reinigung, wurde auch von F. G. A. Mullach (Conjectaneorum Byzantinorum LL. II, Berol. 1852, 18 sqq.) herausgegeben; die Oden Nr. 9. 13. 20 wurden von Christ und Paranikas in ihre Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 43 sqq. (vgl. ib. p. XXVII sq.) aufgenommen; die Ode Nr. 20, über die Sehnsucht des Dichters nach der heiligen Stadt, wurde von S. A. Naber (in der Mnemosyne N. S.

XIX [1891], 1 ss.) eingehend commentirt. Der Predigten des hl. Sophronius werden bei Migne (l. c. 3201 sqq.) neun gezählt; einige derselben werden jedoch nur in lateinischer Uebersetzung mitgetheilt, und von der Lobrede auf Johannes den Evangelisten werden nur zwei kleine Fragmente geboten. Fast alle diese Predigten gelten kirchlichen Festen und sind reich an dogmatischem Gehalte, nicht minder freilich auch an oratorischem Gepränge. Die Rede auf Mariä Verkündigung ragt wie dem Umfange, so auch dem Inhalte nach besonders hervor. Zwei der bei Migne nur lateinisch vorliegenden Reden sind inzwischen von H. Usener im griechischen Urtexte veröffentlicht worden, die Rede auf Weihnachten (Migne l. c. 3201 sqq.) im Rhein. Museum f. Philol., N. F. XLI (1886), 500 ff., die Rede auf die Darstellung des Herrn (Migne l. c. 3287 sqq.) in einem Bonner Universitätsprogramm zum 3. August 1889. Die Weihnachtspredigt ist am 25. December 634 gehalten worden, als die Araber bereits die Landschaft um Jerusalem durchstreiften, Bethlehem besetzt hielten und es der jerusalemischen Gemeinde verwehrten, nach gewohnter Weise das Geburtsfest des Herrn an der Geburtsstätte selbst zu begehen (vgl. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, Bonn 1889, 326 ff.). Usener hat auch (s. Bonner Universitätsprogramm zum 3. August 1894, p. IV sq.) den Beweis erbracht, daß die Rede auf den persischen Martyrer Anastasius, welche bislang Georg dem Pisidier (s. d. Art.) zugeschrieben wurde und unter dessen Namen bei Migne (PP. gr. XCII, 1679 sqq.) gedruckt ist, nicht Georg, sondern Sophronius angehört; als Quelle und Vorlage hat dieser Rede der (von Usener a. a. O. edirte) Bericht über das Leben und Leiden des hl. Anastasius gedient, welcher bald nach dem Tode des Heiligen (22. Januar 628) von einem Mönche des Anastasiusklosters bei Jerusalem niedergeschrieben wurde. Unzugänglich waren dem Verf. dieses L. de Saint-Aignan, Vie de St. Sophrone, patriarche de Jérusalem (Acad. de Sainte-Croix d'Orléans, Lectures et mémoires V, 1886, 229 ss.), und die russische Abhandlung von K. Popović, Sophronios, Patriarch von Jerusalem, als Theolog und Verfasser von Predigten und Kirchengesängen (in den „Arbeiten der geistlichen Akademie zu Kiew", August 1889 bis September 1890). [Bardenhewer.]

Sophronius, griechischer Kirchenschriftsteller zu Ende des 4. Jahrhunderts, ist nur aus einigen Aeußerungen des hl. Hieronymus bekannt. Nach Hieron. De vir. ill. c. 134 war er ein sehr gelehrter Mann, welcher schon als Jüngling ein Buch zur Verherrlichung Bethlehems und später ein ausgezeichnetes Buch über die Zerstörung des Serapistempels (zu Alexandrien im J. 389, wie es scheint) schrieb und außerdem einige Schriften des hl. Hieronymus, den Brief (Ep. 22) an Eustochium über die Jungfräulichkeit, das Leben des Mönches Hilarion, sowie die Uebersetzungen der Psalmen und der Propheten nach dem Hebräischen, in sehr gelungener Weise aus dem Lateinischen in's Griechische übertrug. Die Uebersetzung der Psalmen nach dem Hebräischen hat Hieronymus laut der Vorrede auf Bitten seines Freundes Sophronius unternommen und diesem auch gewidmet; und wenn Hieronymus in der Vorrede der Uebersetzung des Buches Esdras den undankbaren Lateinern vorhält, daß Griechenland mit Freuden seine Uebersetzungen sich aneigne, so haben ihm nach der treffenden Vermuthung Vallarsi's (S. Hier. Opp., ed. alt. IX, 1525; vgl. II, 952) wohl des Sophronius griechische Versionen der Psalmen und der Propheten vor Augen geschwebt. Es ergibt sich aus den angeführten Stellen, daß Sophronius ein Grieche war und in Palästina, vielleicht zu Bethlehem, und zwar jedenfalls noch zur Zeit der Abfassung des Buches De vir. ill., d. h. 392, lebte. Alle seine Schriften sind zu Grunde gegangen. Mit Unrecht ist die von Erasmus (Basel 1516) herausgegebene griechische Uebersetzung des Buches De vir. ill. nach dem Vorgange des Herausgebers bis in die Gegenwart hinein vielfach Sophronius zugeeignet worden. Schon Vallarsi (l. c. II, 817 sqq.) wies überzeugend nach, daß diese Uebersetzung aus viel späterer Zeit stammen müsse, und jüngst stellte sich heraus, daß Erasmus nur auf Grund einer vorschnellen Combination den Sophronius als den Uebersetzer bezeichnete, während in der ihm vorliegenden Handschrift kein Uebersetzer genannt war. O. v. Gebhardt setzt in der von ihm veranstalteten kritischen Ausgabe dieser Handschrift (s. Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XIV, 1, Leipzig 1896, VII ff.) die Entstehung der Uebersetzung, in vollster Uebereinstimmung mit Vallarsi, in das 7. Jahrhundert. Die Vermuthung von Fabricius, daß Sophronius mit dem gleichnamigen Verfasser einer verloren gegangenen, von Photius (Cod. 5) sehr gerühmten Schrift Pro Basilio contra Eunomium identisch sei (Fabricius-Harles, Bibl. gr. IX, 160), schwebt völlig in der Luft. [Bardenhewer.]

Sorbonne, ursprünglich Name eines an der theologischen Facultät der Pariser Universität bestehenden Collegiums, ward in der Folge Bezeichnung für die Pariser theologische Facultät überhaupt. Ursprung und Namen verdankt das Collegium der Sorbonne dem Canonicus Robert, welcher am 9. October 1201, nach der gewöhnlichen Annahme zu Sorbon, einem kleinen Dorfe in der Diöcese Reims, geboren wurde. Nachdem er Canonicus von Cambrai, später Kaplan Ludwigs des Heiligen gewesen, wurde er Ende 1257 oder im J. 1258 Canonicus zu Paris. Nach seinen uns erhaltenen Schriften erscheint die wissenschaftliche Bedeutung Roberts nicht groß; aber er hatte ein edles Herz und einen klaren, praktischen Verstand. Vielleicht hatte er

selbst während seiner Studienzeit mit den Sorgen des gewöhnlichen Lebens zu kämpfen gehabt, und dieß mag in ihm den Gedanken an eine Stiftung für arme Studirende der Theologie an der Pariser Hochschule geweckt haben. Wie man aus Käufen und Schenkungen, welche in die Jahre 1247 — 1254 fallen (vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium I, Paris. 1889, 271 sq., n. 242), schließen kann, hatte Robert schon um diese Zeit den Plan zu seinem Werke gefaßt. Als Stiftungsurkunde der Sorbonne kann ein Act Ludwigs IX. gelten, durch welchen er Robert im Februar 1257 einen Häusercomplex in der Straße Coupe-Gueule gegenüber dem Palaste des Thermes (ante palatium Thermarum) schenkt, ausdrücklich mit der Bestimmung ad opus scolarium, qui inibi moraturi sunt (Denifle-Chatelain I, 349, n. 302). Wie der Name der Straße andeutet, erfreute die Gegend, in welcher dieselbe lag, und welche später das berüchtigte Quartier latin wurde, sich schon damals nicht des besten Rufes. Deßhalb wurde Robert auch wohl 1259 die königliche Erlaubniß ertheilt, die beiden Straßen, welche seinen Besitz begrenzten, des Nachts zu schließen; davon erhielt die Straße Coupe-Gueule den Namen Rue des deux-portes, und die Sorbonnisten wurden deßhalb auch pauperes magistri de vico ad portas genannt. — Nicht lange nach der Schenkung Ludwigs wird die Stiftung in's Leben getreten sein, und wenn Denifle (l. c. I, 375) meint, dieselbe habe im Mai 1258 noch nicht bestanden, so dürften die Worte, die er zum Beweise dafür anführt, sich ungezwungen mit der eben erst erfolgten, noch unvollkommenen Gründung vereinigen lassen. Ursprünglich war das Collegium zur Aufnahme von 16 in Gemeinschaft lebenden dürftigen Theologie-Studirenden, von je vier aus den einzelnen Nationen, bestimmt. Aber schon bald wuchs das Besitzthum an der Straße Coupe-Gueule und damit auch die Zahl der Mitglieder des Collegiums. Im J. 1259 kaufte Robert von den Mathurinern mehrere Häuser gegenüber dem Palaste des Thermes; in demselben Jahre und 1263 tauschte er mit König Ludwig Besitzungen, die er in anderen Gegenden der Stadt hatte, mit Häusern des letztern in der Nähe seiner Stiftung; ferner erhielt er selbst noch geschenkweise nicht weniger als sieben Häuser, und im J. 1271 kaufte er ein großes Grundstück, auf welchem das Collegium Calvi, die sogen. kleine Sorbonne, als eine Vorbereitungsanstalt für die eigentlichen theologischen Studien errichtet wurde. Im J. 1264 wurden zwei Bursen zu Gunsten zweier Magister aus der Diöcese Amiens gegründet, und 1268 schenkte der Archidiacon Nicolaus von Tournai Robert 500 Livres, für welche er alljährlich fünf der flämischen Sprache mächtige Magister in sein Institut aufnehmen mußte. Einige Jahre später stiftete der Bischof von Tournai zwei Bursen für zwei Wallonen aus seiner Stadt oder Diöcese. Robert von Douai hatte schon durch Testament vom J. 1258 der neuen Anstalt die ansehnliche Summe von 1500 Pariser Livres vermacht. Die Pariser Universität förderte Roberts Unternehmen auf jede Weise, und auch die Päpste erwiesen demselben in hohem Grade ihre Gunst. Im J. 1259 wendete sich Alexander IV. an die Prälaten Frankreichs mit der dringlichen Aufforderung, die Sorbonne zu unterstützen, nachdem er kurz vorher Ludwig den Heiligen als Stifter gelobt und ermahnt hatte, in dem guten Werke fortzufahren. Urban IV. empfahl im J. 1262 das Collegium Roberts dem Wohlwollen der ganzen Christenheit, und derselbe Papst gab im folgenden Jahre dem Institut die Erlaubniß zur Errichtung eines eigenen Oratoriums. Außer dem Könige Ludwig waren eifrige Gönner und Förderer der Sorbonne Wilhelm von Chartres, Canonicus von St. Quentin, der schon genannte Robert von Douai, Canonicus von Senlis, die späteren Cardinäle Gottfried von Bar, Dechant von Notre-Dame, und Wilhelm von Brai, Archidiacon von Reims. — Als Robert am 15. August 1274 starb, fielen gemäß seinem Testamente vom Jahre 1270 (Denifle-Chatelain I, 485 sq., n. 431) seine Immobilien todter Hand (quae tenet in manu mortua) an seine Stiftung; die übrigen mit Ausnahme eines Hauses kamen an Gottfried von Bar, welcher dieselben aber schon bald nach dem Tode des Erblassers ebenfalls der Sorbonne schenkte. Bei Roberts Tode konnte sein Werk äußerlich als fest begründet gelten; auch die innere Verfassung und die Statuten (Denifle-Chatelain I, 505 sqq., n. 448), die wenigstens im Wesentlichen in der ganzen Folgezeit bestehen blieben, werden vom Stifter herrühren. Die päpstliche Bestätigung hatte die Stiftung bereits durch Clemens IV. 1268 erhalten. Sie hieß ursprünglich gewöhnlich Collegium (Congregatio) pauperum magistrorum Parisius in theologia studentium; den Namen Sorbonne führte sie nicht vor dem 14. Jahrhundert. Um Mitglied des Instituts zu werden, mußte der Bewerber das theologische Baccalaureat haben und eine These (thesis Robertina) vertheidigen, oder in der artistischen Facultät docirender Magister gewesen sein. Die Mitglieder der Sorbonne unterschieden sich in hospites und socii. Die ersteren hatten Antheil an den Wohlthaten, welche das Haus bot, aber nicht an der Verwaltung desselben. Sie mußten es auch verlassen, wenn sie den Doctorgrad erlangt hatten, und durften nur den Titel Baccalareus oder Doctor domus Sorbonae führen, während die Socii Baccalarei oder Doctores domus et societatis Sorbonae hießen. In den Händen der letzteren lag die Verwaltung des ganzen Collegiums. Unter sich hielten sie den Grundsatz völliger Gleichheit aufrecht, welche Stellung sie auch einnehmen mochten (omnes sumus sicut socii et aequales). Die wohlhabenden Socii — in der Folgezeit bewarben sich

nämlich auch hohe und höchstgestellte Personen um die Societät der Sorbonne, obschon sie noch immer nach den pauperes magistri genannt wurde — zahlten dieselbe Summe, welche die übrigen von ihrer Freistelle (bursa) bezogen. An der Spitze der Communität stand der Provisor; er führte die Oberleitung derselben und war ihr Vertreter in allen wichtigen Angelegenheiten nach Außen, in den Verhandlungen mit Papst und König, mit der Universität u. s. w.; er hatte ferner das Recht der Aufnahme wie des Ausschlusses von Mitgliedern. Der erste Provisor war naturgemäß der Stifter. In der Bestätigungsbulle Clemens' IV. vom 23. März 1268 (Denifle-Chatelain I, 475, n. 421) wird er als solcher ausdrücklich anerkannt; der Papst aber fordert, daß seine Nachfolger von dem Archidiacon und Kanzler von Paris, den docirenden (actu regentes) Magistern in der theologischen Facultät, den Decanen der Decretisten und Mediciner, vom Rector der Universität und den Procuratoren der vier Nationen wenigstens durch Stimmenmehrheit gewählt werden, sowie daß sie den genannten Personen oder einer von ihnen oder der Mehrzahl derselben bestellten Commission alljährlich Rechenschaft ablegten. Außer dem Provisor hatte das Haus einen Prior, der die laufenden Geschäfte besorgte und nur auf Ein Jahr, gewöhnlich unter den jüngeren Socii, gewählt wurde; vier Seniores, ältere Genossen, an welche schwierigere Sachen zur Erledigung gelangten, und die zugleich über die Aufrechterhaltung der Traditionen zu wachen hatten; den Procurator, welchem die Sorge für das Hauswesen oblag, den Bibliothekar u. s. w.

Die wissenschaftliche Bedeutung der Sorbonne, ihr Ansehen und ihr Ruhm stiegen rasch. Wenn auch die gewöhnliche Annahme, daß schon Wilhelm von St. Amour (s. d. Art.), der bekannte heftige Gegner der Lehrthätigkeit der Bettelorden an der Universität, Odo von Douai und andere Zeitgenossen desselben an der Sorbonne gelehrt hätten, auf Irrthum beruht, so ist doch sicher, daß sie nicht lange nach ihrem Entstehen unter ihren Magistern Mitglieder zählte, die zum Lehrkörper der theologischen Facultät gehörten. Das feste Zusammenhalten der sorbonnistischen Lehrer, ihre warme Begeisterung und ihr reger Eifer für die Wissenschaft, sowie ihr entschiedenes und treues Festhalten an der ächt kirchlichen Lehre und Richtung bewirkten, daß sie in der Facultät immer größern Einfluß gewannen. Dazu kam eine Einrichtung der Sorbonne, die ihren Ruf immer weiter zu tragen im höchsten Grade geeignet war. Es wurde nämlich ein besonderes Doctorencollegium eingesetzt mit der Aufgabe, sich vorzugsweise mit dem Studium und der Entscheidung schwieriger Gewissensfälle zu befassen. Im Laufe der Zeit gelangte dasselbe zu solcher Bedeutung, daß es von allen Seiten in schwierigen Fragen angegangen wurde; von ihm gingen die meisten der Entscheidungen aus, welche auf den Gang der kirchlichen und politischen Ereignisse des Mittelalters und zum Theil auch noch der neuern Zeit einen so großen Einfluß ausgeübt haben. Auf diese Weise gelangte die Sorbonne bald zu europäischer Berühmtheit: nicht nur daß der Titel Doctor Sorbonicus einen ganz besonders guten Klang hatte, sondern die höchsten Prälaten der französischen Kirche, Bischöfe, Erzbischöfe und Cardinäle aus königlichem Geblüte bewarben sich um das ehrenvolle Amt eines Provisors der domus Sorbonica, und diese Anstalt war andererseits eine Pflanzschule des französischen Episcopates. So ist es nicht zu verwundern, daß allmälig die sämmtlichen Lehrer an der theologischen Facultät, vielleicht mit einzelnen Ausnahmen, Mitglieder der Sorbonne waren, und daß ihr Name zur Bezeichnung der ganzen Facultät gebraucht wurde. Dieser Sprachgebrauch hatte sich sicher im Anfange des 16. Jahrhunderts festgesetzt; die ihm zu Grunde liegende Thatsache dürfte aber geraume Zeit früher anzusetzen sein. Von da an fällt die Geschichte der Sorbonne mit der der theologischen Facultät, und weil diese an der Pariser Universität so sehr in den Vordergrund trat, daß sie in allen Angelegenheiten den Ausschlag gab, mit der Geschichte der Universität selbst in der Hauptsache zusammen (s. d. Art. Paris IX, 1513 ff.). In innigster Wechselbeziehung zu dem stets steigenden Ruhme der Sorbonne stand ihre äußere Entwicklung. Reiche Vermächtnisse setzten sie in den Stand, die wissenschaftlichen Bestrebungen ihrer Mitglieder immer mehr zu fördern. Von der größten Bedeutung war in dieser Beziehung, besonders in damaliger Zeit, wo der Einzelne nur schwer in den Besitz mehrerer Bücher gelangen konnte, die Anlage einer Bibliothek. Schon Robert hatte die Wichtigkeit einer solchen erkannt, und die ersten Anfänge derselben rühren von ihm her. In einem Katalog aus dem Jahre 1289 heißt es am Schlusse, es sei eine Bibliothek eingerichtet pro libris cathenatis ad communem sociorum utilitatem. Diese Abtheilung, welche die am meisten gebrauchten, an Ketten befestigten Bücher enthielt (magna libraria), scheint von dieser Zeit an neben einer andern bestanden zu haben, in welcher die Dubletten und seltener gebrauchten Bücher aufbewahrt wurden (parva libraria). Die Bibliothek der Sorbonne erfreute sich der ausgedehntesten Gunst von Büchenbesitzern, so daß sie durch Schenkungen und Vermächtnisse im Laufe der Zeit ein höchst kostbarer Schatz wurde. Die ersten Bestimmungen, den Gebrauch derselben betreffend, datiren aus dem Jahre 1321, die letzten aus dem Jahre 1676; jedoch ist das letzte Reglement nur eine etwas erweiterte Wiederholung der Statuten, die aus dem Anfange der achtziger Jahre des 15. Jahrhunderts stammen. Interessant ist gleich die erste Vorschrift (Franklin, La Sorbonne, 2e ed., Paris 1875, 177), welche jedenfalls die Ehrfurcht vor den Meistern der Wissenschaft, deren Geistesproducte in der Bibliothek geborgen waren,

dictirt hat: Sorbonicus ad bibliothecam non accedat nisi ornatus toga et pileo quadrato. Uebrigens findet sich in den Statuten Verschiedenes, dessen Befolgung Benutzern von Bibliotheken und überhaupt fremden Büchern auch jetzt noch recht dringend eingeschärft werden dürfte. — Ein neues glänzendes Heim verdankte die Sorbonne der Munificenz des Cardinals Richelieu. Auf seinen Wunsch ward derselbe als Bischof von Luçon im J. 1607 von der Genossenschaft (habita ratione ejus dignitatis episcopalis) als Hospes und Socius zugleich aufgenommen; später wurde er Provisor und gedachte als solcher durch einen seiner einzigen Machtstellung in Frankreich würdigen gänzlichen Neubau des Collegiums seinen Namen zu verewigen. Große Ankäufe erweiterten den alten Besitz, und am 18. März 1627 wurde vom Erzbischof von Rouen im Namen Richelieu's der Grundstein zu dem neuen Gebäude gelegt, das sich in derselben Gegend, wo das alte gestanden, erheben sollte. Im J. 1635 legte der Minister selbst den Grundstein zu der prachtvollen Kirche der Sorbonne, in der er später seine letzte Ruhestätte fand. Trotz mancher Weiterungen, welche die Sorbonne nach seinem Tode (1642) mit seiner Nichte, der Herzogin von Aiguillon, der Verwalterin seiner Hinterlassenschaft während der Minderjährigkeit des eigentlichen Erben, wegen der zum Bau nöthigen Geldmittel hatte, wurde derselbe doch glücklich vollendet. Im ersten Stocke des Gebäudes befindet sich ein mit Fresken und Statuen reich geschmücktes Amphitheater, das mehr als 1500 Menschen faßt. Außerdem enthält der Bau Säle für Vorlesungen und Versammlungen, Wohnungen für die 36 Doctoren der Societät und für eine Anzahl von Hospites u. s. w. Die Kirche ist, wohl die einzige in Frankreich, der hl. Ursula und ihren Gefährtinnen geweiht. — Allein als die Sorbonne nunmehr im äußern Glanze so herrlich erstrahlte, war die Zeit ihrer wahren Blüte bereits vorüber. Die ächt kirchliche Richtung, einst ihr höchster Ruhm und eine Hauptquelle ihres Ansehens und Einflusses, hatte allmälig einem kirchlichen Liberalismus weichen müssen. Schon hatte sie sich dem Jesuitenorden feindlich erwiesen und dessen Einführung in Frankreich (1562), freilich vergeblich, zu verhindern gesucht. Ebenso wurde sie Vertheidigerin des Gallicanismus und verpflichtete später sogar ihre Doctoren auf die vier gallicanischen Artikel (vgl. d. Art. Gallicanische Freiheiten V, 71). Auf diese Weise sank ihre Bedeutung mehr und mehr. Was sie an Ansehen noch besaß, suchten die Freidenker des 18. Jahrhunderts, vor allen Voltaire (vgl. dessen Schrift Le tombeau de la Sorbonne), in teuflischem Hasse durch die giftigsten Angriffe zu zerstören. Der Frucht, welche der von letzteren ausgestreuten Saat entsproßte, der französischen Revolution, sollte auch die Sorbonne zum Opfer fallen: durch Decret vom 5. April 1792 ward sie aufgehoben. Die Bibliothek wurde aus den alten Räumen erst Ende 1795 fortgeschafft; die gedruckten Bücher wurden an die verschiedenen öffentlichen Bibliotheken vertheilt, die Manuscripte (etwa 2000 Codices) erhielt die Nationalbibliothek. — Bei der Neuerrichtung der Pariser Universität durch Napoleon I. erhielt dieselbe ihren Hauptsitz in dem Gebäude der frühern Sorbonne, und die ihr eingegliederte theologische Facultät führte den Namen ihrer berühmten Vorgängerin weiter. Jeder Bischof und Seminarprofessor sollte bei ihr die Doctorwürde erlangen, und ein höheres Kirchenamt konnte nur einem Geistlichen verliehen werden, welcher an ihr seine Studien vollendet hatte. Obwohl nun zugleich den Bischöfen das Recht eingeräumt wurde, wenigstens für das erste Mal der Regierung für die theologischen Professuren je drei Doctoren zu präsentiren (später wurde dieses Recht bis auf 1850 prorogirt), so war doch, wenigstens seit dem Sturze der napoleonischen Herrschaft, der Besuch dieser Facultät ein äußerst schwacher; die theologischen Grade hat sie nur selten ertheilen können. Der Grund davon lag hauptsächlich in dem Umstande, daß sowohl die Professoren der Facultät als auch diejenigen, welche bei ihr die Graduirung nachsuchten, sich auf die Artikel der gallicanischen Kirche verpflichten mußten. Die französischen Bischöfe, bei welchen allmälig ein Umschwung in ihren Anschauungen über die gallicanischen Freiheiten vor sich ging, zogen es daher mit Recht vor, ihre Theologen in den durch die Ordonnanzen vom Jahre 1814 und 1815 dem Episcopate zurückgegebenen und ihm allein unterstehenden Seminarien auszubilden. Endlich wurde im J. 1882 die theologische Facultät aus „Sparsamkeit" ganz aufgehoben. Freilich war sie auch vollends überflüssig geworden durch die im October 1874 zu Paris gegründete freie katholische Universität (s. d. Art. Paris IX, 1517). (Vgl. die im Art. Paris IX, 1516 angeführte Literatur; ferner Duvernet, Geschichte der Sorbonne, aus dem Französischen, Straßburg 1791 f., 2 Bde.; Notice sur la Sorbonne, Paris 1818; Méric, La Sorbonne et son fondateur, Paris 1888.) [Fechtrup.]

Sorrento (Surrentum), Metropole in Unteritalien auf einer Halbinsel im Golf von Neapel, ist die alte Hauptstadt der Picentiner. Später wurde es römische Colonie, erhielt nach dem Verfalle der römischen Herrschaft eigene Fürsten oder Herzoge, fiel dann an die Normannen und damit an das Königreich Neapel. In und bei Sorrent sollen bereits im J. 60 n. Chr. Schüler des hl. Petrus den Glauben gepredigt und einen Bischofssitz errichtet haben. Der erste mit Namen erwähnte Bischof ist aber erst der hl. Renatus (etwa seit 424; gest. um 450), dessen Historia prodigiosa die Bollandisten jedoch (AA. SS. Boll. Oct. III, 380 sqq.) für mehr als märchenhaft erklären, und Thatsache ist nur, daß er seit unvordenklichen Zeiten zu Sorrent am 6. October verehrt wird. Als zweiter Bischof wird

gewöhnlich der hl. Valerius (um 453) genannt; die Bollandiſten (l. c. Jan. II, 29 sq.) weiſen dagegen nach, daß dieſer Heilige, welcher die Stadt gegen die feindſeligen Angriffe des Langobardenführers Rodoald beſchützte, im Anfange oder gegen die Mitte des 7. Jahrhunderts geſtorben iſt. Um 499 war Roſarius Biſchof; ihm folgte der hl. Athanaſius (etwa um 514), dann auf Johannes (590 bis 600) der hl. Amandus. Als Heiliger wird auch Baculus (um 660) verehrt. Von deſſen Nachfolger Hyacinth an (um 680) ſind faſt 200 Jahre lang keine Biſchöfe mehr bekannt; erſt 871—872 erſcheint wieder ein Biſchof Stephan, Sohn des Herzogs Sergius I. von Neapel, der als ein ausgezeichneter Kirchenfürſt gerühmt wird. Im J. 968 ſoll Papſt Johannes XIII. Sorrento zur Metropole erhoben und den Biſchof Leopardus zum erſten Erzbiſchof ernannt haben; doch findet ſich erſt Johannes (1059—1076) auf einer 1059 zu Benevent gehaltenen Synode als Archiepiscopus Surrentinus unterſchrieben. Nach der Notitia Coelestin. unterſtanden dem neuen Metropoliten die Dioec. Lobrensis, Equensis und Castelli Maris; nach der unter Papſt Johannes XXII. gefertigten Notitia aber vier: Lobrensis, Salpensis (?), Aequensis s. Vicana und Castelli Maris s. Stabiensis. Von dieſen Suffraganaten hat die Metropole Sorrento bis heute nur das Bisthum Caſtellamare behalten. Letzteres, auf der Stelle des alten, unter Kaiſer Titus im J. 79 durch einen Ausbruch des Veſuv verſchütteten Stabiae erbaut, wurde ſchon im 5. Jahrhundert Sitz eines Biſchofs. Mit demſelben vereinigte Pius VII. durch Bulle De utiliori vom 25. April 1818 auch das alte Bisthum Lettere (Litterensis, Literanensis, Linternensis), das 987 errichtet und von Papſt Johannes XV. der Metropole Amalfi unterworfen worden war (vgl. Fr. P. T. Milante, De Stabiis, Stabiana eccl. et episcopis ejus, ed. Fr. J. Coppolla, Neapoli 1750; Ughelli, Italia sacra VI, 655 sqq.; Cappelletti, Le chiese d' Italia XIX, 769 sgg.; Moroni, Dizion. X, 200 sg.). Die zwei anderen ehemaligen Suffraganbisthümer der Metropole Sorrento wurden durch die eben genannte Bulle Pius' VII. mit der Erzdiöceſe vereinigt; das eine, Maſſa Lubreſe (Massa Lubrensis s. Lumbrensis), war auf den Ruinen des im 11. Jahrhundert durch die Saracenen zerſtörten Lobra oder Lubra erbaut und ſeit 1218 Biſchofsſitz; ſein letzter Biſchof war 1799 geſtorben (Ughelli VI, 643 sqq.; Cappelletti XIX, 726 sgg.; Moroni XLIII, 226 sg.); zu Vico Equenſe (Aequa s. Aequana, Vicus Aequensis s. Equensis) erſcheint zuerſt ein Biſchof um 1206, der letzte war 1799 als Anhänger der Parthenopäiſchen Republik hingerichtet worden (Ughelli VI, 630 sqq.; Cappelletti XIX, 736 sgg.; Moroni XXI, 316. XCIX, 242 sg.). Weiter wurde durch denſelben Papſt mit der Erzdiöceſe vereinigt das Bisthum Capri (Capreae) auf der gleichnamigen Inſel, das Papſt Johannes XV. im J. 987 errichtet und der Metropole Amalfi unterſtellt hatte (Ughelli VII, 256 sqq.; Cappelletti XIX, 756 sgg.; Moroni IX, 221 sg.). Von den Metropoliten von Sorrento ſeien noch genannt: Didacus Pietra (1680—1699), der das Seminar errichtete; dann ſeine beiden Nachfolger, welche Titularpatriarchen wurden, nämlich Philipp Anaſtaſi (1699—1724), Patriarch von Antiochien, und Ludwig Agnellus Anaſtaſi (1724—1755), Patriarch von Alexandrien. Auf Joſeph Serſale (1758—1759) folgte Silveſter Papa, der 1803 ſtarb, dann Vincenz Cala (1805—1817), Michael Spinelli, Theatiner (1818—1824), Gabriel Papa (1824 bis 1837), Nicolaus Joſeph Ugo (1839—1844), Dominicus Silveſtri (1844—1848), Leo Ciampa O. S. Fr. (1848—1854), Franz Xaver Apuzzo (1855—1871), Marian Ricciardi (1871—1876), Leopold Ruggiero (1877—1886). Der gegenwärtige Erzbiſchof iſt Joſeph Giuſtiniani, ſeit dem 7. Juni 1886. Sein Einkommen beträgt 4000 Ducati, taxirt auf 150 Kammergulden. Das Metropolitancapitel hat 5 Dignitäten und 13 Canoniker. Die Geſammtzahl der Prieſter iſt 403; die ganze Erzdiöceſe, welche nur 8 Gemeinden der Provinz Neapel umfaßt, zählt 51 145 Seelen in 36 Pfarreien, gegen 48 500 in 25 Pfarreien im J. 1850. Die ganze Kirchenprovinz Sorrento, die kleinſte in ganz Italien, zählt in 61 Pfarreien (13 Gemeinden) nur 108 400 Seelen, dagegen 708 Prieſter. (Vgl. noch Moroni LXVII, 233 sgg.; Gams, Ser. Epp. 926 sq.) [Neher.]

Sortilegium im engern Sinne heißt der Verſuch, das auf andere Weiſe nicht Beſtimmbare durch irgend welche zu dieſem Zwecke gewählte Zeichen (Looswerfen, Aufſchlagen eines Buches u. dgl.) zu enthüllen bezw. zu entſcheiden. Daneben bezeichnet das Wort aber auch jede Art von Wahrſagerei und mitunter ſelbſt Zauberei (beſonders das ſogen. Maleficium; ſ. d. Art.). Das Sortilegium im letztern Sinne iſt ſchlechthin verwerflich (ſ. d. Artt. Wahrſagerei und Zauberei); nicht minder aber das Sortilegium erſtgenannter Art, wenn es als ſogen. sors divinatoria zur Erkundung zukünftiger oder verborgener Dinge dienen ſoll (vgl. c. 7, C. XXVI, q. 5; c. 1, X 5, 21). Dagegen ſind die ſogen. sors consultatoria und die sors divisoria oder decisoria unter Umſtänden erlaubt. Erſtere, das conſultative Looſen, bezweckt, in Verlegenheit des Handelns eine Entſcheidung für das eine oder andere Verfahren herbeizuführen. Beiſpiele davon finden ſich in der heiligen Schrift (z. B. in der Anwendung von Urim und Thummim [ſ. d. Art.]; bei der Ergänzung des Apoſtelcollegiums Apg. 1, 24—26) und im Leben mehrerer Heiligen (vgl. Aug. Confess. 8, 12; Bonavent. Vita S. Francisci c. 3); doch gilt hier im Allgemeinen der Satz des hl. Hieronymus (In Jon. 1, 7): Nec statim debemus sub hoc exemplo sortibus

credere ... cum privilegia singulorum non possint facere legem communem. Jedenfalls war der Gebrauch der sortes consultatoriae unerlaubt, wenn er statt unter inständigem Gebete zu Gott vielmehr aus frevler Neugier mit abergläubischem Vertrauen in die gewählten Zeichen selbst unternommen würde. Ein solches Sortilegium wäre reiner Aberglaube, was namentlich von den sog. sortes Sanctorum (sc. bibliorum) gilt, die im Corpus juris canonici mehrfach erwähnt werden (z. B. c. 6, C. XXVI, q. 5). Wie nämlich die heidnischen Griechen und Römer aus einem auf's Gerathewohl aufgeschlagenen Verse des Homer oder Vergil einen Fingerzeig für ihre Handlungsweise zu entnehmen suchten, so wollten manche Christen aus dem ersten oder zweiten u. s. w. Verse einer beliebig aufgeschlagenen Seite der Bibel oder eines Kirchenvaters den Willen Gottes erkunden; schon die sog. apostolischen Constitutionen (7, 6) erklären dergleichen für ein „abgöttisches Beginnen". Als eine Art sors consultatoria sind auch die sogen. Gottesurtheile zu betrachten, denen aber im Gegensatz zu den heidnischen Orakeln wesentlich der Glaube an Gottes allwaltende Gerechtigkeit zu Grunde lag (vgl. d. Art. Gottesurtheil V, 923 ff.). — An sich des Aberglaubens wenigstens objectiv nicht verdächtig ist die obengenannte sors divisoria, wodurch nach Uebereinkunft der betheiligten Parteien eine Sache einer durch das Loos zu bestimmenden Person zufällt. Dieses schlechthin „Verloosen" genannte Verfahren ist moralisch erlaubt, sofern nicht Ungerechtigkeit im Verloosen selbst mit unterläuft oder das positive Recht für bestimmte Fälle ausdrücklich das Loosen verbietet; letzteres ist z. B. der Fall bezüglich der canonischen Wahlen (c. 3, X 5, 21), bei denen neque ex sortibus neque ex fortuitis circumstantiis, sed ex electione entschieden werden soll (l. 47, Cod. 1, 3). Statthaft ist das Loosen dagegen in Rechtssachen, wo bei der Unmöglichkeit, eine Sache durch Beweisführung zur richterlichen Entscheidung zu bringen, das zweifelhafte Recht nach Uebereinkunft der Parteien dem einen oder andern Streittheile durch's Loos zugesprochen werden darf, ebenso bei der sogen. Lotterie (s. d. Art. Spiel) und in ähnlichen Fällen. [Permaneder.]

Soter, der hl., Papst (165—174?), stammte nach dem Liber Pontificalis aus Campanien und wurde zu Rom der Nachfolger Anicets. Er schrieb einen Brief an die Corinther, welcher, wie man aus dem Dankschreiben des Bischofs Dionysius von Corinth ersieht, dort (ebenso wie der erste Clemensbrief) Sonntags öffentlich vorgelesen wurde (Euseb. H. E. 4, 23, 11). Sehr gerühmt wird von Bischof Dionysius die Mildthätigkeit Soters, namentlich gegenüber den zu den Bergwerken verurtheilten griechischen Bekennern. Die Angabe des Praedestinatus (1, 26; vgl. 86), Soter habe ein Buch gegen die Montanisten geschrieben, ist sehr unwahrscheinlich und beruht wohl auf einer Verwechslung des Soter mit dem Bischof Sotas von Anchialus (Euseb. 5, 19, 3). Wenn das Papstbuch ein Decret Soters erwähnt, durch welches „Mönche" von den Functionen der Cleriker ausgeschlossen werden, so ist diese Notiz wohl nicht bloß sagenhaft, sondern tendenziös. Nach Euseb. 5, 1 regierte Soter 8 Jahre, nach dem Liberianischen Papstkatalog 9 Jahre. Sein Nachfolger war der hl. Eleutherus. (Vgl. Liber Pontif., ed. Duchesne I, 135; Jaffé, Reg. Pontif. Rom. I, 2. ed., 9 sq.; Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, Kiel 1869, 188 ff.) [Schrödl.]

Soto, Name zweier spanischen Theologen, die manchmal mit einander verwechselt werden, da sie gleichzeitig lebten, demselben Orden angehörten und theilweise in denselben Angelegenheiten thätig waren. 1. Dominicus de Soto, O. Pr., namhafter Dogmatiker, ward im J. 1494 zu Segovia in Spanien geboren, wo er auch seine ersten Studien machte. Er setzte dieselben an der neu gegründeten Universität zu Alcalá unter dem hl. Thomas von Villanova (s. d. Art.) fort, ging alsdann nach Paris und erwarb sich dort das Baccalaureat der Philosophie. Darauf begann er zu Alcalá im Collegium des hl. Ildephons Philosophie vorzutragen. Sein Ruf als Theologe war schon fest begründet, als er den Entschluß faßte, Ordensmann zu werden; er trat zu Burgos in das dem hl. Paulus geweihte Dominicanerkloster und legte dort am 23. Juli 1525 die Gelübde ab. Im Orden bekleidete Soto verschiedene Professuren, bis er am 27. November 1532 einen Lehrstuhl der Theologie zu Salamanca erhielt und dort 16 Jahre thätig war. Im J. 1545 ernannte ihn Kaiser Karl V. zu seinem Theologen für das Trienter Concil. Dort war er vorzugsweise bei der Abfassung der dogmatischen Decrete und der Lösung der auftauchenden theologischen Schwierigkeiten thätig. Den vier ersten Sitzungen wohnte er zugleich als Vertreter seines Ordens bei, da der Ordensgeneral Albertus Casaus vor Eröffnung des Concils gestorben war; in den folgenden Sitzungen vertrat er den neu erwählten General Franciscus Romäus. In Trient schrieb Soto auch sein Werk De natura et gratia, welches er den Vätern des Concils widmete; es enthält die Lehre von der Erbsünde und der Gnade, wie sie der hl. Thomas entwickelt und wie sie von den Theologen des Dominicanerordens stets festgehalten worden ist. Als die Sitzungen des Concils im J. 1547 unterbrochen werden mußten, berief ihn Karl V. zu sich nach Deutschland; dort wurde er Beichtvater des Kaisers. Das ihm angebotene Bisthum Segovia schlug er aus. Im J. 1550 erlaubte ihm der Kaiser, sich in das Kloster seines Ordens zu Salamanca zurückzuziehen; dort wurde er noch im selben Jahre zum Prior erwählt, und zwei Jahre später ward er auf den ersten Lehrstuhl der Theologie an der dortigen Universität berufen, nachdem sein Ordensgenosse Melchior Cano (s. d. Art.) diese Stelle niedergelegt hatte. Er starb

zu Salamanca am 15. November 1560. — Soto's bekannteste Werke sind das schon genannte Buch De natura et gratia LL. III, Venet. 1547, wegen dessen er mit seinem Ordensbruder Ambrosius Catharinus (s. d. Art.) in Streit gerieth; der Commentar zum Römerbrief (Antwerpen 1550), eine Erklärung mit vorwiegend dogmatischem Charakter; De justitia et jure LL. X, Salamanca 1556; der Commentar zum 4. Buche der Sentenzen des Petrus Lombardus, Salamanca 1557—1560. Die beiden letztgenannten Schriften werden zu den besten gerechnet, welche über diese Materien geschrieben sind. Ueber Soto's Schrift gegen Joh. Wild zu Mainz s. d. Artt. Medina VIII, 1165 und Wild. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 171 sqq.) [v. Loë O. Pr.]

2. Petrus de Soto, O. Pr., tüchtiger, wenn auch literarisch weniger hervorgetretener Dogmatiker, stammte aus Cordova und war 1519 zu Salamanca in den Dominicanerorden getreten. Er zeichnete sich bald durch große Kenntnisse in der scholastischen und der biblischen Theologie, der Kirchengeschichte und der Patristik aus, so daß Karl V. ihn zum geheimen Rath und zu seinem Beichtvater ernannte. Als solcher kam er mit dem Kaiser nach Deutschland, wo in ihm ein heiliger Eifer zur Bekämpfung des Protestantismus erwachte. Einen seinem Streben entsprechenden Wirkungskreis fand er zu Dilingen (s. d. Art.) an dem Seminar bezw. der Universität, mit deren Gründung damals Cardinal Otto Truchseß umging. Soto war dabei mit seinem Rathe behilflich und übernahm selbst einen Lehrstuhl der Theologie. Er bekannte sich zum strengen Thomismus, wodurch er dem Protestantismus am kräftigsten glaubte entgegentreten zu können; zwei Briefe, die er in diesem Sinne (1551) an Ruard Tapper (s. d. Art.) richtete, brachten ihn später in den Verdacht des Bajanismus, nachdem Quesnel (s. d. Art.) sie in seiner Schrift A. Reginaldi de mente S. Conc. Trid. circa gratiam per se efficacem, Antverp. 1706, abgedruckt hatte. Neben seiner Lehrthätigkeit unterstützte Soto den Bischof von Augsburg auch bei der Reformation seiner Diöcese, besonders durch Abfassung eines Katechismus (Augsburg 1548). Sonst ist noch von gedruckten Schriften zu erwähnen sein Tractatus de institutione sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt, sive Manuale clericorum, Diling. 1558. (Ueber seine Schrift gegen Brenz s. d. Art. II, 1238.) Durch seine in Dilingen gemachte Bekanntschaft mit Cardinal Reginald Pole (s. d. Art.) kam Petrus de Soto für kurze Zeit als Professor nach Oxford, mußte aber mit den anderen Katholiken nach dem Tode Maria's der Katholischen England wieder verlassen und kehrte 1558 nach Dilingen zurück. Im J. 1561 wurde er vom Papste nach Trient berufen, wo er bei der Erneuerung des Concils an die Spitze der päpstlichen Theologen treten sollte. Dort galt er bald als eine der ersten Auctoritäten; namentlich über den Ordo und die Ehe waren seine Vorträge in den Versammlungen der Theologen von entscheidender Wirkung. Schwierig wurde seine Stellung, als die Frage wegen der bischöflichen Residenz zur Parteifrage wurde, um die sich das ganze Verhältniß der Bischöfe zum Papste drehte. Denn während die päpstlichen Legaten eine Entscheidung darüber zu verhindern suchten, ob die Residenzpflicht der Bischöfe juris divini sei, war Soto wie der größte Theil seiner Landsleute so sehr von der Nothwendigkeit einer Entscheidung überzeugt, daß er sogar in seinem Vortrage über die Ehe Veranlassung genommen hatte, in eindringlicher Rede dazu aufzufordern. Mehrmals wurde er von den päpstlichen Legaten verwendet, um in dieser Frage mit den spanischen Bischöfen, denen er durch Nationalität und Gesinnung nahe stand, zu unterhandeln. Selbst noch der letzte Act seines Lebens zeigte, wie sehr diese Angelegenheit ihm am Herzen lag; denn den Tage vor seinem Tode unterzeichnete er, wahrscheinlich unter dem Einflusse des Erzbischofs von Braga, Bartholomäus von den Martyren (s. d. Art.), einen Brief an den Papst, worin er ihn demüthig bat, er möge zugeben, daß die Residenz und Einsetzung der Bischöfe als juris divini erklärt werde. Eine Abschrift dieses Briefes wurde unter den versammelten Vätern verbreitet und machte großes Aufsehen. Soto starb, von den Vätern des Concils allgemein betrauert, am 20. April 1563; von Allen wurde sein Tod als ein Verlust für das Concilium anerkannt. (Vgl. Quétif-Echard II, 183 sq.) [Weinhart.]

Sotomayor, Ludwig, O. Pr., gelehrter portugiesischer Exeget, war zu Lissabon um 1526 geboren. Neben den theologischen Studien betrieb er namentlich das Griechische und das Hebräische, wodurch er in den Stand gesetzt wurde, sowohl die heilige Schrift wie die Kirchenväter in der Ursprache zu lesen; bezüglich des Väterstudiums war sein Grundsatz: nil sapit, qui sine patribus sapit. Nachdem Sotomayor zu Löwen seine wissenschaftliche Bildung vollendet hatte, ward er (um 1554) mit anderen Gelehrten nach England geschickt, konnte aber dort nur bis 1558 weilen und ging nach dem Tode Maria's der Katholischen nach dem Continent zurück. Im J. 1561 begab er sich auf Befehl König Sebastians von Portugal nach Trient und wohnte den Sitzungen des Concils bis zu dessen Schluß bei. Dann erhielt er die Stelle eines Professors der heiligen Schrift zu Coimbra, die er über 20 Jahre versah. Nachdem er dieses Amt abgegeben, widmete er die letzten Jahre seines langen Lebens ganz den Studien und der Abfassung seiner Commentare. Als Beweis für seinen großen Eifer wird berichtet, daß er mit der linken Hand schreiben lernte, als ihm durch das Chiragra der Gebrauch der rechten genommen war. Lange aber konnte er sich nicht entschließen, etwas von seinen Werken drucken zu

lassen; er begann damit erst, nachdem ihn 1597 Clemens VIII. ausdrücklich aufgefordert hatte. So erschienen von ihm ein Commentar zum Hohen Lied (Lissabon 1599; Nachträge dazu Paris 1611) und Commentare zu den beiden Timotheusbriefen und zum Titusbrief (Paris 1610). Sotomayor starb im J. 1610. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 374 sq.; Nic. Antonio, Bibl. hisp. nov. II, 63.) [Schrödl (A. Esser).]

Southcote, Johanna, s. Sabbatarier X, 1444.

Southwell (gewöhnlich Sotwel, ursprünglich Bacon), Nathanael, S. J., besonders bekannt als Verfasser einer Gelehrtengeschichte seines Ordens, war 1598 oder 1599 in Norfolk geboren. Herbst 1617 trat er zu Rom in das englische Colleg ein, wo er auch den Namen Southwell annahm; 1624 oder 1625 war er wieder in England im Jesuitennoviciat, kehrte aber bald nach Rom zurück und bekleidete seit 1627 die Stelle eines Procurators am englischen Colleg. Von 1647—1668 war er Secretär des Ordensgenerals; dann blieb er ohne Amt bis zu seinem Tode (1676), um seine ganze Zeit der Abfassung seines großen Werkes Bibliotheca Scriptt. S. J., Rom. 1676, widmen zu können; dasselbe bezeichnete sich selbst als eine Fortsetzung der gleichartigen Schriften des Petrus Ribadeneira und des Alegambe (s. d. Artt.) bis zum Jubiläumsjahr 1675. Außerdem gibt es von Southwell noch einige ungedruckte Schriften, darunter Ephemerides meditationum in singulos anni dies, wovon eine englische Uebersetzung London 1669 erschien. (Vgl. de Backer, Biblioth., n. éd. p. Sommervogel VII, 1408 a.) [A. Esser.]

Southwell, Robert, S. J., Opfer der Katholikenverfolgung in England, entstammte einer wohlbegüterten und angesehenen katholischen Familie der Grafschaft Norfolk. Er war im J. 1560 zu Horsham St. Faith (3 Meilen von Norwich) geboren, kam früh auf die Universitäten Douai und Paris und trat 1578 in die Gesellschaft Jesu ein. Nachdem er die üblichen philosophischen und theologischen Studien zu Rom durchgemacht und die Priesterweihe empfangen hatte, wurde er zum Präfecten des englischen Collegs daselbst ernannt. Schon lange aber hatte Southwell das Verlangen, in der indischen Mission verwendet zu werden, weil er dort den Martertod für Christus zu finden hoffte. Sein Wunsch sollte, freilich in anderer Weise, in Erfüllung gehen. Auf seine Bitte ward er zu der 1580 gegründeten englischen Mission zugelassen und landete Ende Juli 1586 mit P. Heinrich Garnett (s. d. Art.) in der Nähe von Dover. Trotzdem gerade in jenem Jahre die Katholikenverfolgung auf's Heftigste wüthete, gelang es ihm, theils von seinem Verstecke auf dem Schloß der Gräfin Arundel aus, theils in London selbst, theils hier und dort im Lande herum eine sehr apostolische Thätigkeit zu entfalten, so daß ein Spion ihn in seinem Berichte an den Staatssecretär Cecil den Hauptagenten der Papisten in England nennen konnte. Nachdem er auf infame Weise am 5. Juli 1592 an den berüchtigten Commissar Topcliffe verrathen worden, wurde P. Southwell zehnmal auf's Furchtbarste gefoltert, dann in den Tower gebracht. Dort erlitt er eine harte Behandlung, bis ihm auf Verwenden seines Vaters einige Erleichterung gewährt wurde. Ungefähr drei Jahre blieb er so im Gefängniß; als er von Cecil verlangte, daß man ihn vor ein Gericht bringe, entgegnete dieser, wenn es ihn so sehr dränge, gehenkt zu werden, solle er sein Verlangen bald erfüllt sehen. Wenige Tage darauf wurde Southwell in Westminster als katholischer Priester verurtheilt, am 21. Februar 1595 nach Tyburn geschleppt und dort nach den barbarischen Strafbestimmungen jener Zeit gehenkt, geviertheilt und verstümmelt. — Auch durch seine schriftstellerischen Leistungen hat Southwell sich einen bleibenden Namen erworben. Prosa-Werke von ihm sind verhältnißmäßig weniger erhalten: meistens Briefe und Notizen, die ein durchaus geläutertes Gemüth, ein reiches inneres Leben und einen glühenden Seeleneifer bekunden. Von seinen Gedichten ist das längste „St. Peters Klage", welches in 132 formvollendeten Strophen die Seelenstimmung des Apostelfürsten nach der Verläugnung des Herrn vorführt. Bedeutender sind seine kürzeren Gedichte, obgleich auch hier durch Häufung der Gegensätze, Wortspiele und gekünstelte Gedankenverbindung dem Geschmacke der Zeit in etwa Rechnung getragen wird. Ueber deren Schönheit im Ganzen, nach Form wie Inhalt, sind alle Kritiker einig; sie wurden denn auch nicht weniger als 24 Mal aufgelegt, und zwar theilweise auf Kosten derjenigen, die ihn ehedem hatten hinrichten lassen. (Vgl. W. Jos. Walter, St. Peter's Complaint and other Poems by the Rev. Robert Southwell with a sketch of the author's life, London 1817; Alexander B. Grosart, The complete Poems of Robert Southwell S. J., Blackburn 1872. Sonstige Lit. s. bei de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1412.) [R. Stiegele S. J.]

Sozomenus, Hermias Salaminius, Kirchenhistoriker, stammte aus einer begüterten Familie Palästina's, welche zu Bethel bei Gaza ansässig war. Sein Großvater war, wie er selbst (H. E. 5, 15) erzählt, noch Heide, trat aber wahrscheinlich zur Zeit des Constantius mit seiner ganzen Familie zum Christenthum über. Veranlassung hierzu war Hilarion (s. d. Art.), der Patriarch des palästinensischen Mönchthums, der einen von der Besessenheit befallenen Familienangehörigen Namens Alaphion durch Aussprechen des Namens Jesu heilte. Da die Neubekehrten die ersten Christen der dortigen Gegend waren, erbauten sie aus eigenen Mitteln Kirchen und Klöster und zeigten großen Glaubenseifer; ja aus einzelnen Angaben des Sozomenus (5, 15; 6,

32; 7, 28) darf man wohl schließen, daß verschiedene Familienangehörige das Mönchsleben erwählten. Mit mehreren derselben hatte Sozomenus in seiner Jugend noch Umgang gepflogen, und es scheint, daß er unter dem Einfluß dieser frommen Mönche in Gaza erzogen wurde (1, 1, Einl.), wie er auch große Verehrung für das monastische Leben bekundet (1, 12 u. a.). Auffallend ist das völlige Schweigen über seine Eltern, während seines Großvaters als eines hervorragenden Interpreten der heiligen Schriften lobende Erwähnung geschieht (5, 15). Später erscheint Sozomenus in Constantinopel als Sachwalter (2, 3); über die wissenschaftliche Vorbildung zu diesem Beruf erfährt man nichts. Valesius nennt zwar als Ort seiner wissenschaftlichen Ausbildung Beirut, aber ohne Beweise hierfür anzuführen. Wie über die Zeit seiner Geburt, so fehlen auch alle Nachrichten über das Todesjahr des Sozomenus. Man weiß nur, daß er seine Kirchengeschichte nach 440 geschrieben haben muß, da er Socrates (s. d. Art.) ausschreibt, und vor 450, da er seine Arbeit Theodosius II. widmete. — Nach der dem Werke vorangestellten Widmung soll dasselbe die Ereignisse von 324—439 in 9 Büchern darstellen, und zwar Buch 1 und 2 die Zeit Constantins, Buch 3 und 4 die seiner Söhne, Buch 5 und 6 die Zeit von Julian bis Valens, Buch 7 die Zeit des Kaisers Theodosius I. und Buch 8 die des Arcadius; endlich Buch 9 die Zeit Theodosius' II. bis zum Jahre 439. In der uns erhaltenen Gestalt bricht das Werk aber mit den Ereignissen der Jahre 423 bis 425 ab; somit muß der Schluß desselben verloren gegangen sein (s. Vict. Sarrazin, Comment. philolog. Jenens. I, Lips. 1881, 166). Aus der eigenen Angabe des Sozomenus (1, 1) läßt sich entnehmen, daß die ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Fortsetzung eines verloren gegangenen Werkes sein sollte, welches in 2 Büchern eine gedrängte Geschichte von der Himmelfahrt Christi bis zur Entthronung des Licinius enthielt, wie es scheint hauptsächlich auf Grund von Hegesippus, Jul. Africanus und Eusebius. Die Absicht, dieses Werk fortzusetzen, muß auch als eigentliche Veranlassung für die Abfassung der Kirchengeschichte angesehen werden, denn eine andere läßt sich schlechterdings nicht ausfindig machen. Nach Ausführung und Inhalt schließt sich nämlich Sozomenus so stark an Socrates an, daß sein Werk nur sehr geringe selbständige Bedeutung beanspruchen kann. Daß die zahlreichen gemeinsamen Abschnitte beider Werke, welche schon Valesius in seiner Ausgabe des Sozomenus notirte, nothwendig auf eine Abhängigkeit des Sozomenus von Socrates und nicht etwa auf beiden gemeinsame Quellen zurückzuführen sind, ergibt sich evident aus Stellen, wo Socrates den Eusebius ergänzt (z. B. Socr. 1, 10, verglichen mit Soz. 1, 22), oder wo Sozomenus die Fehler des Socrates mit abgeschrieben hat (wie Socr. 2, 32 und Soz. 4, 7; vgl. die im Art. Socrates citirte Abhandlung von Jeep 141). Dieses Ausschreiben von Socrates seitens Sozomenus ist für letztern um so schlimmer, als er gerade diese seine Hauptquelle nirgends nennt, ja nicht einmal andeutet. Indessen ist Sozomenus nicht reiner Plagiator, sondern hat auch selbständige Studien gemacht. Einmal hat er Socrates' Quellen vielfach selbst nachgeschlagen und Manches, über letztern hinausgehend und unabhängig von ihm, seinem Werke einverleibt; sodann verwendet er vereinzelt Werke, die sich bei Socrates nicht finden; so kennt er z. B. die Vita Martini von Sulpicius (3, 14), Werke von Hilarius von Poitiers (5, 13), wie er sich überhaupt über Vorgänge im Abendland besser unterrichtet zeigt als Socrates und auch aus Constantinopel manches zu berichten weiß, was sich bei Socrates nicht findet. In dieser Beziehung dürfte er Manches der mündlichen Ueberlieferung entnommen haben; vornehmlich werden die verschiedenen Berichte aus dem Mönchsleben auf diese Quelle zurückgehen, wobei sich Sozomenus aber vielfach als etwas zu leichtgläubig zeigt. Sein Stil ist zwar eleganter als Socrates' Stil, aber ohne daß derselbe wirklich schön wäre; unvortheilhaft dagegen unterscheidet er sich von Socrates durch seine byzantinische Schmeichelei, die sich besonders in der Dedication widerlich breit macht. — Herausgegeben wurde die Kirchengeschichte von Sozomenus mehrfach in Verbindung mit der von Socrates (s. d. Art.); separat von Hussey, Oxford 1860. (Vgl. außer Jeep [s. o.] 137 ff. noch Güldenpenning, Kaiser Theodosius der Große, Halle 1878, 25 ff., und die im Art. Socrates citirte Schrift von Rauschen.) [Knöpfler.]

Spagnoli (Spaniolus), s. Baptista, Johannes Mantuanus.

Spalatin, Georg, Humanist und protestantischer Prediger, wurde geboren um 1483 zu Spalt bei Nürnberg; sein Familienname war Burkhard. Im J. 1497 kam er auf die Sebaldusschule in Nürnberg; im folgenden Jahre bezog er die Universität Erfurt, um sich 1502 nach Wittenberg zu begeben, wo er Magister der freien Künste wurde. Nach Erfurt zurückgekehrt, versah er einige Zeit die Stelle eines Erziehers in einem vornehmen Hause, bis er 1505, dank der Empfehlung des Thüringer Humanisten Konrad Mutianus (s. d. Art.), zum Lehrer im nahen Kloster Georgenthal ernannt wurde. Im J. 1508 wurde er nach Torgau an den kursächsischen Hof berufen als Erzieher des Erbprinzen Johann Friedrich. Der Kurfürst Friedrich schenkte ihm bald volles Vertrauen, und Spalatin beim Ausbruche der religiösen Wirren benutzte, um diesen Fürsten für Luthers Person günstig zu stimmen. Nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich (1525) wurde Spalatin Pfarrer zu Altenburg, wo er sich nach einigen Monaten verheiratete. In den folgenden Jahren war er auch auf Reichstagen und Kirchenvisitationen vielfach für die neue Lehre thätig. Als Schriftsteller

…nige
…andig
…ltender
…ien jedoch
…Verschiedene
…etzte Lebens-
…die traurigen
…iensbisse wegen
…erlaubten Ehe,
…es gefallen zu sein,
…unheilbare Schwer-
…ab brachte. Er starb
…Vgl. Chr. Schlegel,
…Palatini, Jenae 1698;
…in und die Reformation
…n zu Altenburg, Altenburg
…. Spalatins Leben, in Neu-
…äter der luth. Kirche" III,
Seelheim, Spalatin als sächsi-
…b, Halle 1876; G. Müller, in der
…gr. XXXV, 1 ff.) [N. Paulus.]

Bisthum, s. Dalmatien III,

…ng, Martin Johann, Erzbischof
…re, wurde am 23. Mai 1810 unweit
…n im Staate Kentucky (Nordamerika)
…. Seine Vorfahren waren schon um die
…es 17. Jahrhunderts aus England ein-
…ert. In der Wildniß begann der geweckte
…e seine Studien und setzte sie im St. Josephs-
…eg zu Bardstown und später im St. Mary's-
…eg unweit Lebanon fort. Nach einem vorüber-
gehenden Aufenthalt im Seminar zu Bardstown
wurde er 1830 nach Rom an die Propaganda
geschickt und erhielt daselbst den Doctorgrad.
Nach der Priesterweihe (1834) kehrte er unver-
züglich in die Heimat zurück und wirkte an
der Cathedrale von Bardstown und an der
St. Peterskirche von Lexington mit großer Hin-
gabe als Seelsorger; vorübergehend war er zwi-
schenher als Professor am Priesterseminar und
später (1838—1840) als Vorstand des St. Jo-
seph's-Collegs thätig. Lieber war ihm die Be-
theiligung an der katholischen Tagesliteratur; er
gründete den Catholic Guardian, leitete den
Catholic Advocate und bediente die Minerva
und andere katholische Zeitschriften freigebig mit
Beiträgen. Im J. 1855 veröffentlichte Spal-
ding seine polemischen Miscellanea, fünf Jahre
später die History of the Protestant Refor-
mation. Von den Vorträgen, die er in den
Wintermonaten der Jahre 1844—1848 in der
Cathedrale von Louisville hielt, erschien die erste
Serie ebenfalls im Druck (Evidences of Catho-
licity, Louisville 1847 u. ö.). Spaldings Stil
und seine Darstellungsweise bekunden den ge-
wandten Redner; auf Belehrung der Massen be-
rechnet, sind seine Schriften klar, verständlich
und eindrucksvoll. — Am 10. September 1848
empfing Spalding, zum Coadjutor seines hoch-
betagten Bischofs Flaget ernannt, die bischöf-
liche Weihe; am 11. Februar 1850 ward er
mit Flagets Tod wirklicher Bischof von Louis-
ville. Mit heiligem Eifer sorgte der neue Ober-
hirt für die Hebung des religiösen Lebens in
seiner Heerde. Er selbst gab die ersten Exer-
citien für seinen Clerus; die bischöflichen Visita-
tionen gestalteten sich zu Missionen, und die ge-
wonnenen Erfolge wurden durch Einführung
frommer Uebungen und durch Hebung des katho-
lischen Schulwesens gesichert. Für den Unterricht
wurden Jesuiten, Xaveriusbrüder und Ordens-
frauen berufen. Denselben Eifer für die katho-
lische Erziehung der Jugend widmete er später der
Erzdiöcese Baltimore, auf deren Stuhl er am
31. Juli 1864 als Nachfolger Erzbischof Kenricks
transferirt wurde. Das Hauptverdienst als Erz-
bischof erwarb sich Spalding aber durch die Be-
mühungen für das Zustandekommen des zweiten
Plenarconcils von Baltimore (Herbst 1866), an
welchem unter seinem Vorsitz 7 Erzbischöfe, 38 Bi-
schöfe, 3 infulirte Aebte und über 120 Theologen
theilnahmen. Nach seinen eigenen Worten sollte
der Zweck des Concils sein, eine Grundlage für
das einheitliche Vorangehen der nordamerikanischen
Kirche durch methodische Zusammenstellung aller
bis dahin erschienenen, auf diese Kirche bezüglichen
Entscheidungen und Decrete zu schaffen; daß dieses
erreicht wurde, war wieder vor Allem sein Ver-
dienst (s. d. Acten des Concils in d. Coll. La-
censis III, 323 sqq.). Auf dem vaticanischen
Concil ernannte der heilige Vater Spalding zum
Mitglied der Commission für Postulata; die
Stimmenmehrheit der Bischöfe wählte ihn auch in
die Commission über den Glauben. Von ihm
ging der Vorschlag aus, die Definition des Un-
fehlbarkeitsdogma's implicite durch Verdammung
der entgegenstehenden Irrthümer zu vollziehen.
Er glaubte dadurch eine fast einstimmige Beitritts-
erklärung der Concilsväter herbeizuführen; als
das nicht gelang und man ihn für das Haupt der
„dritten Partei" ausgab, nahm er unter Ver-
wahrung gegen die unrichtige Deutung seines
Postulatums entschiedene Stellung zur Vorlage;
am 18. Juli gab er das Votum placet ab. Ein
Jahr nach seiner Heimkehr vom Concil befiel den
Erzbischof eine Krankheit, welche am 7. Februar
1872 seinem segensreichen Wirken ein Ende machte.
Spalding war nicht bloß ein hervorragender
Kirchenfürst, sondern vereinigte auch in seinem
Charakter die Lichtseiten des Amerikaners, uner-
müdliche Schaffenskraft, Geschäftsgewandtheit,
weiten Blick und zielbewußte Thätigkeit mit
einer tiefen, wahrhaft katholischen Religiosität.
(Vgl. J. L. Spalding, The life of the Most
Rev. M. J. Spalding, Archbishop of Bal-
timore, New York 1873; „Katholik" 1874, II,
72 ff.) [Fr. Hillig S. J.]

Spaltung in der Kirche, s. Schisma.

Spaltzettel, s. Cooperator.

Spangenberg, Auguſt Gottlieb, s. Zinzendorf.

Spanheim, Friedrich, ein Hauptvertreter ſtreng calviniſtiſcher Doctrin im 17. Jahrhundert, wurde 1632 zu Genf geboren, ſtudirte in Leyden, wohin ſein Vater 1642 übergeſiedelt war, Theologie und wurde 1652 Candidat des Predigtamtes. Nachdem er eine Zeitlang in Seeland und Utrecht als Prediger gewirkt, berief ihn Kurfürſt Karl Ludwig 1655 als Theologieprofeſſor an die wiederaufgerichtete Univerſität Heidelberg. Anerkennung verdient es, daß Spanheim dem Plane ſeines kurfürſtlichen Gönners, ſich von ſeiner Gemahlin zu trennen und mit einem Hoffräulein zu leben, entſchieden, wenn auch erfolglos, entgegentrat. Im J. 1670 folgte er einem Rufe an die Univerſität Leyden, wo er noch eine Reihe von Jahren Theologie docirte und die Anhänger des Arminius, Coccejus und Carteſius (ſ. d. Artt.) heftig bekämpfte. Er ſtarb daſelbſt 1701. Seine Schriften, meiſt kirchengeſchichtlichen, exegetiſchen und polemiſchen Inhalts, erſchienen geſammelt zu Leyden 1701—1703, in 3 Foliobänden. Für ſeine antikatholiſche Polemik iſt es bezeichnend, daß er in der Abhandlung De papa foemina (Opera II, 577—706) ſich alle Mühe gab, die Fabel von der Päpſtin Johanna (ſ. d. Art.) dem Proteſtantismus als Kampfmittel zu erhalten, obgleich ſchon längſt ſelbſt der eifrige Calviniſt Blondel (ſ. d. Art.) dieſelbe preisgegeben hatte. (Vgl. die dem II. Bande der Opera vorgedruckte Laudatio funebris Friderici Spanhemii.) [Zeck.]

Spanheim, Kloſter, ſ. Sponheim.

Spanien, Königreich auf der pyrenäiſchen Halbinſel, die größere Hälfte derſelben umfaſſend, wurde urſprünglich von Iberern bewohnt. Später wanderten im Oſten auch Griechen, im Süden Phönicier und im Norden und in der Mitte Kelten ein. Letztere vermiſchten ſich theilweiſe mit den Iberern (Keltiberer). Die Römer, welche ſich ſeit dem 3. Jahrhundert v. Chr. nach und nach dieſer Halbinſel bemächtigten, theilten dieſelbe in drei große Provinzen: Lusitania, Portugal und einen Theil des weſtlichen Spaniens umfaſſend, Baetica, den Süden, und Tarraconensis, das übrige Land in ſich begreifend. Tarraconensis wurde von Conſtantin dem Großen in vier Provinzen zerlegt, wozu dann weiter die Balearen als beſondere Provinz kamen. In allen dieſen Provinzen wurde ſchon in den erſten Jahrhunderten das Chriſtenthum ausgebreitet. Nach der Tradition ſoll der heilige Apoſtel Jacobus der Aeltere (ſ. d. Art.) hierhergekommen ſein, was aber unwahrſcheinlich iſt; wahrſcheinlicher iſt, daß der heilige Apoſtel Paulus, ſeinem Wunſche gemäß (Röm. 15, 24. 28), Spanien beſucht hat. Von Petrus und Paulus ſollen ſodann ſieben Apoſtelſchüler hierher geſandt worden ſein, von welchen die ſpaniſchen Schriftſteller die Gründung der erſten Biſthümer und die Fortpflanzung des biſchöflichen Amtes herleiten wollen. Die erſten Biſchofsſitze wurden in den Städten gegründet, welche am meiſten römiſches Weſen an ſich trugen, Leon, Saragoſſa, Merida, Tarragona u. ſ. w. So kam es, daß nach Tertullian ſchon vor dem Ende des 2. Jahrhunderts in allen Gebieten Spaniens das Chriſtenthum verbreitet war, und im J. 306 erſchienen ſchon 19 ſpaniſche Biſchöfe auf der Synode von Elvira (ſ. d. Art.). Um dieſe Zeit zählte Spanien viele glorreiche Martyrer, aber auch viele Gefallene. Im Laufe des 4. Jahrhunderts kam, angeblich durch Bemühung des großen Biſchofs Oſius von Cordova (ſ. d. Art.), die Metropolitanverfaſſung zur Durchführung, während Ausgangs des genannten Jahrhunderts die Anhänger Priscillians (ſ. d. Art.) die Kirche Spaniens in Verwirrung ſtürzten. Seit dem Jahre 409 drangen Alanen, Sueven und Vandalen nach Spanien, die aber bald von den nachrückenden Weſtgoten (vgl. d. Art. Goten) unterworfen oder zurückgedrängt wurden. Obgleich Arianer, miſchten ſich die weſtgotiſchen Könige Anfangs nicht in die Kirchenangelegenheiten der Orthodoxen; auch von einer eigentlichen Verfolgung der Katholiken kann nicht Rede ſein (vgl. d. Art. Chriſtenverfolgungen III, 217). Die Metropolen Spaniens, Tarragona, Sevilla, Toledo und Braga (ſ. d. Artt.), blieben in Verbindung mit dem römiſchen Stuhle. Im J. 569 erhielt Lugo durch die dortige Synode die Würde als Metropole, und zwar als zweite in Gallăcia (neben Braga); dann erſcheint auch Merida oder Emerita als Metropole der Provinz Luſitania. In allen dieſen Provinzen wurde die Patriarchalgewalt des Papſtes ſtets anerkannt; die beſtellten apoſtoliſchen Vicare hatten die Beobachtung der päpſtlichen und Synodaldecrete ſowie die Erhaltung der Metropolitanrechte zu überwachen. Nachdem König Reccared (589; ſ. d. Art. Goten V, 855 f.) mit den Arianern zum katholiſchen Glauben übergetreten war und ſo die Reihe der katholiſchen weſtgotiſchen Könige eröffnet hatte, begann eine Blütezeit für die ſpaniſche Kirche. Es wurden ſehr häufig Synoden, vielfach concilia mixta, namentlich in der Reichshauptſtadt Toledo gehalten, deren Erzbiſchof nunmehr Primas von Spanien wurde. Bei der engen Verbindung der Kirche mit dem Staate erlangten die Biſchöfe großen Einfluß auch auf das bürgerliche Leben. Dagegen wurde der ſpaniſchen Kirche recht gefährlich die große Anzahl der Juden, die ſich unter dem auf ihnen laſtenden Drucke (ſ. d. Art. Juden VI, 1940) zum Scheine taufen ließen, aber theils wieder offen in's Judenthum zurückfielen, theils insgeheim jüdiſche Gebräuche zu beobachten fortfuhren (vgl. auch Fr. Görres, Reccared d. Kath. und die Juden, in d. Zeitſchr. für wiſſenſch. Theologie 1897, 284 ff.). Der Beſchluß des Königs Chintila (636—640), alle Juden aus Spanien zu vertreiben, wozu er auch ſeine Nachfolger verpflichtete, führte noch mehr zur Heuchelei und zu fingirtem Chriſtenthum. Mochten die Könige und Synoden noch ſo energiſch auftreten, das Land blieb trotzdem, wie auch noch ſpäter im

Mittelalter, fortwährend durch die Juden gefährdet; ja sie zettelten eine Verschwörung mit ihren Glaubensgenossen in Afrika an und wirkten später auch mit den Saracenen zum Verderben des christlichen Glaubens. — Nachdem das westgotische Reich unter König Wittiza (701—710) in großen Verfall gerathen, bemächtigten die Saracenen aus Afrika (s. d. Art. Mauren) seit 711 sich bald des größten Theils der Halbinsel, und nur der kleinere nördliche Theil verblieb noch den Christen. Wo der Waffengewalt entschied, da wurden von den Mohammedanern die Kirchen überall verheert. Die Bischöfe, welche sich in ihren Sitzen bei dem ersten Andrang der Eroberer nicht halten konnten, flohen in die Berge, wo ihre Nachfolger die in den Händen der Ungläubigen befindlichen Bisthümer beibehielten, bezw. die Titel derselben fortführten. In allen Städten dagegen, welche durch Vertrag an die Eroberer übergingen, wurden die Christen verschont und ihnen nur harte Abgaben auferlegt. So bestanden in Andalusien die bischöflichen Stühle, wenn auch unter vielen Erledigungen, fort. Die Mozaraber, wie man die unterjochten Christen bald nannte (vgl. d. Art. Amrgie VIII, 34), behielten im Ganzen 29 Bisthümer mit 3 Metropolen und genossen freie Religionsübung, wenn auch unter vielen Bedrückungen und seit dem 9. Jahrhundert unter zeitweiligen Verfolgungen (s. d. Artt. Alvarus, Paulus und Eulogius von Toledo). Im 10. und 11. Jahrhundert ließen die Verfolgungen zwar nach, aber die Christen wurden namentlich durch schwere Kopfsteuern gedrückt.

Nachdem Karl Martell 732 den weiteren Eroberungen der Araber Einhalt geboten, drang Karl der Große 778 bis an den Ebro vor, und 795 wurde die sogen. spanische Mark begründet. In fast ununterbrochenem Kleinkampf nahmen die christlichen Gothenkönige den Mauren einzelne Theile ihrer Beute ab. Auf diese Weise entstanden mehrere kleine Reiche: Asturien, Navarra, Aragonien, Castilien, und endlich (1139) aus der Grafschaft gleichen Namens das Königreich Portugal (s. d. Art.). Im J. 1085 fiel Toledo in die Hände Alfons' VI. und war seitdem häufig Residenz der Könige von Castilien. Nach Alfons' VI. Tode (1109) führte die erzwungene Vermählung seiner Tochter und Erbin Urraca mit dem Könige Alonso von Aragonien zu schrecklichen Wirren; der brutale Aragonier griff die Selbständigkeit Castiliens an, hielt seine Gemahlin gefangen und verübte rohe Gewaltthaten gegen Kirchen und Klöster, so daß die spanischen Bischöfe sich klagend an Papst Paschalis II. wandten und mehrere Synoden Abhilfe zu schaffen suchten (Hefele, Conciliengesch. V, 325 ff.). Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden die drei spanischen Ritterorden, von San Jago de Compostela, Calatrava und Alcantara (s. d. Artt.), die großen Antheil an den Siegen über den Halbmond hatten und zugleich auch viel zur geistigen Hebung des Adels beitrugen.

In den Kämpfen gegen die Mauren fand die Entscheidungsschlacht am 16. Juli 1212 bei Navas de Tolosa statt. Dort unterlagen 600 000 Araber den verbündeten christlichen Königen (vgl. d. Art. Innocenz III., ob. VI, 729 f.); seitdem war die Macht der Mauren gebrochen. Herrliche Erfolge gegen dieselben errang in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Ferdinand III. von Castilien (s. d. Art.), der zugleich eifrig für das materielle und geistige Wohl seiner Unterthanen wirkte. — Ein schlimmer Conflict entstand im J. 1282 zwischen Aragonien und dem Papstthum. König Peter III. (1276—1285), der als Gemahl der Enkelin des Staufers Friedrich II. nach der Sicilianischen Vesper (s. d. Art.) in Sicilien zum Könige erhoben worden war, wurde von Papst Martin IV., einem Franzosen und Freunde des Hauses Anjou, gebannt und seines eigenen Reiches für verlustig erklärt; der Papst verschenkte Aragonien an den französischen Prinzen Karl von Valois und ließ gegen Peter III. sogar einen allgemeinen Kreuzzug predigen. Allein dieser blieb Sieger; jedoch wurde gemäß seiner Anordnung Sicilien nach seinem Tode von Aragonien getrennt und kam an einen jüngern aragonischen Prinzen, der 1303 von Bonifaz VIII. als Vasall der römischen Kirche anerkannt wurde. Castilien litt um die Mitte des 14. Jahrhunderts sehr unter der Herrschaft eines Wütherichs, Peters I. des Grausamen (gest. 1369). Papst Innocenz VI. suchte mit beispielloser Geduld den König auf bessere Wege zu bringen; doch gab derselbe trotz Bann und Interdict sein ehebrecherisches Verhältniß zu Maria de Padilla und anderen Maitressen nicht auf, während er viele Glieder seiner Familie und Große des Reiches, angeblich auch seine Gemahlin Blanche de Bourbon, ermordete (Hefele VI, 701). Der Kirche war dieser Tyrann ein schlimmer Feind, dagegen den Juden und Saracenen befreundet. Gleichfalls vergebens waren die Bemühungen des Papstes, in dem blutigen Streite zwischen Castilien und Aragonien zu vermitteln. — Zur Zeit des großen abendländischen Schismas (s. d. Art.) fand der avignonesische Papst Clemens VII. in Spanien Anerkennung; sein Nachfolger in der angemaßten Würde war der schlaue Aragonier Petrus de Luna (s. d. Art.), der 1408 unter dem Schutze des Königs Martin von Aragonien (gest. 1409) zu Perpignan ein Concil hielt (s. d. Art. Schisma X, 1804). Auch nach der Wahl Alexanders V. auf dem Concil zu Pisa hielt Spanien an Petrus de Luna fest; doch bewog König Sigismund (s. d. Art.) im December 1415 die spanischen Staaten, die Obedienz de Luna's zu verlassen und sich dem Concil von Konstanz (s. d. Art. VII, 990 f.) anzuschließen. Dort kam 1418 ein besonderes Concordat zwischen dem neugewählten Papste Martin V. und Spanien zu Stande (Deutsche Zeitschrift für Geschichtsw. IV [1890], 1 ff.). — Nachdem im J. 1469 durch die Vermählung

Isabella's von Castilien (s. d. Art.) mit König Ferdinand von Aragonien die Vereinigung beider Reiche angebahnt war, führte ein Thronstreit im Königreich Granada, auf das die einst so mächtigen Mauren seit 1238 beschränkt waren, dazu, daß nach zehnjährigem Kriege diesem Reste arabischer Herrschaft durch das Königspaar ein Ende gemacht wurde (1492). Nach der Entdeckung einer Verschwörung ließ man den unterworfenen Mauren die Wahl zwischen Auswanderung und Annahme der Taufe; manche bequemten sich zu letzterer, waren aber als Scheinchristen um so gefährlicher (s. d. Art. Mauren VIII, 1049 f.); gegen dieselben war die Inquisition (s. d. Art.) thätig. — Um diese Zeit begann man auch von Spanien aus in den neugewonnenen überseeischen Colonien das Christenthum zu verbreiten und zur Befestigung desselben viele Bisthümer aufzurichten (vgl. d. Artt. Amerika, Indien VI, 691 ff. und Mexico).

Seit 1519 suchte das Lutherthum von Deutschland, speciell von den Niederlanden her, in Spanien einzudringen, wo damals (seit 1516) mit Karl I. (als Kaiser Karl V.) das habsburgische Haus zur Herrschaft gelangt war. Zunächst wurden von Antwerpen aus einige in's Spanische übersetzte Schriften Luthers eingeschmuggelt. Dann verbreiteten auch mehrere einflußreiche Männer, Geistliche und Laien aus der Umgebung Kaiser Karls V., die mit diesem in Deutschland geweilt hatten, nach der Rückkehr in ihr Vaterland dort protestantische Ideen. Schlimm wirkten ferner in manchen Kreisen einzelne Schriften des Erasmus (s. d. Art.) mit ihrer Verhöhnung kirchlicher Gebräuche. Zwar schritt zuweilen die Inquisition gegen die neuen Häretiker ein (so wurde der zum Protestantismus hinneigende Bischof Juan Gil von Tortosa abgesetzt und der Kaufmann Francisco San Romano, der in Antwerpen für Luthers Lehre gewonnen war, 1544 zu Valladolid verbrannt); doch kam es unter Karls Regierung in Sevilla, Valladolid und anderen Städten zur Bildung kleiner lutherischer Gemeinden mit heimlichem Gottesdienst. Eine im Sinne der Häresie gemodelte Uebersetzung des Neuen Testamentes in's Castilianische lieferte ihnen 1543 Franz de Enzinas (s. d. Art. und Francisco de Enzinas' Denkwürdigkeiten vom Zustand der Niederlande und von der Religion in Spanien übers. von H. Böhmer, Bonn 1893), der zuerst in Löwen, dann in Wittenberg studirt hatte. Da die Glaubensneuerer eifrig Propaganda zu machen suchten, so lag für die katholische Kirche in Spanien allerdings eine ernstliche Gefahr vor. Doch ist es Uebertreibung zu behaupten, um die Mitte des 16. Jahrhunderts habe der Protestantismus in Spanien so feste Wurzeln gefaßt, daß wenn nicht unter Philipp II. die Inquisition eine allgemeine blutige Verfolgung eröffnet hätte, die spanische Nation protestantisch geworden wäre. Der Protestantismus konnte in Spanien, wo bereits vor dem Tridentinum eine Reform im kirchlichen Sinne durchgeführt war, der katholischen [illegible] wohl Abbruch thun, nicht aber sie verd[illegible] So ist denn auch der Sieg über den Pro[illegible] mus nicht etwa allein das Werk der Inqu[illegible] sondern auch der geistig-sittlichen Kraft des [illegible] schen Katholicismus. Dies gesteht selbst [illegible] zu, der folgendes ziemlich unbefangene [illegible] abgibt: „Nach Spanien und Italien ist [illegible] testantismus nur als Neigung Einzelner [illegible] men, nach Spanien durch die politi[illegible] bindung mit Deutschland, besonders [illegible] Niederlanden. Doch nicht allein durch [illegible] quisition ist diese protestantische Neigu[illegible] und furchtbar zurückgewiesen worden [illegible] deutsche Ketzerei, sondern auch durch [illegible] Macht. Gegen Ende des 15. Jahrhund[illegible] eine Reformation der spanischen Kirch[illegible] Art vollzogen worden, wie Gregor VI[illegible] wollt, doch nur unter Zulassung der Päp[illegible] die katholischen Könige, wie Ferdinand [illegible] bella genannt worden sind. Diese Herrsch[illegible] durch Einsetzung frommer, ernst gesinnter [illegible] in die höchsten Kirchenämter eine sittliche [illegible] des Clerus und der Klöster bewirkt, [illegible] durch Ximenes (s. d. Art.). Zugleich [illegible] Wissenschaft in ihrer mittelalterlichen F[illegible] günstigt, das Mittelalter war noch lebend[illegible] Kampf für den Glauben gegen die Ma[illegible] frischer Erinnerung. . . . Abfall von der [illegible] schen Lehre galt in Spanien als Schimpf [illegible] und an Familie" (Hase, Kirchengeschichte [illegible] Leipzig 1891, 279 ff.). Bemerkt sei no[illegible] das energische Einschreiten der Inquisiti[illegible] Rathschlägen entsprach, die Karl V. vor [illegible] Muste aus im Eifer für die Glaubenseinheit [illegible] Sohne Philipp ertheilt hatte. Um das Jah[illegible] war die Häresie in Spanien völlig aus[illegible] Daß übrigens die Inquisition zuweil[illegible] falschen Argwohn hin auch gegen Unschuld[illegible] Härte vorging, beweisen Beispiele wie [illegible] Erzbischofs Carranza (s. d. Art.) und des [illegible] und Exegeten Luis de Leon (s. d. Art. Po[illegible] Zeitschrift f. Kirchengesch. XVII [1897]).

Gleichzeitig mit der Sicherung der Gla[illegible] einheit begann in Spanien ein gewaltiger, [illegible] dauernder Aufschwung auf dem Gebiete der [illegible] schaftlichen Theologie (s. d. Art. Scholas[illegible] 1558), der schönen Literatur (s. d. Art. Sp[illegible] Literatur) und der Malerei. Dagegen sch[illegible] freulich war die fernere Entwicklung des spa[illegible] Staatskirchenthums, welches sich bisher ihr[illegible] mehlthätig erwiesen hatte. Schon unter [illegible] Philipp II. (s. d. Art. IX, 1999), der nic[illegible] die Kirche seines Landes fast vollständig beh[illegible] sondern auch auf mehrere Papstwahlen maßg[illegible] den Einfluß erlangte, begann seine Aus[illegible] zum staatlichen Absolutismus. Das ausgel[illegible] Patronatsrecht auf Bisthümer, Abteien u[illegible] wurde von den Königen oft willkürlich geh[illegible] die Kirche und Geistlichkeit mit schweren Ab[illegible] belastet und namentlich das Placet streng g[illegible]

holt. In mehreren Conflicten kam es dann unter Papst Urban VIII. (1623—1644) wegen des Asylrechts, welchen man ebenso beherrschen wollte wie den Großinquisitor. Nachdem im J. 1700 die spanisch-habsburgische Linie mit Karl II. ausgestorben und durch den Utrechter Frieden 1713 der Bourbone Philipp V., ein Enkel Ludwigs XIV., als König von Spanien anerkannt war, kam 1717 nach vielen Unterhandlungen ein Concordat mit Rom zu Stande. Infolge neuer Zerwürfnisse wurde dasselbe jedoch nicht ausgeführt (über diese wie die früheren und späteren Verhandlungen mit Rom vgl. besonders Hergenröther, im Archiv für kath. K.-R. X [1863], 1 ff., XI [1864], 252 ff., XII [1864], 46 ff., XIII [1865], 393 ff.). Der jahrhundertlange Streit über die Verleihung der Pfründen wurde endlich durch ein Concordat zwischen Benedict XIV. und Ferdinand VI. im J. 1753 dahin geschlichtet, daß dem Papst nur die Verleihung von 52 Pfründen zustehen solle; dagegen wurde dem König das Nominationsrecht zu den Bisthümern zugestanden, ein Recht, das die spanische Regierung seitdem behalten hat. Im J. 1767 wurden durch die Minister Aranda und Manuel de Roda die Jesuiten im Lande selbst wie in den Colonien gewaltsam vertrieben, und die Bischöfe, welche sie in Schutz nahmen, schwer verfolgt (s. d. Art. Jesuiten VI, 1412 f.). Unter dem schwachen König Karl IV. (seit 1789) regierte der „Friedensfürst" Manuel Godoy, welcher viele kirchenfeindliche Maßregeln ergriff und Kirchen- wie Staatsgut verschleuderte. Nachher erzwang Napoleon I. die Abdankung des Königs und ernannte seinen eigenen Bruder Joseph zum König von Spanien (1808). Von England unterstützt, kämpften die Spanier gegen den Eindringling, welcher die Geistlichkeit zu harten Contributionen zwang, die Klöster aufhob und alles katholische Leben zu unterdrücken suchte. Zudem ward durch verderbliche Schriften, durch die Freimaurerei u. s. w. der Samen für künftige Revolutionen reichlich ausgestreut. Doch war das katholische Bewußtsein im Lande noch so mächtig, daß die Verfassung von Cadix (1812) aussprechen mußte, die katholische Religion sei und bleibe für immer die einzige wahre und die Religion der spanischen Nation (§ 12). Nach dem Sturze Napoleons I. wurde das legitime Königreich mit Ferdinand VII. wieder hergestellt (1813), aber im Ganzen der alte Staatsabsolutismus in Kirchensachen festgehalten. In Verbindung mit den politischen Umwälzungen erfolgten immer wieder neue Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche: die Männerklöster wurden zum Theil 1835, soweit sie nicht über 12 Mitglieder zählten, aufgehoben; zwei Jahre später wurde alles Kirchengut als Eigenthum der Nation erklärt, die Geistlichen, die sich widersetzten, eingekerkert oder verbannt. Doch wurde 1857 der Verkauf der noch übrigen Kirchen- und Klostergüter sistirt. Auch das der spanischen Regierung eingeräumte Nominationsrecht führte zu längeren kirchlich-politischen Conflicten und Verzögerungen der Wiederbesetzung erledigter Bischofssitze, theils in den ehemaligen südamerikanischen Colonien, die sich vom Mutterlande unabhängig gemacht, theils in diesem selbst, nach dem Tode Ferdinands VII. (1833); infolge dessen gab es um 1841 in ganz Spanien nur mehr sechs Bischöfe. Eine Civilconstitution des Clerus, welche die Cortes durch jansenistisch-liberale Geistliche ausarbeiten ließ, wurde glücklicherweise nicht in Vollzug gesetzt (vgl. Allocution Gregors XVI. vom 1. Februar 1836 und 1. März 1841, sowie dessen Encyclika vom 20. Februar 1842, bei Rosco-vány, Monum. II, 416. 429). Nachdem Rom Ferdinands Tochter Isabella als Königin anerkannt hatte, kam man 1845 über die Präliminarien eines Concordates überein, das jedoch von der Regierung aus nichtigen Vorwänden nicht ratificirt wurde. Endlich kam am 16. März 1851 ein neues Concordat zu Stande, welchem am 25. August 1859 noch eine Nachtrags-Convention hinzugefügt wurde (vgl. Nussi, Conventiones, Mogunt. 1870, 281 sqq. 341 sqq.). Darin cedirte die Kirche alle ihre Güter gegen das feierliche Versprechen, der Staat werde fortan die Kosten des Cultus und die Bedürfnisse des Clerus bestreiten; das Patronat und die Prärogativen der spanischen Monarchen wurden nach Maßgabe der älteren Conventionen, namentlich der von 1753, feierlich anerkannt; dem Papste ward das Recht eingeräumt, in allen Metropolitancapiteln und in mehreren bischöflichen Capiteln die Dignität des Cantors, in den übrigen bischöflichen Capiteln aber ein Ehrencanonicat zu verleihen; die Bisthümer wurden neu circumscribirt, die Zahl der Capitularen der einzelnen Bisthümer festgesetzt, die Dotation des Clerus neu regulirt u. s. w. Leider ward auch diese Uebereinkunft nach kurzer Zeit wieder gebrochen. Nachdem im September 1868 die Königin Isabella vor der Revolution hatte flüchten müssen, wurden im October die Häuser der Jesuiten unterdrückt, im September 1869 die Bisthümer willkürlich reducirt, im Sommer 1869 eine neue Constitution eingeführt, auf welche man den Clerus vereidigen wollte, wogegen aber die Bischöfe protestirten (26. April 1870). Vergeblich beschwerte sich auch der spanische Episcopat in einer Adresse an die Cortes (12. October 1872) wegen Nichterfüllung der von der Regierung im Concordate übernommenen Verpflichtung zum Unterhalte des Clerus und zur Tragung der Cultkosten (s. Archiv f. kath. K.-R. XXIX [1873], 30 ff.). Die politischen Verhältnisse des Landes waren in dieser Zeit zerrüttet, da im Laufe von 7 Jahren zweimal Republik und Königthum abwechselten und der Karlistenkrieg das Land nicht zur Ruhe kommen ließ. Etwas bessere Verhältnisse begannen, seitdem König Alfons' XII. (1875—1885) Herrschaft gefestigt war. Die neueste Verfassungsurkunde vom Jahre 1876 bestimmt in Art. 11, § 1: „Die katholische,

para el año de 1868, Madrid 1868, beigefügt. Die Zahl der Protestanten wird auf 7000 (ca. 60 Gemeinden) geschätzt.

Die von früher her bestehenden 4 bezw. 5 Ritterorden sind gemäß dem Concordat vom Jahre 1851 in Einen Bezirk vereinigt und bilden ein Priorat unter einem Ordensprior, der den Titel eines Bischofs i. p. i. hat. Dieses exemte Priorat trägt den Namen „Ciudad Real", und an seiner Spitze steht gegenwärtig Joseph Maria Rancs y Villanueva (geb. 1842), Titularbischof von Dora seit dem 10. Juni 1886. Von den Männerklöstern blieben bei der erwähnten Aufhebung nur 41 Häuser solcher Orden bestehen, welche sich mit Heranbildung von Missionaren befaßten, und von den Frauenklöstern diejenigen, deren Mitglieder sich mit Jugendunterricht und Krankenpflege beschäftigten. Vor der Aufhebung gab es im J. 1826 92 627 Religiosen in mehr als 3000 Klöstern und religiösen Instituten; 1891 waren es wieder 1767 Mönche in 164 Mannsklöstern und 14 592 Nonnen in 1027 Frauenklöstern. Die Statistik weist einen mächtigen Zug zum klösterlichen Leben auf. Da die Frauenklöster von dem leben müssen, was die Eintretenden beibringen, so ist ganz mittellosen Jungfrauen der Eintritt in ein Kloster sehr erschwert; die christliche Liebe erweist sich aber auch diesfalls thätig, indem es nicht selten vorkommt, daß Stiftungen gemacht werden zur Aussteuer von Ordenscandidatinnen. Wohlthätigkeitsanstalten gibt es eine große Menge; im J. 1859 zählte man 1028 mit 455 290 Pfleglingen. Was das Schul- und Unterrichtswesen betrifft, so geht der protestantische Geograph Ungewitter, daß von jeher besonders die katholischen Geistlichen die Hauptträger desselben, und zugleich zum Theil mit großer Umsicht und Vorurtheilsfreiheit darin thätig gewesen seien. Im J. 1881 gab es 29 823 Volksschulen mit 1 769 608 Kindern, 47 Seminarien für Lehrer und 29 für Lehrerinnen. Institutos de segunda enseñanza für humanistische und Realstudien (Gymnasien) mit sechsjährigen Cursen bestanden 61 mit 35 000 Schülern, außerdem mehrere Fach- und technische Schulen. Die 10 Universitäten zählten 475 Professoren und gegen 16 000 Studenten; sie haben keine theologische Facultät, da die Cleriker durchaus in den 68 Diöcesanseminarien erzogen werden. (Vgl. Aeg. G. Avila, Teatro ecl. de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reynos de las dos Castillas, Madrid 1645—1653 [1700], 4 vols.; Cajet. Cenni, De antiquitate eccl. hisp., Rom. 1740—1741, 2 voll; Florez, España sagrada, fortgesetzt von Risco, Canal u. A., Madrid 1754—1879, 51 vols.; Masdeu, Historia crit. de España, Madrid 1783—1800, 20 part.; Villanueva, Viage literario á las iglesias de España, Madrid 1803—1852, 22 vols.; Lembke-Schäfer-Schirrmacher, Gesch. von Spanien, Hamburg u. Gotha 1831—1893, 6 Bde.; Gams, Die Kirchengesch.

Kirchenprovinzen.	Katholiken.	Pfarreien.	Kirchen und Kapellen.	Priester im J. 1888.	Priester im J. 1868.	Seminaristen im J. 1868.	Klosterfrauen im J. 1868.
I. Kirchenprovinz Burgos.	1713955	3874	6750	5172	7008	2644	2218
Erzbisthum Burgos	338551	1183	1702	1176	1512	504	374
Bisth. Calahorra und Calzada	65000	363	661	c. 600	731	600(?)	199
„ Leon	228531	907	908	890	1112	702	166
„ Osma	146000	344	810	300	436	280	70
„ Palencia	191599	369	709	509	715	320	135
„ Santander	244274	?	?	c. 400	573	238	132
„ Vittoria	500000	708	1960	1297	1929	?	1142
II. Kirchenprov. Compostela	2986449	4445	5353	6428	8031	2894	516
Erzb. Compostela	1057266	1014	1014	c. 2000	3196	742	200
Bisth. Lugo	366057	1102	1802	1061	797	539	47
„ Mondoñedo	275248	282	769	467	539	505	46
„ Orense	388000	672	673	1000	1076	498	16
„ Oviedo	699878	1095	1095	c. 1200	1452	108	160
„ Tuy	c. 200000	280	?	700	971	502	47
III. Kirchenprov. Granada	2398478	815	1456	2317	3881	2321	1436
Erzb. Granada	452323	247	356	520	855	470	383
Bisth. Guadix	116330	62	149	162	158	188	40
„ Almeira	223705	66	181	129	250	200	12
„ Cartagena	691382	201	201	590	975	583	416
„ Jaen	394738	116	369	435	498	321	122
„ Malaga	520000	128	200	481	1150	559	463
IV. Kirchenprov. Saragossa	1203111	1749	2596	2896	3649	2307	1527
Erzb. Saragossa	446689	378	611	844	914	435	507
Bisth. Tarazona	132637	140	271	319	341	244	262
„ Jaca	c. 90000	250	250	202	246	160	15
„ Huesca	74230	171	221	240	231	166	148
„ Barbastro	c. 100000	154	408	220	214	164	38
„ Pamplona	274431	559	478	843	1391	729	381
„ Tudela	c. 15000	13	26	40	67	78	112
„ Teruel	70124	84	331	188	245	331	64
V. Kirchenprov. Sevilla	2318009	679	1939	2358	4528	1770	2057
Erzb. Sevilla	799650	280	853	1200	1268	569	1150
Bisth. Badajoz	481508	153	427	328	2040	405	173
„ Cadiz	c. 350000	29	?	110	246	238	162
„ Ceuta	11700	2	8	26	26	16	—
„ Cordova	420728	113	269	505	690	358	512
„ Canarias	83378	42	155	103	111	184	12
„ Christoph de Laguna od. Teneriffa	171045	60	227	86	147	—	48
VI. Kirchenprov. Tarragona	2888428	2040	4656	4747	5463	3870	1587
Erzb. Tarragona	348579	167	327	395	391	379	203
Bisth. Tortosa	c. 400000	179	454	443	660	418	237
„ Barcelona	990000	288	888	1105	1049	648	586
„ Vich	270000	248	855	720	646	1125	162
„ Solsona	c. 120000	147	275	330	533	308	25
„ Lerida	c. 185000	253	341	376	442	252	128
„ Urgel	c. 250000	395	968	598	732	574	73
„ Gerona	324849	363	548	780	1010	171	173
VII. Kirchenprov. Toledo	2089341	1782	2986	3317	3662	2587	2524
Erzb. Toledo	508224	445	445	600	1853	660	1881
Bisth. Coria	171041	129	345	250	298	323	46
„ Plasencia	195348	162	257	253	320	715	135
„ Madrid	750000	240	700	1100	?	?	?
„ Cuenca	321000	414	776	664	638	484	273
„ Siguenza	143728	392	463	450	553	455	189
VIII. Kirchenprov. Valencia	1425397	178	1068	2767	3145	2165	1353
Erzb. Valencia	650130	?	526	1123	1850	1260	785
Bisth. Orihuela	213830	65	217	259	373	223	190
„ Segorbe	202437	?	?	c. 600	131	151	42
„ Mallorca	301000	77	217	640	600	351	282
Uebertrag:	16965168	15526	26696	29857	39176	20378	13164

Kirchenprovinzen.	Katholiken.	Pfarreien.	Kirchen und Kapellen.	Priester im J. 1888.	1868.	Seminaristen im J. 1868.	Klosterfrauen im J. 1868.
Uebertrag:	16965168	15526	26696	29857	39176	20378	13164
Bisth. Ibiza	25000	22	26	52	63	85	15
„ Menorca	33000	14	82	93	128	95	39
IX. Kirchenprov. Valladolid	1244543	2478	3713	2862	3332	2894	1208
Erzb. Valladolid .	131836	105	256	231	313	252	350
Bisth. Astorga	300115	990	1421	c. 1000	1091	718	103
„ Avila	189926	339	c. 500	360	437	254	224
„ Salamanca . . .	190000	287	487	388	431	565	239
„ Ciudad Rodrigo	84666	105	?	130	156	240	27
„ Segovia	160000	361	607	374	508	381	136
„ Zamorra	188000	291	442	379	396	484	139
X. Prioratdiöcese der vier Ritterorden	260000	124	187	273	2036	?	203
I.—X. zusammen	18527711	18164	30704	33137	44735	23452	14629

von Spanien, Regensburg 1862—1879, 5 Bde.; Vic. de la Fuente, Hist. eccles. de España, 2. ed., Madrid 1873—1875, 6 tom.; O. Werner, Orbis terrarum cath., Friburg. 1890, 38—49.) [Neher.]

Spanische Literatur und Sprache, Ausdruck des nationalen Geisteslebens auf dem größern Theil der pyrenäischen Halbinsel, wurzeln wie jene der übrigen romanischen Völker in der altrömischen Cultur, welche in Spanien frühe zu hoher Blüte gelangte. Zeuge dessen sind die römischen Classiker spanischer Herkunft: M. A. Seneca (geb. 54 v. Chr. zu Cordova), L. A. Seneca (geb. 2 n. Chr. ebenda), M. A. Lucanus (geb. 39 n. Chr. ebenda), M. F. Quintilianus (geb. 35 n. Chr. zu Calahorra), M. V. Martialis (geb. 40 n. Chr. zu Bilbilis), J. M. Columella (geb. im ersten Jahrhundert n. Chr. zu Cadiz). Zwei Jahrhunderte später gab Spanien dem christlich gewordenen Römerreich seine ersten großen Dichter in Juvencus und Prudentius Aurelius Clemens (s. d. Artt.). In der Zahl der älteren Kirchenschriftsteller ist es endlich durch den Apologeten und Geschichtschreiber Orosius (gegen Ende des 4. Jahrhunderts zu Bracara geboren), den beredten hl. Pacian (von 360—390 Bischof von Barcelona), den Polyhistor St. Isidor von Sevilla (570—636) und den geistlichen Redner St. Ildephons von Toledo (607—669) glänzend vertreten (vgl. d. betreff. Artt.). Auf dem dritten Provinzialconcil von Toledo (589), welches die Bekehrung der arianischen Westgoten zum katholischen Glauben besiegelte, fanden sich bereits 64 Bischöfe und 7 Vertreter von Bischöfen ein, und wie dieses gestalteten sich auch die späteren Concilien zu Toledo (das 17. und letzte 696) zugleich zu Reichsversammlungen, auf welchen die christliche Staatsordnung des Westgotenreiches sich auf's Innigste mit der kirchlichen Organisation verband. Bevor sich indeß auf dieser vielversprechenden Grundlage christliche Bildung und Literatur zur vollen Blüte entfalten konnten, ward Spanien (711) durch die Mauren erobert und mit demselben Loose bedroht, das bereits früher das christliche Syrien, Aegypten und Nordafrika getroffen hatte. Nur ein kleines Häuflein von Westgoten behauptete unter seinem Führer Pelayo Christenthum und Freiheit in den Gebirgen Asturiens und bereitete einer bessern Zukunft die Wege. Mit dem Schwerte in der Faust mußten nun erst die politischen Vorbedingungen christlicher Civilisation Schritt um Schritt von Neuem erobert werden (s. d. Artt. Mauren und Spanien); es entstanden mehrere Reiche, und zugleich zersplitterte sich die ältere romanische Volkssprache, wie sie sich aus der lingua romana rustica herangebildet hatte, in mehrere Dialekte. Von diesen gestalteten sich der portugiesische, der catalanische und der castilianische zu selbständigen Sprachen. In der Folge (16. Jahrh.) wird der castilianische die Hauptsprache, das Spanische schlechthin. Zu den früheren Elementen trat bei dieser Gestaltung im Norden noch das Provençalische hinzu, im Süden das Arabische, doch nur in untergeordnetem Umfange, so daß der romanische Charakter weit überwog. Vor den anderen romanischen Sprachen hat das Castilianische den Vorzug volltönender Kraft und Majestät.

Die spanisch-castilische Literaturentwicklung wird gewöhnlich in vier Perioden getheilt, an welche sich die Gegenwart als fünfte anschließt; eine theilweise selbständige Entwicklung hat die Literatur des spanischen Amerika aufzuweisen, weßhalb ihr ein besonderer Abschnitt zu widmen ist; endlich sollen noch die nöthigsten Notizen über die catalanische Literatur beigefügt werden. So ergeben sich die folgenden sieben Abschnitte. — 1. Die romantische Frühzeit (11.—14. Jahrh.). An den Zusammenhang mit der frühern christlich-lateinischen Bildung erinnern, nach einer Unterbrechung von mehr als dreihundert Jahren, lateinische Hymnen und Chroniken, deren älteste aus dem 11. Jahrhundert stammen; dann der Liber Jacobi, ein Legendenbuch aus dem 12. Jahrhundert, welches die Ueberlieferungen des damals schon hochverehrten Wallfahrtsortes San Jago de Compostela (s. d. Art.) verherrlicht. Die Dich-

plina clericalis, eine von dem jüdischen Convertiten Petrus Alfonsus (s. d. Art.) im 11. Jahrhundert nach arabischer Vorlage bearbeitete Rahmenerzählung, bezeichnet dagegen den nicht unbedeutenden Einfluß, welchen jüdisch-arabische Bildung von Süden her auf die Entwicklung des spanischen Volkes ausübte. Was von der erst später gesammelten Volkspoesie (Sagen, Sprüchen, Kinderreimen, Tanzweisen) in jene Zeit hinaufreichen mag, ist schwer zu bestimmen, wenn ihr Hauptquell im Allgemeinen auch sicher hier zu suchen ist. Die älteste Epik trägt das Gepräge des ritterlichen Kampfes, unter welchem der Nationalcharakter zu seiner kraftvollen Mannheit, der Volksgeist zum religiös-kriegerischen Heroismus heranwuchs. Die Zeit war zu bewegt, Land und Volk zu sehr zerklüftet, als daß sich diese Kämpfe im ruhigen Spiegel eines großen Epos hätten zusammenfassen lassen. Sie fanden ihren Ausdruck nur in kürzeren epischen Volksliedern (Cantares), die erst nur im Volksmunde weiter lebten, später, zum Theil niedergeschrieben, mannigfache Neubearbeitung fanden und erst im 16. Jahrhundert zu größeren Sammlungen vereinigt wurden. Eine Anzahl derselben hat sich (um die Mitte des 12. Jahrhunderts) in dem Poema del Cid und in den Mocedades (Jugendleben) del Cid nicht zum eigentlichen Epos, sondern nur zu längeren Gedichten zusammengeschlossen, die nicht im kurzen Versmaße der eigentlichen Romanzen, sondern in längeren, noch ziemlich unbeholfenen vierzeiligen Strophen (Alexandrinern) abgefaßt sind; andere, wie diejenige über „Bernardo del Carpio", „Die sieben Kinder von Lara" und der „Cerco de Zamora", haben sich nur in der Prosabearbeitung der Crónica general in ihrer kräftigen Ursprünglichkeit erhalten. Obwohl der wirkliche Cid (von den Arabern „Seid", d. h. „der Herr", von den Castilianern „Campeador", d. h. „der Kämpe", genannt), Ruy (Rodrigo) Diaz von Bibar (urkundlich zuerst 1064 erwähnt, gest. 1099), den christlichen Königen gegen einander diente, dann Lehensmann der Mauren ward und sich erst später von diesen unabhängig machte, hat die Volksphantasie doch gerade ihn zu ihrem Liebling erkoren und gleichsam allen Ruhm der alten Heldenzeit auf ihn vereint. Das Poema hat noch starken geschichtlichen Untergrund, die Mocedades sind dagegen vorwiegend Dichtung. Der volksthümliche Stoff wurde in der Crónica general, in der Crónica special del Cid und späteren Romanzen noch weiter ausgeführt, ausgeschmückt und vielfach verändert, so daß sich der urwüchsige trutzige Volksheld erst zum ritterlichen königstreuen Kronvasallen und endlich zum vollendeten Hofcavalier gestaltete. — Trotz dieser äußeren Wandlungen sind sich die Grundzüge des spanischen Heldenideals unverändert treu geblieben: begeisterte Anhänglichkeit an den katholischen Glauben, innige Andacht zum Erlöser, zum allerheiligsten Sacrament und zur allerseligsten Jungfrau, glühender Eifer im Kampfe wider die Ungläubigen als wider die Erbfeinde des zeitlichen und ewigen Wohles, hingebende Treue an König, Volk und Heimat, aber auch muthige Vertheidigung der ererbten und verbrieften Volksrechte gegen monarchische Willkür und eigensüchtige Herrschergelüste, unbesiegliche Tapferkeit verbunden mit weiser Klugheit, uneigennütziger Rittersinn, Opfermuth, Wohlthätigkeit, selbstlose Theilnahme für fremdes Leid, für alle Bedrängten und Unterdrückten. Dieses Heldenideal im Kampfe mit den glühendsten Leidenschaften, mit Liebe, Eifersucht und Haß, mit den wirrsten politischen Verwicklungen und allen feindlichen Mächten der Welt bildet den eigentlichen Kerngehalt der alten Romanzenpoesie, wenn er auch häufig von anderen Elementen zurückgedrängt werden mag. Selbst in den Romanzen, in welchen Maurenhelden oder schöne Maurentöchter die Hauptrolle spielen, tragen Ritterthum und Liebe keine eigentlich arabisch-mohammedanische Färbung, sondern sind nach den Vorstellungen des christlichen Ritterthums idealisirt. Zwischen der weltlich-ritterlichen Dichtung und der religiös-geistlichen besteht deßhalb nicht nur kein Gegensatz, sondern innige Fühlung und Harmonie. Der Hauptrepräsentant der letztern, Gonzalvo de Berceo, hat die „Alexandreis" des Gautier von Chatillon in spanischen Alexandrinern bearbeitet (um 1230), zugleich aber auch jene religiösen Accorde angeschlagen, welche die ganze spätere Nationalliteratur beherrschen sollten. Von seinen neun erhaltenen größeren Gedichten besingt eines die Vorzeichen des jüngsten Tages, eines das heilige Meßopfer, drei die allerseligste Jungfrau, eines das Martyrium des hl. Laurentius, die drei anderen die Legende des hl. Dominicus von Silos, des hl. Aemilian und der hl. Oria (Aurea). Das Gedicht vom heiligen Meßopfer ist für die Geschichte der Liturgie nicht ohne Interesse; es bezeugt auch die innige Vertrautheit des Dichters mit der heiligen Schrift, besonders mit dem Alten Testamente. Von den drei Madonnendichtungen ist die eine ein allgemeiner Lobgesang, der in 233 Strophen die alttestamentlichen Vorbilder Maria's, ihr ganzes Leben von der unbefleckten Empfängniß bis zum Pfingstfest und endlich die begeistertsten Lobsprüche zusammenfaßt; die zweite schildert den „Schmerz der Jungfrau am Leidenstage ihres Sohnes" in ergreifendster Weise, so daß sich selbst der Protestant Ticknor ([s. u.] I, 29) freundlich davon angemuthet fühlte; als das merkwürdigste, nicht bloß längste Gedicht Berceo's (911 Strophen) bezeichnet Ticknor das dritte „Von den Wundern Unserer Lieben Frau", worin Berceo 25 wunderbare Gnadenerweisungen Maria's, darunter am ausführlichsten die Rettung des Theophilus, erzählt; Clarus ([s. u.] I, 265) rechnete es noch als Protestant „zu den schönsten Erzeugnissen gläubiger, einfältiger, poetisch erregter Phantasie, die das Mittelalter in seiner Kindlichkeit hervorgebracht". — Wie die „Alexandreis" (Poema de Alexandro), so schließt sich auch das Libro de

Apolonio an eine französische Vorlage an, ebenso einige kleinere Gedichte, wie „Der Streit zwischen Seele und Körper“ und „Der Streit zwischen Wasser und Wein“. Den ersten Ansatz zu dramatischer Poesie bildet das Misterio de los reyes magos. In die Zeit zwischen 1330 und 1343 fällt das allegorisch-satirische Werk des Juan Ruiz, Erzpriesters von Hita (Libro de cantares), welches im Rahmen einer fortlaufenden Haupterzählung (in etwa 6000 Versen) die verschiedensten Fabeln, Schwänke und Geschichten, weltliche wie religiöse Lieder aneinanderreiht, in überaus gewandter, ächt poetischer Darstellung, aber mit einer derben Mischung des Heiligen und Gemeinen, die stark an Chaucers Canterbury Tales erinnert, und deren kecken Humor man jedenfalls nicht nach dem Maßstab späterer, weniger naiver Zeiten beurtheilen darf. Die eingestreuten lyrischen Stücke haben ein sehr volksmäßiges Gepräge, während das Ganze schon einige Bekanntschaft mit lateinischen Dichtern, besonders Ovid, verräth. Vorwiegend didaktisch ist das „Reimbuch vom Palaste“ (Rimado de palacio) des Pedro Lopez de Ayala, eine Art Sittenspiegel, der indeß ebenfalls von lyrischen Stücken unterbrochen ist. Ein anderes didaktisches Werk „Rathschläge für den König Pedro“ (den Grausamen) verfaßte der Rabbi Don Santo, genannt der „Jude von Carrion“. Der „Todtentanz“ (Danza de la muerte), durchaus volksmäßig gehalten, gilt als das älteste Erzeugniß dieser Art in der mittelalterlichen Literatur.

Bald nach den viel verheißenden poetischen Anfängen begann auch die castilische Prosa aufzublühen. Ihre Hauptförderer fand sie an den Königen Ferdinand III. dem Heiligen (seit 1217 König von Castilien, von 1230—1252 von Castilien und Leon), an dessen Sohn, dem gelehrten Alfons X. (1252—1284), der von einigen Wahlfürsten zum deutschen König gewählt wurde, aber nie nach Deutschland kam, an seinem Bruder Don Fadrique, an Sancho IV. (1284—1295), an Alfons XI. (1324—1350) und an dem Infanten Don Juan Manuel (1282—1347). Unter Ferdinand III. wurde das alte Westgotenrecht (Fuero Juzgo) in die neueren Volksdialekte, wie in's Castilische, übersetzt. Alfons X. trat selbst an die Spitze der Literatur mit seiner Crónica, die er später zur Crónica general erweiterte, seinem encyklopädischen Septenario, seinen Opúsculos legales, unter welchen sein in 7 Theile gegliederter Codex des castilischen Rechts (Siete Partidas) als Hauptleistung hervorragt, und den von ihm redigirten Uebersetzungen verschiedener astronomischer Tractate (Libros del Saber de Astronomia). Während er selbst in galicischer Mundart die Madonna besang (Cantigas), ließ er „Calila und Dimna“, die arabische Bearbeitung des Pantschatantra, und andere Werke in's Castilische übersetzen, sein Bruder Don Fadrique aber das Seitenstück dazu, die Geschichten des „Sindibad“. Sancho IV. regte eine größere Geschichte der Kreuzzüge an (Gran Conquista de Ultramar) und hinterließ seinem Sohne Ferdinand IV. ein moralisches Testament unter dem Titel Los castigos e documentos. Alfons XI. ließ ein „Jagdbuch“, ein „Adelsregister“ und eine Reimchronik erscheinen, eröffnete die Reihe der officiellen Reichschroniken und veranlaßte die Uebersetzung des französischen Roman de Troie. Am berühmtesten jedoch von den Werken dieser fürstlichen Schriftsteller ward der Conde Lucanor, der originelle Novellenkranz des Infanten Don Juan Manuel (übers. von Eichendorff, Berlin 1840), der, obwohl fast beständig im Felde und ein wahrer Schrecken der Mauren, doch noch Zeit fand, verschiedene andere Schriften abzufassen.

2. Das spätere Mittelalter (14. und 15. Jahrh.). Den bedeutendsten Umschwung erlitt die spanische Literatur theils durch die nordfranzösische Epik, theils durch die höfische Dichtung der Provençalen, welche beide schon während des 13. und 14. Jahrhunderts einzuwirken begannen, im 15. dann ziemlich allgemein den literarischen Geschmack beherrschten. Die provençalische Poesie, deren Hauptblüte in das 13. Jahrhundert fällt, verpflanzte sich zunächst nach Portugal, wo sie die eifrigste Nachahmung und an König Diniz (1279 bis 1325) einen fürstlichen Gönner und Vertreter fand (s. d. Art. Portugiesische Literatur). In Castilien ward die Dichtkunst zunächst noch in galicischer Mundart gepflegt; außer König Alfons X. und Macias „dem Verliebten“ thaten sich darin Alfons Alvares de Villasandino und der Erzpriester von Toro (um 1380) hervor. Unter Juan I. (1379 bis 1390) trat dann auch die castilische Sprache in den Dienst der sog. „fröhlichen Wissenschaft“, d. h. einer höfisch-conventionellen Dichtung, welche die alten schlichten Reime mit den gesuchtesten Formen vertauschte und durch spitzfindige Einfälle, Allegorie, Mythologie und anderweitige Kunstgelehrsamkeit den eintönigen Stoff der höfischen Galanterie möglichst reich auszustaffiren suchte, und denn auch zu einer ganz erstaunlichen Fruchtbarkeit gelangte. In den Erzeugnissen derselben finden sich neben einer unabsehbaren Masse von schimmerndem Flitter auch wahre Perlen der Poesie, wie das herrliche Trauerlied des Jorge Manrique (gest. 1479). Von den vielen Poeten, deren Stücke sich in den Liederbüchern (Cancioneros), besonders dem Cancionero general, beisammen finden, sind außer ihm noch Juan de Mena, Juan Rodriguez del Padron, Diego de San Pedro, Fernan Perez de Guzman hervorzuheben. Als Theoretiker der gaya ciencia trat Don Enrique de Aragon, Marques de Villena (gest. 1434), auf und nach ihm sein Schüler, der Marques de Santillana (gest. 1458), der erste der spanischen Sonettisten und wohl der gebildetste Spanier seiner Zeit.

Lange bevor die höfische Dichtung der Provençalen sich der castilischen Lyrik bemächtigte,

verdrängte die nordfranzösische Epik zum Theil die nationalen Stoffe der castilischen. Im Gefolge der Alexander- und der Karlsage bürgerte sich auch die ganze bunte Welt der Artus- und Gralsage in Spanien ein, doch weniger in dichterischen Uebersetzungen und Bearbeitungen als in prosaischer Romanform (Tristan, Lançarote, Brado de Merlin, Demanda del Graal). Der umfangreiche Prosa-Tristan stammt schon aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Er rief erst eine ziemlich unbeholfene Nachahmung — den Caballero Cifar — hervor, dann den berühmtesten aller mittelalterlichen Romane, den Amadis, wahrscheinlich zuerst um 1370 von dem Portugiesen Vasco de Lobeiro (gest. 1403) verfaßt, dessen Bearbeitung aber verschollen ist, dann zwischen 1492 und 1508 von Garcia Ordoñez de Montalvo neu bearbeitet und später von Anderen um das Doppelte und Dreifache erweitert. Das altspanische Ritterideal, schon durch die höfische Minnedichtung theilweise getrübt und verweichlicht, ward durch die maßlose Phantastik, Sentimentalität und Abenteurerei dieser und ähnlicher Romane noch mehr verflacht und entstellt, so daß zum komischen „Ritter von der traurigen Gestalt" nur noch ein kurzer Schritt blieb. Daß sich der Sinn für ächte Ritterschaft dennoch im Volksgeiste lebendig erhielt, dafür sorgte der noch bis zum Schluß des Mittelalters dauernde Kampf mit den Mauren, die noch immer sich erneuernde Pflege und Neugestaltung der alten Romanzenstoffe, eine kraftvolle, immer reicher heranwachsende Geschichtschreibung, an der sich die hervorragendsten Männer betheiligten, wie die schon genannten Lopez de Ayala (Crónica de Don Pedro I.), Perez de Guzman (Generaciones y semblanças) u. A. Ebenso wirkten hohe Reichswürdenträger, Bischöfe und Glieder der höchsten Familien theils durch eigene Arbeit, theils durch Gönnerschaft daran mit, daß die bedeutendsten Classiker des Alterthums, die lateinischen Werke Petrarca's und Boccaccio's, Dante u. s. w., in's Spanische übersetzt wurden, wodurch zwar vielfach die Sprache an Reinheit verlor, aber die allgemeine Bildung sich bedeutend erweiterte. Wenig erbaulich, aber von großem Einfluß auf die weitere Entwicklung der Literatur waren die Satire De los vicios de las malas mujeres des Erzpriesters Alfons Martinez von Talavera und der in lebendigster, fast dramatischer Dialogform abgefaßte Roman Celestina des Fernando de Rojas, der zwar sichtlich den Zweck verfolgt, vom Laster abzuschrecken, aber in so breiter, realistischer Darstellung des gemeinsten Lasterlebens, daß jener Zweck so ziemlich in Frage gestellt wird; freilich, „der Stil ist fließend und rein, manchmal glänzend und immer voll von den lauteren, reichen Quellen des alten und ächten Castilischen, ein Stil, wie er unstreitig in spanischer Prosa bis dahin noch nicht erreicht worden war und auch später nicht häufig" (Ticknor I, 217). In Bezug auf verfängliche Sittenschilderungen konnten die Spanier vor- und nachher viel vertragen, wenn nur der sittliche Standpunkt im Allgemeinen gewahrt blieb, und so ward die Celestina zu einem der verbreitetsten Bücher.

3. Die Blütezeit (16. und 17. Jahrh.). Im Ganzen war der Stand der Literatur eher etwas gesunken, wenn auch nicht gerade in Verfall, als Spanien an der Wende des 15. Jahrhunderts und am Anfang des folgenden durch die Vertreibung der letzten Mauren aus Granada, die Entdeckung Amerika's, die Eroberung Neapels und die Wahl Karls V. zum Kaiser an die Spitze der Weltgeschichte trat — als das ausgedehnteste Reich, das seit Jahrhunderten bestanden. Diesem politischen Aufschwunge folgte die Blütezeit der Literatur zwar nicht gleich auf dem Fuße, sie entfaltete sich vielmehr in langsamer, aber um so günstigerer und reicherer Weise und gelangte erst zu ihrem Höhepunkte, als die politische Macht den ihrigen schon längst überschritten hatte. Den bedeutendsten Einfluß hatte zunächst der lebhaftere Verkehr mit Italien, veranlaßt und gesteigert durch die Eroberung Neapels. Im Anschluß an Petrarca begründeten Juan Boscan (1490—1540) und Garcilaso da Vega (1503—1536) eine feinere Kunstpoesie, welche die bisherigen nationalen Formen mit den gesuchteren und künstlicheren der Italiener (Sonett, Canzone, Stanzen u. s. w.) vertauschte. Der vielseitig gebildete Staatsmann Diego Hurtado de Mendoza (1503 bis 1575) schloß sich dieser Richtung an, ebenso Hernando de Acuña, Gutierre de Cetina, Juan de Arguijo, Cristobal de Mesa und Francisco de Figueroa, während Cristobal de Castillejo, Antonio de Villegas, Argote de Molina u. A. fortfuhren, die alten kurzen Strophen (coplas) der alten Volksdichtung zu pflegen. Der theoretische Kampf, der sich darüber zwischen den Petrarkianern und den „Copleros" entspann, fiel im Ganzen mehr zu Gunsten der ersteren aus; doch wurde die ältere Form keineswegs verdrängt, die neueren paßten sich sehr ungezwungen dem spanischen Idiom an, und die größten lyrischen Talente, wie Lope de Vega (1562—1635) und Hernando de Herrera (gest. 1597), zeigten ihre Gewandtheit nach beiden Richtungen hin. — Der mächtige Aufschwung, welchen das religiöse Leben Spaniens in dieser für das übrige Europa so kritischen und verhängnißvollen Zeit nahm, rief vor Allem eine religiöse Lyrik von wunderbarem Reichthum in's Dasein. Die großen Heiligen jener Zeit selbst (vgl. d. betr. Artt.) stehen hier im Bunde mit der Poesie, indem sie, wie Ignatius von Loyola und Franz Xavier, das heilige Feuer religiöser Begeisterung in tausend Herzen neu entzündeten. Der hl. Johann vom Kreuze, der Martyrer seiner Reformbestrebungen auf dem Gebiete des Ordenslebens, brachte seine Liebe zum Kreuze und zum Gekreuzigten in der Paraphrase des Hohen Liedes und des Johannesevangeliums zum erhabensten

poetischen Ausdrucke. Die hl. Teresia von Jesus (1515—1582), schon als Prosaschriftstellerin eine Zierde der spanischen Literatur, verlieh derselben auch durch ihre schwungvollen geistlichen Minnelieder die schönste übernatürliche Weihe. In demselben Geiste dichtete der Augustiner Luis de Leon (1528—1591), Lehrer der Dogmatik und der heiligen Schrift an der Hochschule von Salamanca. Während seine Oden mit den schönsten des Horaz wetteifern, erreichen die Canzonen des Herrera (eines Priesters zu Sevilla) nicht selten den Schwung eines Pindar und die Formgewandtheit der besten italienischen Canzonendichter. — Wie der italienische Einfluß auf dem Gebiete der Lyrik nur dazu beitrug, eine größere Mannigfaltigkeit und Abrundung der poetischen Formen herbeizuführen, so hat er auch auf dem Gebiete der Epik den lebhaftesten Wetteifer der beiden Völker und eine großartige Fruchtbarkeit erzeugt. Dem großen religiösen Zuge der Zeit entspricht das umfangreiche Epos des Francisco Hernandez Blasco: La universal redencion (1584), die Christiada des peruanischen Abtes Diego de Hojeda (1611), die Vida de San Francisco des Gabriel de Mata (1587), das Benedictus-Epos des Nicolas Bravo (1604), der „Judas Machabäus" des Miguel de Silveira und die „Kreuzerfindung" des Lopez de Zárate. Mit dem religiösen Zuge verband sich der nationale in dem Sagrario de Toledo des José de Valdivielso (1618) und dem Legendengedichte Monserrate des Cristobal de Virues (1586). Die neue Welt fand ihre epischen Sänger an Alonso de Ercilla y Zuñiga (1533—1595) in dem großen, vielfach sehr eigenartigen Heldengedicht La Araucana, an Gabriel Lasso de la Vega (La Mexicana) und Antonio de Saavedra (El peregrino Indiano). Den Kaiser Karl V. feierten Geronimo Sempere (La Carolea), Luis Zapata (Carlos famoso) und Geronimo de Urrea (Carlos victorioso); Juan de Austria, den Sieger von Lepanto, besangen Juan Rufo in seiner Austriada und Geronimo de Cortereal in seiner Victoria felicisima, den Cid Diego Ximenez de Ayllon (Los famosos y eroycos hechos del Cid). Daran reiht sich noch eine ganze Schaar anderer Epen, welche theils religiöse, theils antike, theils national-spanische Stoffe behandeln. Das komische Epos ist durch die „Eselei" (La Asniada) des Cosme de Aldana, den „Fliegenkrieg" (Mosquea) des Villaviciosa und den „Katzenkrieg" (Gatomaquia) des Lope de Vega trefflich vertreten. Der letztere hinterließ auch drei ernste Epen, die Dragontea, La Jerusalen conquistada und La hermosura de Angelica, Seitenstücke zu den Epen des Tasso und Ariost. Zur Bedeutung eines eigentlichen Nationalgedichtes, wie es zur selben Zeit der Portugiese Camoens für sein Volk zu Stande brachte (s. d. Art. Portugiesische Literatur X, 223 f.), ist keines der vielen spanischen Epen gelangt. Den ansehnlichsten Werth behauptet die Araucana des Ercilla; als die werthvollsten daneben bezeichnet Cervantes die Austriada des Rufo und den Monserrate des Virues. Die meisten Dichter waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen; unter der Vielheit der Stoffe zersplitterte sich die Aufmerksamkeit der Lesewelt; der Volksgeist selbst vermochte sich nicht in einer Alles beherrschenden Einheit zusammenzufinden, und die genialsten Dichter, die mit Tasso und Ariost wirklich den Wettkampf hätten aufnehmen können, wandten sich in unruhigem Schaffen zugleich allen Arten der Poesie, besonders aber dem Drama zu. Auf letzterem Gebiete ward denn auch Spanien reicher Ersatz zu theil. Die dramatische Dichtkunst erblühte zu einer Fülle und Vollendung, daß kein anderes Land eine gleiche erreicht hat. Die Anfänge des Theaters entwickelten sich in Spanien, wie anderswo, im Anschluß an die mittelalterlichen Mysterienspiele, gegen deren Profanation schon im 13. Jahrhundert von kirchlicher wie staatlicher Seite Maßregeln ergriffen werden mußten (vgl. d. Art. Theater). Als der erste eigentliche Dramatiker ist aber erst der Geistliche Juan del Enzina (1468—1534) zu betrachten, der zeitweilig als Musiker die Kapelle Leo's X. in Rom leitete, später nach Spanien zurückkehrte und elf dramatische Darstellungen, theils weltliche, theils geistliche (Representaciones), hinterließ, welche sich in der Form noch an Virgils Eclogen anschließen. Weiter fortgebildet wurde die dramatische Form dann durch den Portugiesen Gil Vicente (zwischen 1502 und 1536 in Blüte), der 42 Stücke der verschiedensten Art schrieb (10 in castilischer, 17 in portugiesischer Sprache, die anderen vorwiegend castilisch), und den Geistlichen Bartolomé Torres Naharro, dessen 8 Comedias nebst anderen Dichtungen 1517 in Neapel erschienen. Eine volksthümliche Gestaltung gewann die Bühne durch den Goldarbeiter Lope de Rueda, der zwischen 1544 und 1567 sein bisheriges Kunstgewerbe mit der Thätigkeit eines Schauspieldichters und Schauspieldirectors vertauschte, und durch dessen Freund Juan de Timoneda, zuvor Buchhändler in Valencia (gest. um 1597). Wie diese Beiden blieben auch Alonso de la Vega und Antonio Cisneros lange populär. Juan de la Cueva bearbeitete (um 1579) sowohl altspanische Sagenstoffe als antike und romantische Geschichten; der Theologieprofessor Geronimo Bermudas zu Salamanca dramatisirte (1577) in zwei Schauspielen die tragische Geschichte der Iñez de Castro. Villalobos, Oliva, Boscan, de Abril u. A. übersetzten verschiedene antike Dramen. Der Lyriker Lupercio de Argensola schrieb drei romantische Tragödien (um 1585), Cristobal de Virues fünf ziemlich geschmacklose Dramen (um 1579—1581). Kaum besser sind die zwei erhaltenen Stücke des Romero de Cepeda. Großen Eifer für die Bühne entfaltete Miguel de Saavedra Cervantes (geb. 1547), der im Gefolge des

Publius Aquaviva 1570 nach Rom kam, in der ruhmreichen Seeschlacht von Lepanto 1571 schwer verwundet ward, später fünf Jahre als Gefangener zu Algier schmachtete, nach seiner Befreiung von hieraus noch nach den azorischen Inseln verschlagen ward und erst von 1584 bis zu seinem Tode 1616 in Sevilla und Valladolid und endlich in Madrid als Schriftsteller thätig war. Von seinen mehr als 20 Stücken sind nur 8 erhalten; sie hatten sämmtlich wenig Glück, obgleich sie gegen die bisherigen spanischen Bühnenstücke einen anschaulichen Fortschritt bedeuteten. Sein Erstlingswerk, der Schäferroman „Galatea", gelangte nicht einmal zum Abschluß. Von durchschlagendem Erfolge war dagegen sein satirischer Roman „Don Quijote", dessen erster Theil 1605 zu Madrid erschien und der auf einmal den bisher von allen Ständen verschlungenen Ritterromanen den Garaus machte; es ist der lebenswahrste, in Sprache und Stil vollendetste Roman, den Spanien bis dahin besaß, und der in seiner bunten, poetischen Fülle wie künstlerischen Anlage, in seiner tiefen Poesie und seinem unerschöpflichen Humor auch später von keinem andern übertroffen werden sollte. Auf gleicher Höhe stehen Cervantes' „Musternovellen", die er 1613, und der zweite Theil des Don Quijote, den er 1615 erscheinen ließ. Von ebenso feiner Glätte der Form war sein letzter Roman „Persiles und Sigismunda", welcher erst ein Jahr nach seinem Tode (1617) veröffentlicht wurde; aber der phantastische Stoff war der Wirklichkeit zu sehr entrückt, als daß der ideale Gehalt dieselbe Volksthümlichkeit hätte gewinnen können wie der ganz aus dem spanischen Volksleben herausgewachsene Don Quijote. Die wuchtige Satire trifft übrigens nur die lächerlichen Auswüchse des spätern Ritterthums, nicht den ritterlichen Geist der spanischen Nation, den Cervantes selbst in seinem Leben bewährte, und dem er auch im Tode nicht untreu ward. Der geniale, liebenswürdige Humorist starb im Franciscanerhabit des dritten Ordens. — Der siegreiche Concurrent, der Cervantes nach dessen eigenem Geständniß aus dem Felde der Dramatik verdrängte, war Lope Felix de Vega Carpio, vielleicht der fruchtbarste, jedenfalls einer der genialsten Dichter aller Zeiten (geb. 25. November 1562 zu Madrid und gest. ebendaselbst 25. August 1635). Seine stürmisch bewegte Jugend war nicht frei von Liebeshändeln, Duellen und anderen Abenteuern. Bei aller ungebundenen Weltlichkeit blieb er indeß seiner Religion und Kirche treu ergeben. Der Tod seiner Gattin und andere Prüfungen brachten ihn zu ernsterer Einkehr in sich selbst; er wandte sich dem Gebete und den Werken der Barmherzigkeit zu, empfing 1609 zu Toledo die Priesterweihe und war die übrigen 25 Jahre seines Lebens eine wahre Zierde des Clerus von Madrid. Dabei entzog er sich aber weder der Poesie überhaupt noch speciell der Dramatik, setzte vielmehr als priesterlicher Dichter durch reinere Idealität und höhere Vollendung seinen bisherigen Werken die Krone auf. Die Zahl der von ihm verfaßten Schauspiele wird von ihm selbst (1624) bis auf 1070, von seinem Freunde Montalvan (1635) bis auf 1500 angegeben; daran reihen sich eine Unmasse lyrischer, epischer, satirischer und anderer Productionen. Als Epiker hat er zwar Tasso, Ariost und Camoens nicht erreicht, aber wenigstens durch Schönheit und Gewandtheit der Form seine meisten Landsleute überflügelt. Sind auch seine Dragontea, sein „Erobertes Jerusalem" und seine „Schönheit der Angelica" wenig mehr gelesen, so ist dagegen sein komisches Epos „Der Katzenkrieg" bis heute beliebt geblieben. Als Lyriker wetteiferte er glücklich mit seinen bedeutendsten Zeitgenossen, ein Meister in allen Arten, Formen, einheimischen wie fremden Zweigen lyrischer Poesie. Den größten, ja einen fast unglaublichen Reichthum der Erfindung, rascher Gestaltung und unmittelbarer Formschönheit entwickelte er aber im Drama, in dessen Bereich er alle nur erdenklichen, weltliche wie geistliche, nationale wie fremde, altclassische wie moderne, volksmäßige wie hochtheologische Stoffe zog, immer mit derselben spielenden Leichtigkeit und wunderbaren Beherrschung des Inhalts wie der Form. Die gelehrte Renaissancebildung seiner Zeit spiegelt sich sowohl in seinen mythologischen Festspielen als in den antike Stoffe behandelnden heroischen Dramen; das bunte Hof- und Volksleben der Zeit hat den lebendigsten Ausdruck in seinen Mantel- und Degenstücken (Comedias de capa y espada) gefunden, der geschichtliche Nationalgeist seines Volkes in den heroischen und romantischen Dramen (Comedias heroicas), die der spanischen Geschichte und Sage entnommen sind, die Universalität der damaligen Bildung in zahlreichen Stücken, welche in den verschiedensten Zeitaltern, Ländern und Welttheilen spielen. Den höchsten Flug aber nimmt Lope's Poesie in den religiösen Dramen (Comedias divinas), in den Legendendramen (Comedias de santos) und in den allegorischen Autos oder Frohnleichnamsspielen, in welchen wir, so weit möglich, nicht bloß Theologie und Philosophie, Kirchengeschichte und Legende, sondern Geschichte und Sage, Natur und Kunst, das eigene Volksthum und die altclassische Bildung zur großartigsten Huldigung an das höchste Mysterium des christlichen Cultus herangezogen finden. Durch ihre Mannigfaltigkeit überragt diese Bühne bei weitem die der Griechen und der Franzosen, durch ihre religiöse Idealität auch die der übrigen Völker, während sie nach der bloß weltlichen Seite hin unzweifelhaft von der Shakespeare's übertroffen wird. — Nachdem Lope dem spanischen Drama nach allen Seiten hin die Pfade geebnet, traten ganze Schaaren von Dichtern auf, um mit mehr oder weniger Glück wetteifernd für die Bühne zu schreiben: Damian de Vegas, Francisco de Tarraga, Gaspar de Aguilar, Guillen de Castro (durch zwei Stücke über

den Cid der Vorläufer des Corneille), Luis Velez de Guevara, Antonio de Mendoza, Juan Ruiz de Alarcon u. A. Es ist unmöglich, sie alle aufzuzählen. Gerade die hervorragendsten waren Geistliche: so Juan Perez de Montalvan (1602 bis 1638), Gabriel Tellez, als Schriftsteller Tirso de Molina genannt (seit 1613 geistlich, gest. 1648), Mira de Mescua (1602—1635 in Thätigkeit), José de Valdivielso (zw. 1607—1633 Domherr von Toledo). Alle diese Dramatiker und Lope selbst sollten, wenn auch nicht in Fülle der Erfindung, so doch in Vollendung der künstlerischen Form noch durch einen größern Dichter übertroffen werden. Es ist Don Pedro Calderon de la Barca, der, 1600 zu Madrid geboren, schon um 1620 als Dichter auftrat, dann einige Zeit als Soldat in Italien und in den Niederlanden diente, 1636 die Leitung des königlichen Theaters Buen retiro übernahm, 1650 Priester ward und als solcher bis zu seinem Tode (1681) fortfuhr, die spanische Bühne mit den schönsten Leistungen zu bereichern. Mit Epik hat sich Calderon fast gar nicht, mit Lyrik nur wenig befaßt; er hat auch bei weitem nicht so viele Dramen geschrieben, als Lope de Vega; doch umspannt seine Bühne (111 Comedias und 73 Autos) dieselbe wesentliche Mannigfaltigkeit wie diejenige Lope's. Während aber Lope seine Stücke mit genialer Leichtigkeit hinwarf und nach dem ersten kühnen Guß keiner weitern Feile mehr unterwarf, war Calderon wenig um die Neuheit des Stoffes oder der Erfindung besorgt, entwarf dagegen seine Stücke mit wohlberechnendem Künstlerverstand und suchte sie durch die liebevollste Künstlersorgfalt auch zur höchsten formellen Vollendung zu bringen. Sein friedliches, ungetrübtes Leben wie seine stillschaffende Künstlerindividualität mag Manchen weniger imponiren als Lope's abenteuerliches Vorleben und seine blitzartige Genialität; die eigentliche Blüte der spanischen Dramatik bilden indeß unzweifelhaft Calderons Werke, in denen Sturm und Drang sich zur vollen Schönheit geklärt haben, in denen die bunte Lebensfülle des poetischen Nationalgeistes ihren vollendetsten harmonischen Ausdruck gefunden hat. In der eigentlichen Bühnentechnik steht Calderon nicht hinter Shakespeare zurück; in der Gesammtheit seiner Autos und religiösen Dramen spiegelt sich ein theologisches Wissen, das man getrost mit dem Dante's vergleichen kann. Wohl tief, aber nie dunkel, sondern sonnenhell, gottesfreudig und begeisterungsvoll, böte er dem Prediger und Katecheten eigentlich ungleich mehr als Dante, und verdiente mehr gelesen und studirt zu werden, als es geschieht. — Wie Lope, so fand auch Calderon zahlreiche Nachfolger und Wettbewerber, unter denen Agostin Moreto (gest. 1669), Francisco de Rojas (der 1641 Ritter von San Jago wurde), Alvaro Cubillo (um 1654) und Juan B. Diamante (um 1674) hervorragen. Nur in wenigen vereinzelten Stücken wurde indeß annähernd die Höhe des großen Meisters erreicht.

Der mächtige Einfluß, den der spanische Priesterstand und durch ihn die Religion auf die Poesie ausübte, machte sich auch auf dem Gebiete der Prosa geltend, keineswegs zum Nachtheil der Literatur. Herrliche Muster einfacher Prosa, besonders des Briefstils, dankt Spanien der hl. Teresia, ebenso vorzügliche Muster rhetorischer Prosa den Erbauungsschriften des Ponce de Leon, des Ludwig von Granada, der Jesuiten Eusebio Nieremberg, Ludwig de Ponte, Alfons Rodriguez (s. d. Artt.); der bedeutendste classische Geschichtschreiber der Zeit war der Jesuit Juan de Mariana (s. d. Art.), der später wegen einer einzigen Stelle eines untergeordneten Werkes unzähligemal von der kirchenfeindlichen Presse ganz Europa's mißhandelt und durch den Koth gezogen wurde, ohne jede Rücksicht auf sein großartiges Lebenswerk „Die Geschichte Spaniens". Auch die religiösen und historischen Werke des P. Pedro de Ribadeneira sind in classischem Castilianisch geschrieben. Dem Talent weltlicher Schriftsteller blieb dabei der freieste Spielraum offen, wie eine lange Reihe von Namen bezeugt, die in den verschiedensten Arten der Prosadarstellung Berühmtheit erlangten. — Daß die schriftstellerische Individualität nicht im Geringsten durch den Einfluß der Inquisition geknickt oder gebrochen wurde, davon legt eine Menge der wunderlichsten und abenteuerlichsten Schriftstellerbiographien Zeugniß ab. Statt Vieler sei hier nur Francisco Gomez de Quevedo (1580 bis 1645) erwähnt, ein wahrer Proteus literarischer Versatilität in Poesie und Prosa, der neben frommen Erbauungsbüchern die schneidigsten Satiren schrieb, neben einer Biographie des hl. Thomas von Villanova auch einen der berühmtesten Schelmenromane verfaßte: „Die Lebensgeschichte des großen Erzschelms Paul von Segovia", ein Nachzügler des „Lazarillo de Tormes", den der Staatsmann Diego Hurtado de Mendoza (um 1553) herausgegeben. Ob es dem spanischen Volksgeist gerade zum Vortheil gereichte, daß der Spaß an komischen Spitzbuben- und Gaunerstreichen (gusto picaresco) so allgemein und so lange alle Kreise beherrschte, darüber mag man disputiren; aber Angesichts der bunten Komik und des unerschöpflichen Humors, der sich in der spanischen Volksliteratur äußert, die Inquisition der allgemeinen Verdummung und Geistesunterdrückung anzuklagen, ist ein geradezu lächerliches Unterfangen.

Von den religiös-philosophischen Abirrungen des Renaissancezeitalters (Neuplatonismus, Pantheismus, einem heidnischen oder halbheidnischen Humanismus) ist Spanien völlig verschont geblieben, von den sittlichen Ausschreitungen derselben in sehr hohem Grade, so daß die großartige Erneuerung des kirchlichen Lebens im 16. Jahrhundert gerade von hier aus die mächtigste Anregung und Unterstützung fand. Mehr wurde

Spanien von der Geschmacksverwirrung in Mitleidenschaft gezogen, welche aus dem Verfalle der Renaissance hervorging. Der Hauptführer dieser Richtung, ebenfalls ein Geistlicher, Luis de Gongora y Argote (1561—1627), that sich in jungen Jahren als ernst-pathetischer wie burlesk-lustiger Sänger in der volksthümlichen Form der Coplas hervor, wandte sich dann aber aus Streberei nicht zu den künstlicheren Formen der italienischen Renaissance zu, sondern suchte dieselbe durch noch gesteigertere Künstlichkeit, mythologische und anderweitige Gelehrsamkeit, gesuchtes Pathos und Schwulst zu übertrumpfen. Der blendende Flitter dieses sogen. Estilo culto zog eine Menge gleichgesinnter Talente an sich und übte sogar auf die größten zeitgenössischen Dichter einigen Einfluß aus. Doch gelangte er bei weitem nicht zu so großer Macht, wie ähnliche Richtungen in Italien (Marini) und England (Lyly, Spenser), und hat die eigentliche Hochblüte der Literatur im Grunde nur wenig beeinträchtigt. Als indessen diese vorüber war und eine gewisse Erschöpfung folgte, riß der Gongorismus sehr überhand und führte den guten Geschmack und die Literatur einem völligen Verfall entgegen.

4. Der Niedergang (18. Jahrh.). Der langsame politische Niedergang Spaniens ward gewissermaßen endgültig dadurch besiegelt, daß Thron und Reich 1700 in Philipp V. an das Haus Bourbon gelangte. Wie das politische und sociale Leben, so gerieth bald auch das literarische in völlige Abhängigkeit von Frankreich. Schon 1714 ward eine spanische Akademie nach dem Muster der französischen errichtet, darauf eine historische Akademie, eine Akademie des guten Geschmackes, eine Akademie des hl. Ferdinand. Poetik, Rhetorik, Aesthetik verdrängten die eigentliche Dichtkunst. Ignacio de Luzan (1702—1754) schuf den Theorien Boileau's und des französischen Classicismus erst bei Hofe, dann im Lande zu überwiegendem Ansehen. Die glänzendsten Erinnerungen der Vergangenheit, selbst Lope's und Calderons Werke, fielen der Geringschätzung und nach und nach der Vergessenheit anheim, obwohl die neuen Dichterschulen von Salamanca und Sevilla nichts hervorbrachten, was sich damit messen konnte. Das an sich berechtigte Bemühen des gelehrten Benedictiners Feyjoo (1676—1764), neben der allzu ausschließlich betriebenen Scholastik auch die neueren positiven Wissenszweige, namentlich die historischen und naturwissenschaftlichen, zur Geltung und Pflege zu bringen, war nur mit geringem Erfolge gekrönt und half schließlich die seichte Aufklärerei fördern, welche von Frankreich her eindrang und ihren größten Triumph in der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu feierte. Die Ironie des Schicksals wollte es indeß, daß gerade ein Jesuit, P. José Francisco de Isla (1703—1781), das bedeutendste Prosawerk dieses Jahrhunderts lieferte: „Die Geschichte des berühmten Predigers Fray Gerundio de Campazas oder Zotes", ein Seitenstück zum Don Quijote. Wie in diesem die Verirrungen des Ritterthums, so wurden in „Fray Gerundio" die der verzopften Kanzelberedsamkeit in meisterhafter Form und Sprache gegeißelt mit lebendigen Zeichnungen aus dem spanischen Volksleben, welche denen des Cervantes kaum nachstehen. Obwohl das Werk, von der Inquisition verboten, auf den Index kam, erreichte es den beabsichtigten Zweck nicht minder erfolgreich als der Don Quijote den seinigen: es hat jene lächerliche verzopfte Kanzelberedsamkeit völlig verdrängt. Isla selbst unterwarf sich gehorsam dem über sein Werk ergangenen Verbote, machte keinen Gebrauch von der ihm angebotenen Gunst des Königs Karl III., der ihn von der gewaltsamen Ausweisung der Jesuiten ausnehmen wollte, theilte brüderlich das harte Loos der Ausgewiesenen, das für immer seine Gesundheit brach, und starb als Verbannter in Bologna. Er hinterließ eine classische Uebersetzung des Gil Blas, über dessen eigentlich spanischen Ursprung er eine heftige Controverse führte, satirische Zeitschilderungen unter dem Rahmen eines „Lebens Cicero's", einen stilistisch vorzüglichen Briefwechsel und andere kleine Schriften.

5. Die Neuzeit (19. Jahrh.). So sehr der poetische Nationalgeist unter dem Joche des französischen Classicismus und der Aufklärung litt, starb er doch, zumal im eigentlichen Volke, nicht aus. Die patriotische Schilderhebung gegen Napoleon rüttelte ihn mächtig vom Schlummer auf, und die alten religiösen und ritterlichen Ideale bewährten ihre unbesiegliche Kraft. Auch der Dämon der revolutionären Ideen hatte inzwischen in Spanien Boden gefaßt, und so bekämpfen sich denn seit dem Anfang des Jahrhunderts auf dem Gebiete des allgemeinen Geisteslebens und der Literatur wie auf dem der Politik drei Grundrichtungen: die alt-nationale, durch und durch katholische, welche mit unwandelbarer Treue an den großen Ueberlieferungen der Vergangenheit festhält — die radicale, welche, mit Religion und bürgerlicher Auctorität zerfallen, demokratisch-republikanischen Utopien zusteuert und vorläufig alle sociale Ordnung bestmöglichst zu stören sucht — und die in viele Seitenlinien gespaltene liberale, welche im Allgemeinen die hergebrachten katholischen Formen noch achtet, aber, ohne feste Principien, mit allen modernen Irrthümern coquettirt, und ohne auf dem Gebiete der Wissenschaft eigentlich viel zu leisten, ähnlich wie der Ritter de la Mancha in großen Phrasen vom Fortschritt declamirt. Im Kampfe dieser sich befehdenden Richtungen und zahlloser politischen Factionen hat sich die neuere spanische Literatur vorwiegend im Sinne der „Romantik", d. h. einer gewissen Rückkehr zu den nationalen Ueberlieferungen, entwickelt, aber vielfach ohne die Klarheit und Ueberzeugung, aus der die einstige Größe Spaniens und der Reichthum seiner alten Literatur hervorgegangen. Erklärter Unglaube findet sich selten, Neigung zum

Protestantismus gar nie; dagegen hat der Weltschmerz Byrons und der Pessimismus der späteren französischen Romantiker auch viele Spanier angekränkelt. Bei weitem die meisten Dichter leiden an einer gewissen Verschwommenheit, in der liberale Anschauungen mit katholischen Formen sich verbinden. — Zuerst ist hier Manuel José de Quintana (1772—1857) zu nennen. Obwohl noch im französisirenden Geiste der Dichterschule von Salamanca aufgewachsen, ward er durch begeisterte Oden der Tyrtäus des Unabhängigkeitskampfes und that viel, um die ältere Poesie wieder in Aufnahme zu bringen; wegen seiner liberalen Anschauungen hatte er jedoch lange Kerkerhaft und später Verbannung zu erdulden. Aehnlich ging es während der Restauration einer Menge jüngerer und älterer Dichter, die, in politische Händel verstrickt, ihr Talent nicht ruhig entfalten konnten. Die Versuche des Deutsch-Spaniers Böhl de Faber und des Literaturhistorikers Duran, die ältere Bühne und besonders Calderon wieder zu Ehren zu bringen, stießen auf hartnäckigen Widerspruch. Erst als nach der Julirevolution von 1830 von Paris her selbst etwas romantische Luft wehte, ward allmälig die Herrschaft des fremden Classicismus auf der spanischen Bühne gebrochen. Gorostiza und Martinez de la Rosa bezeichnen den Uebergang; die größte Gewandtheit und Fruchtbarkeit entwickelte Breton de los Herreros. Ihm folgten Gil de Zárate, Guttierez, Hartzenbusch, Fernando y Gonzalez, Avellaneda, Zorilla u. A. Unter den neuesten Dramatikern ragt José Echegarray (geb. 1832) hervor, neben ihm A. Lopez de Ayala und Tamayo y Baus. — Eigentlich revolutionsfreundliche Strebungen traten fast nur auf dem Gebiete der Lyrik und der publicistischen Belletristik hervor. Der schroffste Dichter dieser Art, der genial angelegte Larra, verkam in radicalem Pessimismus und endete mit Selbstmord (1837). Der leidenschaftliche Espronceda verschwendete seine beste Kraft in revolutionären Umtrieben und starb eines frühen Todes (1842), voll Weltschmerz und Lebensüberdruß wie sein Vorbild Lord Byron. Bequer, ein friedloser Träumer, der Heine nachzuahmen suchte, starb ebenfalls in jungen Jahren. Noch manche jüngere Dichter haben ähnliche Wege eingeschlagen, doch sie nicht bis in's Aeußerste verfolgt. Dagegen ist der wackere Herzog von Rivas, Angel de Saavedra (geb. 1791, gest. 1865), im Anschluß an Walter Scott und die deutsche Romantik zu einer der letztern entsprechenden spanischen Romantik gelangt und hat sowohl Epik als Dramatik im Sinn und Geiste der alten Romanzenpoesie erneuert. Aus sehr wirren Anfängen hat sich auch José Zorilla (geb. 1818) zu einer ächt nationalen Richtung emporgearbeitet, welche in Lyrik, Epik und Dramatik zugleich die alten Ueberlieferungen und Ideale spanischer Poesie wieder zur Geltung brachte und deßhalb beim Volke lebhaften Wiederhall gefunden hat. Mehr modern, mitunter etwas skeptisch und verschwommen angehaucht, sind die geistvollen, formschönen Gedichte des Campoamor und des Nuñez de Arce. Eine durchaus katholische Ueberzeugung und Begeisterung, wie sie die Autos sacramentales und die Comedias divinas Lope's und Calderons durchglüht, ist bisher auf dem spanischen Theater nicht wieder zur Herrschaft gelangt, wohl aber hat sie in der novellistischen Literatur den formvollendetsten Ausdruck gefunden, besonders in den Romanen und Novellen der Fernan Caballero (Cäcilie Böhl von Faber, 1797—1877), der Gertrud Gomez de Avellaneda, der Maria del Pilar Sinues und des Jesuiten Coloma. Die Pequeñezes des letztern gewähren einen tiefen Einblick in das Leben und Treiben der höhern spanischen Gesellschaft und in den Widerspruch, in welchem der Liberalismus zu den äußeren katholischen Lebensformen und noch mehr zu den schönsten Ueberlieferungen spanischer Geschichte und Literatur steht. — Andere vielgelesene Romanschriftsteller sind Valera, Pereda, Perez Galdos, Palacio Valdez und Emilia Pardo Bazan.

Auf wissenschaftlichem Gebiete hatte Spanien den großen Vortheil, daß sich die Theologie und Philosophie der Vorzeit daselbst in fast unbestrittenem Besitzstand erhielt und sich in der Neuscholastik des 16. Jahrhunderts (Franz v. Vittoria, M. Cano, Soto, Lemos, Lugo, Toledo, Suarez, Molina, Bañez, Vasquez, de Valentia, Ruiz de Montoya, Ripalda u. s. w.) zu einer überaus fruchtbaren Blütenperiode entwickelte; auch das Bibelstudium erhielt durch die Cardinäle Torquemada und Ximenez, sowie durch ausgezeichnete Exegeten (Maldonado, Pineda u. s. w.) die segensreichsten Impulse. In dem Kampfe, welchen die kirchliche Wissenschaft im übrigen Europa mit den Irrthümern der neuern Philosophie zu führen hatte, blieb Spanien dagegen ziemlich unbetheiligt und nahm deßhalb an der wissenschaftlichen Entwicklung nach dieser Seite hin wenig theil. Als indeß nach und nach die Systeme von Descartes, Locke, Leibniz, besonders aber die von Hegel und Krause durch Uebersetzungen Eingang fanden, fehlte es nicht an tüchtigen Apologeten, welche nicht nur mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, sondern auch mit stilistischer Gewandtheit für die scholastische Philosophie und die kirchliche Lehre eintraten. An ihrer Spitze stand Jayme Balmes (s. d. Art.), dessen Werke auch im übrigen Europa Anklang fanden; ihm folgten die gelehrten Cardinäle Zefirino Gonzalez und A. Monescillo, sowie der Professor Orti y Lara. Weit mehr als die Naturwissenschaften wurden Rechts- und Staatswissenschaft, Nationalöconomie, Kunstgeschichte und Archäologie, besonders aber die Geschichte und Literaturgeschichte gepflegt, so daß die spanische Literatur in Bezug auf diese letzteren Fächer kaum hinter der anderer modernen Culturvölker zurücksteht. Der von protestantischer Seite immer und immer wieder erneuerte Vorwurf der

„Verdammung" bedeutet deßhalb im Wesentlichen nur, daß der Protestantismus in Spanien gar keinen, die aus dem Protestantismus herausgewachsenen philosophischen Irrthümer und Systeme nur einen sehr geringen Eingang gefunden haben. Dagegen haben französischer Unglaube, Liberalismus und Radicalismus sich vielfach in Spanien verbreitet und jene steten politischen Wirren herbeigeführt, welche die wissenschaftliche Entwicklung Spaniens hemmend durchkreuzten.

6. Die Literatur im spanischen Amerika. Während das Sprachgebiet des Spanischen (mit Inbegriff des Catalanischen) in Spanien selbst gegen 17 Millionen Seelen umfaßt, erstreckt es sich in den spanischen Colonien und im spanischen Amerika auf mehr als 40 Millionen. In diesem ungeheuren Gebiete lebt und wirkt nicht nur theilweise die frühere und zeitgenössische spanische Literatur weiter, sondern es hat sich im Anschluß daran in den einzelnen Staaten und Colonien allmälig eine selbständige Literatur herangebildet, die sich zu derjenigen des Mutterlandes ähnlich verhält wie die Anfänge der nordamerikanischen zur englischen. Mejico rühmt sich, die Heimat des großen Dramatikers Alarcon zu sein, der daselbst seine erste Erziehung erhielt und erst später nach Spanien übersiedelte. Die Schwester Johanna Inez de la Cruz wurde wegen ihrer zarten religiösen Gedichte die „zehnte Muse" genannt. Zwei Jesuiten, Agustin de Castro und Andrés Caro, begründeten gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine eigene mejicanische Literaturgeschichte und Geschichte; ein anderer Jesuit, Fr. X. Clavigero (1720—1793), schrieb die ältere Geschichte Mexico's. Zwei Brüder Bustamente thaten sich als Historiker hervor, Roa Bárcena, Sebastian Segura und A. Escandon als Literaturkenner; Munguia erwarb sich den Ehrennamen eines mejicanischen Balmes. Der Dramatik widmeten sich mit gutem Erfolge Fernando Calderon, Rodriguez Galván (1816—1846) und José Peón y Contreras. Andere Arten der Poesie pflegten der Franciscaner Manuel de Navarrete und dessen Bruder Blas, Joaquin del Castillo, Manuel Carpio, Joaquin Pesado und der feine Stilist Don Ignacio Montes de Oca, Bischof von Linares, welcher Theokrit, Moschos und Bion meisterlich in's Spanische übertrug, Isabel Prieto de Landázuri, Manuel Flores, der General Riva Palacio u. A. Die Leyendas mejicanas y Balades del Norte de Europa des Roa Bárcena erinnern an ähnliche Leistungen Longfellow's, haben aber ihr eigenartiges mejicanisches Gepräge. — Auf Cuba verherrlichte der Officier Daniel Zequeira die Heldenthaten des Fernando Cortes in einem Heldengedicht; José Heredia lieferte Naturschilderungen von hoher poetischer Schönheit (Al Niágara, En una tempestad etc.), Gabriel Valdez anmuthige Romanzen, Gertrud Gomez de Avellaneda, die Perla de Cuba genannt, fünf Bände formgewandter, doch weniger origineller Gedichte. José Milanés ahmte nicht ohne Glück die Legenden des Zorilla nach, Clemens Zeneа die Lyrik Musset's und der neueren Naturalisten. — Guatemala besitzt an José Batres y Montujar einen ganz vorzüglichen, durchaus eigenartigen Erzähler (Tradiciones de Guatemala). — Colombia fand an seinem Entdecker Gonzalo Ximenez de Quesada auch seinen ersten Chronisten; Juan de Castellanos feierte dann die Varones ilustres de Indias in mehr als 10 000 Stanzen; Dominguez Camargo besang den hl. Ignatius von Loyola; der Bischof Fernandez de Piedrahita und der Gobernador Alvarez de Velasco pflegten gleichzeitig Poesie und Geschichte; die Nonne von Tunja, Francisca Castillo, wurde wegen ihrer formschönen geistlichen Schriften mit der hl. Teresia verglichen. Kaum in einem Lande Amerika's wurde dann auch fürder der Reinheit der castilischen Sprache und der Literatur so sorgfältige Pflege zugewandt. Es zeichneten sich hierin aus Fr. José de Caldas, der Erzbischof von Bogotá M. J. Mosquera, Miguel de Tovar y Serrate, L. Vargas Tejada, J. F. Madrid, J. M. Groot de Vargas (der in einer meisterhaften Schrift Renans „Leben Jesu" zurückwies), Eusebio Caro, Julio Arboleda (ein wackerer Romantiker und Patriot), M. M. Madiedo (Dramatiker und Novellist), J. J. Ortiz (Belletrist, Dramatiker und Historiker), Rafael Pombo, der Romantiker Torres Caicedo, die frommen und sinnigen Dichterinnen Silveria Espinosa de Rendón und Agrippina Montes u. A. Als ein Dichter von eigenartigem amerikanischen Gepräge verdient Guttierez González hervorgehoben zu werden (1826—1872), der durch seine Memoria sobre el cultivo del maiz, eine ächt poetische Schilderung der Natur und des Volkslebens, der beliebteste Volksdichter Colombia's geworden ist. — Der bedeutendste Schriftsteller Venezuela's (und Chile's zugleich) ist Andrés Bello; geb. 1780 in Caracas, begleitete er 1810 den „Befreier" Bolivar nach London, ging 1828 nach Chile und blieb da bis zu seinem Tode (1865). Als vorzüglicher Kenner der Sprache, der Metrik, der ältern Literatur erlangte er in Spanien selbst hohes Ansehen, während seine Dichtungen, von ächt christlichem Geiste wie feinster classischer Bildung zeugend, die Naturschönheiten Südamerika's in prächtigen Bildern wiederspiegeln. In Venezuela selbst gelangte die Literatur erst nach dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts zu eifrigerer Pflege. Als Dichter werden genannt Antonio Maitín, Rafael M. Baralt, Garcia de Quevedo, Abigail Lozano, Ramón Pepez, Antonio Calcaño, Morales Marcano, Perez Bonalde; die meisten waren jedoch in das ewig unruhige Parteitreiben verwickelt und gelangten darum kaum zu einer vollen harmonischen Entfaltung ihres Talents. — Ecuador ist durch Machado de Chávez, den Bischof Gaspar Villaroel, die Dichterin Jeronima Velasco, den gongoristischen Dichter Jacinto Eria, den Mystiker Fray José Maldonado O. S. F., den Geographen

Vicente Maldonado, den Epiker José de Orozco (Conquista de Menorca), den Historiker Juan de Velasco S. J. (Historia del reino de Quito) schon in der ältern spanischen Literatur bedeutsam vertreten. Der gefeiertste neuere Dichter ist Joaquin Olmedo (1784—1847), der Freund Bolivars und der Sänger des Befreiungskampfes; seine politischen Oden besitzen einen wahrhaft kühnen, pindarischen Schwung, während seine anderweitigen Gedichte eine feine, vielseitige Durchbildung bekunden. Von den jüngeren Poeten, welche ihm nacheiferten, hat sich Leon Mera hervorgethan, dessen „Sonnenjungfrau" (La virgen del sol) ein Seitenstück zu Hiawatha bildet, andere kleinere Gedichte große Formgewandtheit mit idealem und mitunter zart religiösem Gehalte verbinden. — Peru, der einstige Sitz der spanischen Vicekönige, die Heimat des heiligen Bischofs Turibius und der hl. Rosa, erhielt durch die Universität von San Marcos schon frühe auch einen Mittelpunkt wissenschaftlicher Bestrebungen, unter deren Vertretern der vielseitige Gelehrte Pedro Peralta (1663 bis 1743), zugleich Jurist, Historiker, Sprachforscher und Naturforscher, als ein Wunder von Gelehrsamkeit angestaunt wurde. Sein Gedicht Conquista del Perú ó Lima fundada erscheint als der erste Ansatz einer mehr selbständigen Localpoesie. Pablo Olavide von Lima huldigte in seiner Jugend dem Voltairianismus, wandte sich aber am Beginne des neuen Jahrhunderts der Kirche zu und bekämpfte den Unglauben in trefflichen Prosaschriften und Dichtungen. Der Unabhängigkeitskrieg hemmte geraume Zeit eine weitere Entwicklung; nach demselben trat Bartolomé Herrero, Bischof von Arequipa, als gewandter Stimmführer der Religion und des Rechtes auf; Verfechter des Liberalismus war der völlig unkirchliche Geistliche Gonzalez Vigil, Bibliothekar der Nationalbibliothek von Lima. Von neueren Dichtern ist Mariano Melgar ein Anakreontiker, Felipe Pardo Aliaga ein beliebter Dramatiker von hoher Gewandtheit in Sprache, Stil und Composition, Manuel Corpancho ein geistvoller religiöser Lyriker, der in einer größern epischen Dichtung auch die Weltfahrt Magalhães gefeiert hat. — An der Spitze der zahlreichen Dichter Bolivia's steht J. Manuel Loza (1799—1862), ein begeisterter Patriot und Freiheitssänger. Ihm folgten dann Mariano Ramallo, der Satiriker Reyes Ortiz und die volksthümlichen Dichter Rosquellas und Zalles, der Dramatiker Benjamin Lenz und Andere. Im Allgemeinen neigen die bolivianischen Dichter stark zu Sentimentalität und moderner Melancholie unter dem Einflusse Lamartine's, Victor Hugo's, Espronceda's und der zerfahrenen französischen Spätromantik. — Argentiniens Besiedelung schildern, beide unter dem Titel La Argentina, ein episches Gedicht aus dem Ende des 16. Jahrhunderts und eine Prosachronik aus dem folgenden Jahrhundert. Sowohl Buenos Ayres als Cordoba wurden dann Pflanzstätten, von denen aus sich einige literarische Bildung an den Ufern des La Plata entwickelte. Als die ersten selbständigen Dichter werden Rivarola, López y Planes und Ramón Rojas genannt. Den begeisterten Freiheitssängern, die meist zugleich auch Freiheitskämpfer und Publicisten waren, folgte ein friedlicheres Poetengeschlecht, das theilweise nach altclassischen Mustern (Virgil, Ovid und Horaz) arbeitete; dann die Neuromantiker, welche sich ihre Bildung hauptsächlich in Paris holten, und denen Lamartine und Victor Hugo, Espronceda und Zorilla, mitunter auch Musset, der französische Heine, als Muster vorschwebten. Zu letzteren gehören Estevan Echeverria, Florencio Varela, José Mármol, Juan Maria Guttierez, Olegario Andrade u. A. — Chile hat im Ganzen mehr fleißige Forscher, Geschichtschreiber, Grammatiker und Nationalöconomen hervorgebracht als Dichter; doch fehlt es auch hier nicht an Ansätzen zu einer eigenen Literatur, zu deren Pionieren José Lira, Domingo Arteaga Alemparte, Emilio Bello, Antonio Soffia, Antonio Torres, Quiteria Varas, Blanco Cuartin, Eusebio Lille, Guillermo Matta, Carlos Walker Martinez u. s. w. zu rechnen sind. Das größte Hinderniß einer reichern Literaturentwicklung in den südamerikanischen Republiken bilden natürlich die ewigen politischen Wirren, Factionen, Bürgerkriege und Kriege, die ein ruhiges, friedliches Schaffen nicht aufkommen lassen. Sehr verhängnißvoll aber wirkte es auch, daß die jüngeren Talente meistentheils ihre Bildung im revolutionären Frankreich suchten, anstatt den unerschöpflichen Reichthum altcastilischer Poesie in sich aufzunehmen und im Anschluß daran eine selbständige Literatur zu gründen.

7. Die catalanische Literatur. Die catalanische Sprache, deren Gebiet sich von den Pyrenäen an der Ostküste hin bis Murcia erstreckt und auch die Balearen umfaßt, gelangte erst durch König Jacob I. (1213—1276) zu einiger literarischen Bedeutung. Er selbst schrieb eine Chronik seiner Zeit, welcher dann die Chroniken des Bernard Desclot, Ramón Muntaner und Miguel Carbonell folgten. Religiöse Schriften verfaßte Ximenez, Bischof von Elvas, mystische Gedichte der Polyhistor Raimund Lull (1235 auf Mallorca geboren). Die Troubadours-Poesie entwickelte sich in Catalonien fast ebenso reich wie in der benachbarten Provence. Barcelona erhielt seinen eigenen Minnehof. Poetische Wettkämpfe (die sogen. „Blumenspiele") wurden daselbst 1379 eingeführt. Als der Mannesstamm der Grafen von Barcelona erlosch (1410), ward Valencia der Hauptsitz des Gay Saber. Während des 15. Jahrhunderts blühte, im Anschluß an die lateinischen Classiker, Dante und Petrarca, eine ziemlich reiche Renaissance-Literatur empor, deren Hauptvertreter Andreu Febrer, Franz Alegre, Jaume Roig, Fenollar, Gazull, Ausias March und Corella sind. Die Hochblüte der castilischen Literatur drängte aber

die catalanische vom 16. Jahrhundert an völlig in den Hintergrund. Philipp V. verbannte die catalanische Sprache sogar (1714) aus dem amtlichen Verkehre. Sie erhielt sich indeß im Volke lebendig und ward im Laufe des 19. Jahrhunderts durch talentvolle Dichter und Prosaisten abermals zur Literatursprache erhoben. Ihr religiöser Mittelpunkt ist das altehrwürdige Heiligthum U. L. Frau auf Monserrate (s. d. Art.), ihr literarischer Mittelpunkt Barcelona. Ihre bedeutendern Vertreter sind Rubió y Ors, Victor Balaguer, Angel Guimerá, L. Llorente, Fr. Solér, Constanti Llombart, Tomás Calvet, die Dichterinnen Maria Josepha Massanés, Dolors Monserdá de Maciá und der priesterliche Sänger Jacinto Verdaguer (geb. 1845), dessen Atlantida (1876), Idilis y cants mistichs (1879) u. s. w. in ganz Spanien hohe Anerkennung fanden. (Vgl. Biblioteca de autores españoles, Madrid 1846—1880, 71 vols.; Coleccion de autores españoles, Leipsic 1860—1886, 48 vols.; Coleccion de escritores castellanos, Madrid 1882—1894, 105 vols.; Nicolaus Antonius, Bibliotheca hispana vetus, Matrit. 1787, 2 voll.; Id., Bibl. hisp. nova, ib. 1788, 2 voll. [spanisch: Madrid 1672 u. 1696, 2. Ausg. 1783—1788; ergänzt von R. de Castro, Biblioteca española, Madrid 1781—1786, 2 vols.]; Coleccion de bibliofilos españoles, Madrid 1866 agg. [bis 1896 32 vols.); Martinez de la Rosa, Historia de la poesia española, deutsch Frankf. a. M. 1840; Gil de Zárate, Manual de literatura, Madrid 1843. 1851, 2 vols.; Amador de los Rios, Historia critica de la literatura española, Madrid 1861—1865, 7 vols.; Georg Ticknor, Gesch. der schönen Liter. in Spanien, deutsch von Julius, Leipzig 1852. 1867, 2 Bde., mit Ergänzungen von A. Wolf; Bouterwek, Gesch. der spanischen Poesie [sehr einseitig protest.], Göttingen 1804; Brinckmeier, Abriß einer docum. Gesch. der span. Nationallit. bis zu Anfang des 17. Jahrh., Leipzig 1844; Derſ., Die Nationallit. der Spanier seit Anfang des 19. Jahrh., Göttingen 1850; Clarus, Darstellung der span. Literatur im Mittelalter, Mainz 1846. 2 Bde.; Fr. v. Schack, Gesch. der dramat. Literatur u. Kunst in Spanien, 2. Ausg., Frankf. 1854, 3 Bde., Nachträge 1855; Lemcke, Handb. der span. Literatur, Frankf. 1855—1856, 3 Bde.; Wolf, Studien zur Gesch. der span. und portug. Nationallit., Berlin 1859; Dohm, Die spanische Nationalliteratur, das. 1867; Schäffer, Gesch. des span. Nationaldramas, Leipz. 1890, 2 Bde.; Böhl de Faber, Floresta de rimas antiguas castellanas, Hamburgo 1821—1825, 3 vols.; Wolf, Floresta de rimas modernas castellanas, Paris 1837, 2 vols.; Mila y Fontanals, De la poesia heroica popular castellana, Barcelona 1874; Balaguer, Historia de los trovadores, Madr. 1878—1880, 6 vols.; Menendez Pelayo, Historia de las ideas esteticas en España, Madrid 1882—1889, 4 vols.; Horacio en España, Madrid 1886, 2 vols.; Blanco Garcia, Literatura española en el siglo XIX, Madrid 1891 ad 1896, 3 vols.; Boris de Tannenberg, La poésie castillane contemporaine, Paris 1889; Tubina, Historia del renacimiento literario en Cataluña, Madrid 1880; E. Vogel, Neucatalanische Studien, Paderborn 1886; J. Fastenrath, Catalanische Troubadoure der Gegenwart, Leipzig 1890; A. Baumgartner S. J., Das Wiederaufleben der catalanischen Poesie, in den Stimmen aus Maria-Laach XXXIX [1890], 61—77; XL [1891], 216—232. 427 bis 441.) [A. Baumgartner S. J.]

Sparta, die bekannte Freistadt im Peloponnes, hatte seit der römischen Eroberung im J. 146 v. Chr. zwar ihre politische Selbständigkeit verloren, behielt aber, wie die übrigen griechischen Staaten, gewisse internationale Beziehungen bei. Zu diesen gehört der Verkehr, den die Bewohner Sparta's oder Lacedämons (2 Mach. 5, 9) mit dem machabäischen Fürsten Jonathas anknüpften, als dieser für das jüdische Reich äußere Freunde gewinnen wollte (1 Mach. 12, 2. 5—23). Es ist darin von einem Bündniß die Rede, welches schon früher der spartanische König Arius mit dem Hohenpriester Onias auf Grund bestehender Stammesverwandtschaft geschlossen habe. Unter diesen Personen können nur der König Arius I. und der Hohepriester Onias I. (s. d. Artt.) gemeint sein, da eine andere Gleichzeitigkeit so genannter Personen nicht vorgekommen ist. Der Vorfall geschah also um 300 v. Chr. Josephus (Antt. 12, 4, 10) irrt darin, daß er an eine spätere Zeit denkt. Die Berufung auf gemeinschaftliche Abstammung von Abraham war nichts weiter als eine diplomatische Form, paßt aber ganz zu der Gesinnung des Abenteurers Arius, der in seinem Kriege mit den syrischen Epigonen diesen auch im Morgenlande Schwierigkeiten zu bereiten suchte. Der historischen Wahrheit entspricht es, daß auf Jonathas' Briefe nicht Könige von Sparta, sondern „die Archonten und die Stadt der Spartaner" antworteten, und daß die Antwort, weil Jonathas inzwischen gestorben war, an Simon gerichtet wurde (1 Mach. 14, 20—23). (Vgl. G. Wernsdorf, Comment. hist.-crit. de fide hist. libr. Maccab., Vratisl. 1747; Palmer, De Epistolarum, quas Spartani atque Judaei invicem sibi misisse dicuntur, veritate, Darmst. 1828; Freudenthal, Alexander Polyhistor, Breslau 1874, 29 f. Anm. [Jahresb. des jüd.-theol. Seminars].) [Kaulen.]

Spedalieri, Nicolaus, italienischer Theologe, war 1741 zu Bronte in Sicilien geboren. Er studirte im Seminar zu Monreale unter dem nachmaligen Erzbischof Testa von Syracus bezw. Monreale, wurde dann, vielleicht in Rücksicht auf seine Begabung, nach Rom gezogen und erhielt eine Pfründe an der vaticanischen Basilika. Verdienste erwarb er sich durch apologetische Schriften, in welchen er die Angriffe Nicol. Frerets und

Gibbons auf das Christenthum zurückwies; größeres Aufsehen erregte er aber durch ein 1791 in Assisi gedrucktes Werk, welches 1795 zu Salzburg auch in deutscher Sprache unter dem Titel „Die Rechte des Menschen, worin erwiesen wird, daß die christliche Religion die sicherste Beschützerin der zur Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft nothwendigen Mittel sei. Aus dem Italienischen von Karl Brandner" veröffentlicht wurde. Darin suchte Spedalieri die durch die französische Revolution in Umlauf gesetzten liberalen Ideen, die „Menschenrechte" u. s. w. mit der Religion in Einklang zu bringen und im Evangelium wiederzufinden. Er behandelte von diesem Standpunkte aus die allerschwierigsten und heikelsten staatsrechtlichen Fragen; unter Anderem erklärte er auch die Absetzung und Hinrichtung eines Königs unter gewissen Voraussetzungen und in Fällen äußerster Noth für statthaft, wenn auch unter allen Umständen mit Rücksicht auf die Folgen bedenklich. Dabei stützte er sich namentlich auf Lib. III des Opusculum de regimine principum, das er mit einer damals vielverbreiteten Ansicht fälschlich noch ganz dem hl. Thomas zuschrieb. Von den Universitäten Padua und Pavia wegen seines Werkes beglückwünscht, wurde Spedalieri alsbald von Theologen wie Bianchi, Tamburini, Tamagna u. A. heftig angegriffen und mußte eine eigene Vertheidigungsschrift herausgeben. Auf den Index kamen seine Schriften nie; er starb im Frieden mit der Kirche und im ruhigen Besitz seiner Pfründe am 24. November 1795. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 281.) [O. Pfülf S. J.]

Spee (Spe), **Friedrich von**, S. J., bekannt als Dichter und als Vorkämpfer gegen die Hexenverfolgung, entstammte der bald nach ihm ausgestorbenen geldernschen Adelsfamilie der Spee von Langenfeld und wurde am 25. Februar 1591 zu Kaiserswerth bei Düsseldorf als Sohn des damaligen kurkölnischen Burgvogts und Amtmanns von Kaiserswerth geboren. Seine Studien begann der reichbegabte Jüngling am Jesuiten-Gymnasium zu Köln, worauf er am 28. September 1610 zu Trier in den Jesuitenorden eintrat. Nach zweijährigem Noviciat folgte der Cursus in der Philosophie zu Würzburg (1612—1615), dann war er von 1615—1619 zu Köln als Lehrer der Humaniora thätig. Von 1619—1620 lehrte er zu Mainz die Rhetorik, absolvirte 1620 bis 1623 ebendaselbst die Theologie und wurde im letztgenannten Jahre zum Priester geweiht. Die erste theologische Verwendung fand er zu Paderborn, indem er dort von 1623—1626 neben dem Vortrage der Philosophie auch auf der Domkanzel mit großem Erfolge thätig war. Nachdem er das dritte Probejahr zu Speyer (1626—1627) zurückgelegt hatte, führte ihn die Vorsehung nach Würzburg (1627), wo er als Beichtvater der verurtheilten Opfer des Hexenwahns das ganze Elend dieser Unglücklichen kennen lernte (vgl. d. Artt. Hexen und Hexenprozeß). Er studirte das ganze Verfahren, welches bei den Hexenprozessen in Anwendung kam, und gewann die Ueberzeugung, daß dasselbe in den wesentlichsten Punkten den Gesetzen des natürlichen und positiven Rechtes Hohn spreche. Allein der Einzelne vermochte nichts dem allgemeinen Wahne gegenüber; Friedrich v. Spee mußte während seines mehrmonatlichen Aufenthaltes zu Würzburg gegen 200 „Hexen" zum Feuertode begleiten, von denen nach seiner Ueberzeugung keine einzige schuldig war. Seine Vorstellungen bei den Richtern fruchteten nichts; schließlich ward ihm sogar der Besuch der Kerker untersagt. Da entschloß er sich, schriftlich gegen den Hexenwahn zu wirken, und verfaßte die Cautio criminalis (s. u.). In den Jahren 1628 und 1629 fiel P. Spee die Aufgabe zu, Stadt und Grafschaft Peine (unweit Hildesheim) wieder für den katholischen Glauben zu gewinnen. Seiner selbstlosen Liebe und Hingabe gelang auch dieses Werk wider Erwarten schnell; nur in der Stadt Peine selbst war der Widerstand hartnäckiger. Damals erfolgte (am 29. Mai 1629) auf ihn ein Anfall zu Woltorp, bei dem er nach der gewöhnlichen Angabe meuchlerisch schwer verwundet wurde (eine Handschrift im Kölner Stadtarchiv aus dem vorigen Jahrhundert stellt nach Angabe Thonemanns [s. u.] dieses Ereigniß mehr als eine starke Verhöhnung v. Spee's dar). In den Jahren 1629 und 1630 lehrte v. Spee zu Paderborn Moraltheologie und war ebendaselbst 1630 und 1631 als Beichtvater thätig, worauf er (am 13. November 1631) an der neu errichteten Privatfacultät seines Ordens zu Köln den Lehrstuhl für Gewissensfälle übernahm. Dasselbe Fach versah er 1632—1635 zu Trier, wo er sich nebenher aus Herzensbedürfniß und Ordenspflicht eifrig der Krankenpflege widmete. Bei dieser holte er sich den Todeskeim, indem er bei der Pflege von Verwundeten aus den trierischen Kämpfen von 1635 zuletzt selbst von einem pestartigen Fieber dahingerafft wurde. Er starb am 7. August 1635 inmitten seiner Brüder und ward in der Jesuitenkirche zu Trier begraben.

Friedrich v. Spee ist eine der anziehendsten Gestalten des 17. Jahrhunderts. Von Gott mit seltenen Gaben des Geistes und Herzens ausgestattet, war er eine zart besaitete Dichterseele, zugleich ein streng geschulter Denker und Lehrer auf den Lehrstühlen der Philosophie und Theologie, daneben aber ein musterhafter Priester und Ordensmann. Die deutsche Literatur verdankt ihm die „Trutz-Nachtigall", eine Sammlung geistlicher Gesänge voll Andacht und Wärme, voll Kraft und Wohlklang. Den Namen des zuerst 1649 zu Köln erschienenen Büchleins erklärt der Verfasser selbst dahin, daß es „trutz Nachtigallen süß und lieblich singet und zwar aufrichtig poetisch". Zweck und Bedeutung seiner Lieder sei, zu zeigen, daß Gott auch in deutscher Sprache seine Poeten habe.

Durch seine „Trutz-Nachtigall“ ist v. Spee ein Sänger der erhabenen Gottesminne geworden und wird als solcher stets einen Ehrenplatz in der deutschen Nationalliteratur behalten. Der größte Theil der „Trutz-Nachtigall“ (48 von 51 Liedern) war im Juni 1629 druckfertig; einige Gedichte erschienen zuerst 1638 im „Psälterlein der PP. der Societät Jesu“ (vgl. Bäumker, Das kathol. deutsche Kirchenlied I, Freiburg 1886, 97). Die Gesammtausgabe besorgte aus Spee's Nachlaß der bekannte Jesuit Nakatenus; die älteste Handschrift befindet sich zu Straßburg, eine andere zu Trier (letztere edirt von Balke, in „Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts“ XIII, Leipzig 1879). — Ein der „Trutz-Nachtigall“ verwandtes, während des Kölner Aufenthaltes 1632 vollendetes Prosawerk Spee's ist das „Guldene Tugendbuch“, gleichfalls zuerst 1649 zu Köln gedruckt, eine Anleitung zur Uebung der drei göttlichen Tugenden als des Inbegriffs jeglicher Vollkommenheit. In Form eines Zwiegespräches zwischen Beichtvater und Beichtkind abgefaßt, macht es den Eindruck einer einfachen Unterhaltung, die aber von Herzen kommt und zu Herzen geht; hie und da sind als Wiederholung Lieder eingestreut. Eine Handschrift des „Tugendbuches“ hat die Düsseldorfer Landesbibliothek, eine andere reichhaltigere vom Jahre 1640 die Pariser Nationalbibliothek. — Was sonst noch von ähnlichen Schriften v. Spee's erwähnt wird, z. B. „Das immerwährende Lob Gottes“, „Die Meßfackel“, waren wohl nur Abdrucke einzelner besonders originellen Kapitel des Tugendbuches. Zu bedauern ist aber, daß die Concepte der Vorlesungen verloren gegangen sind, welche Spee über Casuistik gehalten hat. P. Busenbaum (s. d. Art.) hat dieselben nach eigener Angabe bei seiner Medulla benutzt, so daß sie dadurch indirect auch ein Quellenwerk für den hl. Alfons bildeten. Man glaubt den Verlust direct oder indirect auf Rechnung des P. Nakatenus setzen zu sollen, dem auch biographische Materialien über Spee vorlagen, welche unpublicirt verschwunden sind. — Noch bleibt das Werk Spee's zu erwähnen, welches ihm einen Platz sichert unter den Wohlthätern der Menschheit, die Cautio criminalis, die Aufdeckung aller Nichtswürdigkeiten, welche aus Dummheit und Feigheit wie aus Rache und Habsucht unter dem Vorwande, das Hexenwesen auszurotten, vielerorts verübt wurden. Friedrich v. Spee war allerdings nicht der erste, der gegen die Ungerechtigkeit der Hexenprozesse seine Stimme erhob (vgl. Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes VIII (1894), 551 ff.; Riezler, Gesch. der Hexenprozesse in Bayern, Stuttgart 1896); er hatte selbst in seinem Orden schon Vorgänger an Laymann, Tanner (s. d. Artt.) u. A. Auch scheinen damals speciell die Kölner Jesuiten, aus Anlaß eines Hexenprozesses Henot, in dessen Verlauf der Erzbischof und mehrere Jesuitenpatres als Genossen der Hexen denuncirt wurden, gegen die Hexenverfolgung vorsichtig Partei ergriffen zu haben, indem sie 1629 Tanners Tractat (ohne den Verfasser als Jesuiten zu bezeichnen) und einige Rechtsgutachten drucken ließen. Nichtsdestoweniger war die Herausgabe der Cautio criminalis eine Heldenthat, da jeder Vertheidiger der Hexen Gefahr lief, selbst als Hexenmeister angeklagt zu werden (der Gedanke Spee's, daß ihm der Allbarmherzige dereinst für eine jahrelange Bereitschaft zum Martyrium für die gute Sache das Fegfeuer erlassen werde, findet sich in einem der 5 bis 6 nicht mit abgedruckten Kapitel des Tugendbuches ausgesprochen). Die Cautio criminalis erschien darum zuerst anonym zu Rinteln 1631; wahrscheinlich ist aber diese Ausgabe gar nicht in den Handel gekommen, sondern vom Orden angekauft und privatim verschickt worden. Der Druck mag in Rinteln weniger Schwierigkeiten begegnet sein als anderswo, da Reinking, der hessische (landesherrliche) Vicekanzler, den die Rintelner Universität mit Stolz ihren Schüler nannte, gleichfalls (Marburg 1630) ein in kräftigen Ausdrücken abgefaßtes Responsum juris in processu contra sagam vom J. 1621 hatte drucken lassen. Daß die protestantische Universität dem Werke eines Jesuiten ihre Approbation gab, versteht sich um so leichter, wenn man bedenkt, daß Rinteln damals von kaiserlichen Generalen mit Jesuiten als Beichtvätern umgeben war. Zwei neue Ausgaben der Cautio erschienen 1632 zu Frankfurt bezw. Köln. Das Werk, ebenso sachlich gehalten wie schonungslos die Mißstände aufdeckend, verfehlte seine Wirkung nicht; selbst das Reichskammergericht nahm Notiz davon, und im J. 1657 erließ die Congregation des heiligen Officiums zu Rom eine (später der Cautio beigedruckte) Instruction behufs Neuregelung der Hexenprozesse (s. Carena, De officio SS. Inquisitionis, Bononiae 1668, 435 sqq.), worin scharfe Kritik an dem bis dahin vielfach auf Grund des „Hexenhammers“ (s. d. Art. Institoris VI, 809) gebräuchlichen Verfahren geübt wird (vgl. Hinschius, Kirchenrecht VI, 1 [1897], 423 ff.). — Die einzelnen Ausgaben von Spee's Schriften verzeichnen Goedeke, Grundriß ꝛc. III, 2. Aufl., Dresden 1887, 193 ff.; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VII, 1424 ss. Aus der dort angegebenen Literatur seien erwähnt die Biographien Spee's von Diel, Freiburg 1872; Cardauns, Frankfurt 1884; seine dichterische Thätigkeit insbesondere behandelt Gebhard, Friedrich Spee von Langenfeld, Hildesheim 1894 (zuerst als Schulprogramm erschienen). Eine Anzahl werthvoller Notizen wurden der Redaction des „Kirchenlexikons“ durch Herrn Thonemann, Bibliothekar der gräflich v. Spee'schen Bibliothek zu Heltorf (bei Düsseldorf), zur Verfügung gestellt. Dort befinden sich fast alle Ausgaben der Schriften des P. Friedrich Spee und handschriftlich die Varietas lectionum der

verglichenen Handschriften von Straßburg, Düsseldorf und Paris; in Photographie auch charakteristische Seiten daraus und ferner Durchpausungen der Handschriften und Namenszüge, sowie die Melodien (auch ungedruckte), welche Spee zu 29 seiner Lieder für liturgischen Zweck componirt hat. [Jos. Blötzer S. J.]

Speer, Simon (nicht David), O. S. B., Prior des Klosters Benedictbeuren, hat in unserem Jahrhundert eine eigenartige Berühmtheit erlangt, da man auf seinen Namen eine Travestie der bekannten Lehnin'schen Weissagung getauft hat. Laut der einzigen uns erhaltenen archivalischen Angabe im Necrologium Benedictoburanum von 1681 (Anhang S. 6) wurde Speer in Kirnberg (wohl im Bezirksamt Weilheim) geboren, legte 1591 in Benedictbeuren Profeß ab und wurde am 19. Mai 1632 von den Schweden ermordet. Diese dürftigen Angaben ergänzt Meichelbecks zuverlässiges Chronicon Benedictoburanum I, Benedictob. 1752, 296 sq., indem es den trefflichen Lebenswandel und die selbstlose Sorge des frommen Priors für sein Kloster rühmt und eingehend schildert, wie er den Martyrertod fand. Speer war nicht zu bewegen gewesen, beim Einfall der Schweden das Kloster zu verlassen; er blieb allein zurück. Da er dem Drängen der Soldaten, das Versteck der Klosterschätze zu verrathen, nicht zu entsprechen vermochte, wurde er auf die grausamste Weise gemartert. Halbtodt und ganz entkleidet schleppte man ihn, nachdem das Kloster vergeblich durchsucht war, mit in das Gebirge, wo er liegen blieb und bereits am folgenden Tage seinen Geist aufgab. Beigesetzt wurde er am Fuße des Hauptaltars in der Kirche zu Kochel. — Die oben erwähnte, unter Speers Namen gehende Prophezeiung, ein Vaticinium in 67 leoninischen Versen, die sich mit den Geschicken des Klosters Benedictbeuren und denen des wittelsbachischen Hauses befassen, ist nach inneren und äußeren Gründen ein in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts verfaßtes Machwerk. Irgend eine archivalische, über die Wende dieses Jahrhunderts hinausgehende Spur derselben läßt sich nicht nachweisen. Meichelbeck, der die gesammten Archivalien seines Klosters kritisch durchforschte, weiß mit allen früheren und späteren Chronisten nichts von einer solchen prophetischen Dichtung, welche den Ruhm des Martyrers und damit auch den Ruhm des Klosters gemehrt haben würde. Das einzige bekannte, fehlerhafte Manuscript des Vaticiniums erhielt Professor Sepp in München von dem letzten Conventualen des Klosters Benedictbeuren, Pater Franz; die Züge dieses Schriftstückes verrathen eine Hand des ausgehenden 18. Jahrhunderts, und nach verschiedenen übereinstimmenden Schätzungen gehört das Foliodoppelblatt dem ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts an. Im Druck erwähnt die Prophezeiung anscheinend zuerst der Magister Schwarzrock (Frage: Hat Hr. H. Zschokke eine Nationalgeschichte für Bayern schreiben können und wollen? Kautzopolis 1818), dem alsbald eine Schrift (von Hoheneicher) „Weissagung des ehrw. Vaters Simon Speer von dem Jahre 1599", München 1819, entgegentrat. In der letztern wurde zuerst der Text der Prophetie in Parallele mit dem Lehninense edirt und zugleich bemerkt, daß diese Dichtung in der ersten Hälfte des Jahres 1803 verbreitet worden und nichts als eine tendenziöse Fälschung voll der „unverschämtesten Anspielungen auf des Königs und der Königin Majestäten" sei. Letzteres that Hilgenfeld in unseren Tagen überzeugend dar, nachdem noch J. A. Boost im Revolutionsjahre 1848 für die Aechtheit eine Lanze gebrochen hatte. Die Beziehungen des bayrischen Lehninense auf Ereignisse dieses Jahrhunderts läugnen auch die wenigen Gläubigen, die das Machwerk noch heute besitzt, nicht ab. Völlig gerichtet wird dasselbe übrigens schon durch die Thatsache, daß es nur eine Travestie der Lehnin'schen Weissagung (s. d. Art.) ist; kann man in dieser nur eine Fälschung erblicken, so wird man über das bayrische Vaticinium nicht anders urtheilen können. (Vgl. J. A. Boost, Die Weissagungen des Mönchs Hermann zu Lehnin über Preußen und jene des Benedictiners David [sic] Speer zu Benedict-Beurn über Bayern, Augsburg 1848; G. E. Guhrauer, Die Weissagung von Lehnin, Breslau 1850; Ad. Hilgenfeld, Die Lehnin'sche Weissagung, Leipzig 1875; F. Daffner, Geschichte des Klosters Benedictbeuern, München 1893, 156 ff.; Sepp, Kriegsthaten der Oberländer, München 1895, 85 ff.; F. Kampers, Die Lehnin'sche Weissagung über das Haus Hohenzollern, Münster 1897.) [Kampers.]

Speier, s. Speyer.

Speisegesetze, mosaische, heißt eine Reihe von Bestimmungen im alttestamentlichen Gesetze über die erlaubten und die nicht erlaubten Speisen. Nach der ursprünglich vom Schöpfer gegebenen Ordnung sollte, wie die Thierwelt, so auch der Mensch sich von Vegetabilien nähren (vgl. Gen. 1, 29. 30). Die Schöpfung bezweckte Fortpflanzung und Vollendung, nicht Zerstörung des Lebens; die Tödtung eines Lebendigen durch das Andere zum Zwecke des Fleischgenusses läuft gegen die Bestimmung der Creatur in ihrem Urstande und ist überhaupt durch den alle Geschöpfe in der vorsündlichen Zeit umfassenden und beseligenden Frieden ausgeschlossen (vgl. dazu auch die Schilderung der messianischen Zeit Is. 11, 6 ff.; 65, 25). Erst nach der Sünde, speciell nach der Sintflut, wird der Mensch ermächtigt, neben der vegetabilischen auch animalische Nahrung zu genießen; diese Ermächtigung wird ihm zugleich mit der erneuerten Herrschaft über die Thierwelt ertheilt. Letztere ist wie die gesammte Natur mit in die Folgen der Sünde des Menschen hineingezogen. Sie ist, wie unter sich, so auch gegen den Menschen widerspänstig, feindlich; in anderer Weise, als es der paradiesische Adam that, sollen seine sündigen Nachkommen

ihre überlegene Stellung behaupten. Furcht und Schrecken (Gen. 9, 2) vor ihnen ruht auf den Thieren der Erde; sie alle sind in des Menschen Hand gegeben, und zwar speciell (Gen. 9, 3) zur Nahrung, gleich den Pflanzen. Doch wird sogleich (ebd. V. 4) eine Einschränkung beigefügt, wornach der Genuß des Fleisches, in welchem seine Seele, d. h. das Blut noch ist, untersagt wird. In dieser Beziehung geht nun das mosaische Gesetz, welches alle Seiten des geistigen und physischen Lebens mit seiner Sorge umfaßt, weiter, indem es in den Kreis der verbotenen Speisen die sogen. unreinen Thiere, sowie gewisse Theile der reinen, ja auch bestimmte Vegetabilien einbezieht. Die zu Grunde liegende Idee ist dabei, wie bei den anderen Bestimmungen des Gesetzes, die Forderung der Heiligkeit, weil der Gott Israels heilig ist; diese Heiligkeit soll sich auch auf die leibliche Nahrung erstrecken, wie dieß die Motivirung der einzelnen Gebote und Verbote sattsam zeigt (vgl. Lev. 11, 43 ff.; 20, 24 ff. Deut. 14, 21). Bei der strengen Synthese, in welcher das Alte Testament das leibliche und das geistige Leben des Menschen auffaßt und festhält, ohne deßwegen den wesentlichen Unterschied beider irgendwie zu verkennen, ist die Beschaffenheit der leiblichen Nahrung und überhaupt der Habitus des leiblichen Lebens durchaus nicht etwas Indifferentes für das ethisch-geistige Leben (dieselbe Anschauung liegt der christlichen Ascetik zu Grunde in ihren Bestimmungen über Fasten, Abstinenz u. s. w.). Dabei dürfen als Gesichtspunkte, auf denen einzelne Bestimmungen über verbotene Speisen beruhen, ohne Zweifel auch diätetisch-klimatische (wie beim Verbot des Schweinefleisches und des Fetten), überhaupt natürliche, angenommen werden. Bei vielen der verbotenen Thiergattungen mögen in dieser Beziehung Rücksichten maßgebend gewesen sein, welche der modernen Zeit ferner liegen als dem Alterthum, „wo der Mensch noch mehr in der Natur lebte und mit tieferem Blicke alle Abstufungen und Ordnungen der lebendigen Natur erfaßte. Nach einer solchen innern Erkenntniß der Thierwelt oder, möchte man sagen, nach einer mystischen Anatomie derselben fand nun auch im Alterthum eine gewissermaßen mystische Beziehung der Thiere zum Menschen statt, wonach man sie als reine oder unreine, als zum Essen erlaubte oder unerlaubte näher unterschied" (Kalthoff, Handbuch der hebr. Alterthümer. Münster 1840, 257).

Im Einzelnen verboten die mosaischen Speisegesetze I. den Genuß der sogen. unreinen Thiere, welche Lev. 11, 4 ff. (vgl. ebd. 26 ff.) und Deut. 14, 7 ff. aufgezählt werden. Es gehören dazu 1. die vierfüßigen Thiere, welche wiederkäuend sind, aber nicht gespaltene Klauen haben, wie das Kameel, oder gespaltene Klauen haben und nicht wiederkäuend sind, wie das Schwein; auch die vierfüßigen Thiere, welche auf Tatzen gehen (keine Hufe haben). Als rein gelten demnach Rinder, Schafe, Ziegen, Hirsche, Gazellen, Steinböcke u. s. w.; 2. eine Reihe (20 oder 21) von Vögeln und Vogelarten, darunter der Adler, Geier, Strauß, Pelikan, die Eulenarten; viele der hebräischen Benennungen sind dunkel; unter die unreinen Vögel ist auch die Fledermaus gerechnet. Als reine Vögel werden (beim Opferdienste) oft die Turteltaube und die gewöhnliche Taube genannt, auch die Wachtel (Ex. 16, 13. Num. 11, 31); 3. alle Wasserthiere, die nicht Floßfedern und Schuppen haben (z. B. Aale); 4. alles, was auf Erden schleicht, was auf dem Bauche kriecht; 5. alles fliegende Ungeziefer. — II. den Genuß von reinen Thieren bezw. Theile derselben unter gewissen Umständen, nämlich 1. alle gefallenen (נְבֵלָה, τὸ θνησιμαῖον, πτῶμα) oder vom Wilde zerrissenen Thiere (טְרֵפָה, θηριάλωτον, Ex. 22, 31. Lev. 17, 15. Deut. 14, 21); im Neuen Testamente wird solches Fleisch überhaupt Ersticktes (πνικτόν) genannt (Apg. 15, 20. 29; 21, 25). Wer dergleichen genossen, mußte sich baden und die Kleider waschen und war bis zum Abend unrein (Lev. 17, 15); 2. blutige Fleischstücke (Deut. 12, 23) und besonders Blut (Lev. 7, 26). Wer Blut genießt, soll mit dem Tode bestraft werden (Lev. 7, 27; 17, 14; noch im Neuen Testamente wird das Blutessen den Heidenchristen verboten, Apg. 15, 29). Nach der Mischna war das Blut der Fische und Heuschrecken zu essen erlaubt; um bei dem Fleische der Säugethiere und Vögel das Blut möglichst zu entfernen und so dem Gebote, nichts Blutiges zu genießen, nachzukommen, bestimmt die rabbinische Observanz, es stark zu salzen und dann einzuweichen; so bleibt es ungefähr eine Stunde liegen und wird dann auf eine Seite gelegt, daß das Blut ablaufen kann; nochmals gewaschen, darf es gekocht werden. Will man es braten, so kann dieß gleich geschehen, wenn es gesalzen ist. Die Leber darf nur gebraten werden (s. Allioli, Handbuch der biblischen Alterthumsk. I, 2, 164); 3. gewisse Fettstücke am Rind-, Ziegen- und Schafvieh (Lev. 3, 17; 7, 23), welche als das Beste am Thiere für den Altar bestimmt sind (Lev. 7, 25); nach der Tradition gehören dazu das Fett, das an den Gedärmen, vom Magen an, sich etwa eine Elle lang hinunter zieht, das Fett vom Magen und vom Mastdarm, das Fett vom Netz, die fette Haut über der Milz, die Haut über den Nieren und das Fett daran, der obere Bogen vom Magen, der ungefähr die Gestalt einer Kappe hat. Das Fett vom Geflügel, auch die Milz, wenn drei Adern herausgenommen werden, und das Fett vom Kranz, wenn die obere Haut abgezogen ist, darf genossen werden (Allioli I, 2, 166); 4. das Böcklein darf nicht in der Milch seiner Mutter gekocht werden (Ex. 23, 19; 34, 26; vgl. Deut. 14, 21); der Grund des Verbotes ist nicht klar, die Tradition dehnt dasselbe auf jede Art Mischung von Milch und Fleisch aus. Der Kuheuter darf gekocht werden, wenn er in Kreuzform durchschnitten und an der Wand

ausgeschlagen wird; wird er gebraten, so ist solches nicht gefordert; 5. das heidnische Opferfleisch (Ex. 34, 15 εἰδωλόθυτα; vgl. Apg. 15, 29; 21, 25); solches wurde in heidnischen Städten öffentlich feilgeboten (1 Cor. 10, 25). Die späteren Juden erklärten alles von Heiden Gekochte für unrein, weil leicht Reste von Opfermahlzeiten u. s. w. darin sein könnten. — III. den Genuß einzelner Vegetabilien; dazu gehören 1. neues Brod, geröstete und frische Körner, ehe am Pascha die Erstlingsgabe für ganz Israel dargebracht ist (Lev. 23, 14); Frucht von jungen Bäumen in den drei ersten Jahren, wo sie tragen; diese soll sein „eine Vorhaut", das Erträgniß des vierten Jahres ist Jehova geweiht, und erst das des fünften Jahres ist zum Essen bestimmt (Lev. 19, 23—25); 2. das Trinken von Götzenwein (Deut. 32, 38); von den Rabbinen wurde dieses Gebot auf alles Getränk ausgedehnt, welches von Nichtjuden kommt, so namentlich auf das von den Christen. (Vgl. im Allgemeinen die Handbücher der biblischen Archäologie; dann auch Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 2. Aufl., Leipzig 1886, 400 ff.) [König.]

Spener, Philipp Jacob, der Vater des Pietismus (s. d. Art.), wurde am 13. Januar 1635 zu Rappoltsweiler im Oberelsaß geboren. Sein aus Straßburg stammender Vater war Rath und Archivar bei dem regierenden Grafen von Rappoltstein, dessen Hofmeister er gewesen. Eine starke religiöse Einwirkung erfuhr der ernste und stille Knabe von Seiten seiner Pathin, der Gräfin Agathe, geborene Gräfin Solms, einer strenggläubigen, dem sächsischen Voigtlande entstammenden Lutheranerin. Der gräfliche Hofprediger Joachim Stolle ertheilte ihm seine volle wissenschaftliche Vorbildung, welche durch einjährigen Besuch des Kolmarer Gymnasiums abgeschlossen wurde. Mit 16 Jahren (1651) bezog Spener die Universität Straßburg. Mit allem Eifer den Studien hingegeben, beschäftigte er sich Anfangs mit Philologie, Philosophie und Geschichte und erwarb 1653 durch eine gegen Hobbes gerichtete Dissertation die Magisterwürde. Von da ab war die Theologie sein ausschließliches Fachstudium. Den nachhaltigsten Einfluß auf seine wissenschaftliche und religiöse Richtung gewann der Professor Dannhauer, ein auch praktisch bewährter Theologe von der strengsten Orthodoxie. Zur Vervollständigung seiner Studien begab Spener sich 1659 nach Basel, wo er bei Buxtorf (s. d. Art. n. 2) in der Kenntniß der orientalischen Sprachen sich weiter ausbildete. Ein volles Jahr verweilte er darauf in Genf, dessen freie Kirchenverfassung auf ihn einen tiefen Eindruck machte. Sein lebhaftes Interesse erregte ferner der in Genf als reformirter Prediger thätige frühere Jesuit Johannes Labadie (s. d. Art.), dessen Vorträge er oft besuchte. Im J. 1662 kam Spener in Begleitung eines Grafen Rappoltstein nach Würtemberg. Der junge Theologe gefiel am Stuttgarter Hofe und in den Tübinger Gelehrtenkreisen so wohl, daß man ihn zu bestimmen suchte, im Lande zu bleiben und an der Universität Vorlesungen zu halten. Er machte den Versuch, folgte aber schon nach wenigen Monaten einem Rufe nach Straßburg, wo er eine Predigerstelle bekleidete und gleichzeitig auf die Erwerbung des theologischen Doctorgrades sich vorbereitete. Der Tag seiner Promotion war zugleich der seiner Eheschließung mit der Straßburgerin Susanna Ehrhardt, die er zwar ohne Neigung heiratete, mit der er aber zufrieden lebte. Das Wirken Speners in Straßburg war ein so eindrucksvolles, daß schon im J. 1666 der ehrenvolle Ruf von Frankfurt a. M. aus an ihn gelangte, als Pfarrer und senior ministerii an die Spitze der zahlreichen Geistlichkeit der freien Reichsstadt zu treten. Eine schwere Aufgabe harrte seiner in dieser, infolge ihres Reichthums sehr verweltlichten Handelsmetropole. Die Besserung dieser Zustände lag Spener sehr am Herzen, Unterstützung fand er dabei an der Stadtobrigkeit sowohl als an seinen Amtsbrüdern nur in geringem Maße. In Frankfurt entfaltete sich allmälig auch die Spener eigene Art seelsorglicher Thätigkeit, durch welche er in der Folge so große Resultate erzielte. Statt gleich den Anderen spitzfindige Vorträge ohne Geist und Wärme zu halten, sprach er einfach und allgemein verständlich zum Volke und übernahm selbst die Leitung des katechetischen Unterrichts, dem er mit dem größten Eifer oblag, und zu dem sich auch die Erwachsenen hinzudrängten (vgl. d. Art. Pietismus). Der Anklang, welchen Spener und seine Thätigkeit in Frankfurt fand, war geradezu staunenswerth. Durch die vielen notablen Fremden, welche die Stadt besuchten, und den zahlreichen Adel, der um Frankfurt ansässig war, wurde der Ruf seines seelsorglichen Wirkens und der dadurch bewirkten Segnungen schnell über ganz Deutschland verbreitet. Aber es fehlte dem Frankfurter Senior auch nicht an Feinden, besonders unter seinen Amtsbrüdern, welche gewiß von ihrem Standpunkte im Rechte waren, Spener die Verwischung der lutherischen Glaubenslehre und besonders des Kapitaldogmas von der sola fides zum Vorwurfe zu machen. Spener vertheidigte sich aber gegen die in verschiedenen Schriften über ihn ausgesprochenen Beschuldigungen sehr geschickt in seinem 1684 veröffentlichten Tractat: „Der Klagen über das verderbte Christenthum rechter Gebrauch und Mißbrauch"; sein Ansehen erlitt keinen Abbruch, auch selbst dann nicht, als einige seiner erklärten Anhänger und Anhängerinnen schwarmgeisterische Dinge trieben, welche wohl geeignet waren, ihn zu compromittiren. Im J. 1686 wurde Spener zu der angesehenen Stellung eines Oberhofpredigers am kursächsischen Hofe in Dresden berufen. Solange Kursachsen die Führung im Corpus Evangelicorum hatte, war der Dresdener Oberhofprediger, welcher auch zugleich Beichtvater des Kurfürsten war, ohne Frage

der höchstgestellte lutherische Geistliche Deutschlands. Spener trat zuerst mit Vorsicht in seiner neuen Stellung auf, denn die beiden Landesuniversitäten Leipzig und Wittenberg huldigten dem starren Formalismus in der Theologie. Mit Anfeindungen bewachte vor Allem der Leipziger Professor Carpzov (s. d. Art. n. 3), welcher Spener persönlich feindlich gesinnt war, jeden Schritt des neuen Oberhofpredigers. Aber auch beim Kurfürsten fiel er wegen seines Freimuths, mit dem er wagte, ihm ehrfurchtsvolle Vorstellungen zu machen, schon nach wenigen Jahren in tiefe Ungnade, und als vollends seine Anhänger an der Leipziger Universität, August Hermann Francke (s. d. Art.), Paul Anton und J. C. Schade, mit der Universität und der Regierung in heftige Differenzen geriethen, hatten seine Feinde gewonnenes Spiel. Im März 1691 wurde Spener seines Dienstes enthoben, nachdem man in Berlin auf diplomatischem Wege eine Berufung des unbequemen Oberhofpredigers als Propst an die dortige Nicolaikirche bewirkt hatte. Seine nicht ganz fünfjährige Thätigkeit in der sächsischen Hauptstadt war von nachhaltigem Segen, ganz besonders durch den religiösen Ernst, den er einer Reihe von Adelsfamilien einzupflanzen wußte. Für die besonderen Bedürfnisse des Adels hatte Spener jederzeit ein sicheres Verständniß, wie er auch durch seine Jugendbeziehungen und seine Liebhabereien (er war ein ausgezeichneter, auch schriftstellerisch sehr thätiger Heraldiker) diesen Kreisen nahestand. In Berlin war Speners Thätigkeit eine fast ausschließlich pfarramtliche (der Hof war seit Johann Sigismund reformirt). Ein Erfolg war ihm auch in Berlin nicht versagt. Zwar sagten der nüchternen Art des Märkers die collegia pietatis nicht zu, weßhalb Spener die Einführung derselben unterließ, aber für seine klare und warmherzige Predigtweise fand er in den weitesten Kreisen Verständniß. Auch auf die Führung des Kirchenregiments konnte er mittelbar segensreichen Einfluß ausüben, und die Begründung der Universität Halle, an der seine aus Leipzig vertriebenen Freunde A. H. Francke und P. Anton Anstellung fanden, darf mit als sein Werk betrachtet werden. Verdruß bereitete ihm der dritte der Leipziger pietistischen Theologen, Schade, der Prediger an der Nicolaikirche in Berlin geworden war und sich „aus Gewissensbedenken" in der aufregendsten Weise gegen den lutherischen Beichtzwang wandte; er erklärte, es sei ihm unmöglich, jemanden zur Lossprechung die Hand aufzulegen, von dessen Würdigkeit er sich keine Kenntniß habe verschaffen können. Auch von seinen Gegnern hatte Spener während seiner Berliner Zeit Vieles zu leiden; von allen Seiten wurde er beschuldigt, der moralische Urheber der nicht zu rechtfertigenden Ausschreitungen zu sein, deren die Exaltirten unter seinen Anhängern sich vielfach schuldig machten. Ruhig und bescheiden wußte Spener sich wirkungsvoll zu rechtfertigen; die oft maßlose Sprache seiner Gegner stach in ungünstigster Weise gegen den würdigen Ton der Spener'schen Schriften ab. Für seine Anhänger war er der Patriarch, an den sich alle, die ein persönlich frommes Christenthum an die Stelle der leblosen Orthodoxie zu setzen unternahmen, aus allen Gauen Deutschlands wandten; die Hunderte von Briefen, welche einliefen, beantwortete er meist selbst ausgiebig. In dieser Weise war Spener rastlos thätig bis zu seinem am 5. Februar 1705 erfolgten Tode. Von seiner nie ermüdenden Thätigkeit kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man von ihm erzählen hört, daß er in den 14 Jahren seiner Berliner Wirksamkeit nur zweimal auf einige Augenblicke den hinter seinem Hause liegenden Propsteigarten besucht habe. Als Theologe hat Spener das unbestreitbare Verdienst, das erstarrte Lutherthum wieder erwärmt und die religiösen Kräfte des deutschen Volkes, soweit es mit ihm in Berührung gekommen, neu belebt zu haben. Der katholischen Lehre von der Rechtfertigung näherte er sich insofern, als er diese nur durch die fides caritate formata sich vollziehen ließ. Bedenklich ist seine Meinung, daß die Wiedergeburt durch geistig-leiblichen Bußkampf, Gnadendurchbruch und Versiegelung ihre Vollendung finden soll; die Verirrungen seiner Anhänger knüpfen sämmtlich daran an. In der Eschatologie lehrte er einen subtilen Chiliasmus. Seinem Wesen war das fanatische, intolerante Gebahren der lutherischen Prädicanten tief zuwider; zu scharfer Polemik ließ er sich jedoch niemals hinreißen. Gegen die katholische Kirche dagegen hegte er das volle Maß der Vorurtheile seiner Standesgenossen; sie ist für ihn das „Babel" der Apocalypse. Mit unverhohlenem Mißtrauen nahm er den Bischof Spinola (s. d. Art.) von Wiener-Neustadt auf, der ihn auf seinen Rundreisen zum Zwecke der bekannten Reunionsbestrebungen in Frankfurt besuchte. Ueber die Möglichkeit der Wiedervereinigung der christlichen Confessionen urtheilte Spener nüchterner, aber auch richtiger, als der phantasievolle und optimistische Deutsch-Spanier. Die lutherische Kirche hält Spener trotz der von ihm tief beklagten Mißstände für die wahre sichtbare Kirche Christi, weil sie die richtige Lehre, die rechte Verwaltung der Sacramente und einen auf Grund des Evangeliums ruhenden Gottesdienst habe. Geradezu staunenswerth ist die literarische Fruchtbarkeit des in der Seelsorge so unermüdlichen Mannes. Canstein (s. u.) zählt von ihm auf: in Folio 7 Bände, in Quart 63 Bände, in Octav 7 Bände, in Duodez 46 Bände; dabei ist das Verzeichniß nicht einmal vollständig. Spener war lichtvoll und verständlich in allem, was er schrieb; im Stil erhebt er sich aber nicht über seine Zeitgenossen, und die Wirkung seiner Rhetorik muß hauptsächlich in seiner Persönlichkeit gelegen haben. Seine bedeutendsten Werke sind: Pia desideria, Frankfurt a. M. 1676; Einfältige

Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus Lutheri, Frankf. a. M. 1677; Theologische Bedenken und andere briefliche Antworten auf geistliche, sonderlich zur Erbauung eingerichtete Materien, Halle 1700 bis 1702, 4 Bde., dazu ein Nachtrag „Letzte theologische Bedenken", 1711; Consilia et judicia theologica latina, Francof. ad Moen. 1709. (Vgl. die im Art. Pietismus angegebene Literatur. Biographien Speners lieferten K. H. von Canstein, herausg. von Joachim Lange, Halle 1740; W. Hoßbach, Ph. J. Spener u. seine Zeit, Berlin 1828, 2 Bde., 3. Aufl. 1861; Grünberg, Ph. J. Spener, Göttingen 1893.) [E. Klein.]

Speratus, Paul, „Reformator" des 16. Jahrhunderts und protestantischer Bischof von Pomesanien, wurde am 13. December 1484 zu Rötlen bei Ellwangen geboren; sein eigentlicher Familienname war Spret. Er machte seine akademischen Studien in Freiburg, Paris und an unbekannten Orten in Italien (?), erwarb sich den Grad eines Magisters der freien Künste und eines Doctors des canonischen Rechtes, in Wien die Würde des Doctors der Theologie. Seit etwa 1506 war er Priester; er wirkte bis 1518 in Dinkelsbühl, seit Februar 1519 als Domprediger und Canonicus am Neumünsterstift zu Würzburg. An letzterer Stelle predigte er, inzwischen mit Luthers Schriften bekannt geworden, in reformatorischem Sinne. Deßwegen und infolge seiner Verehelichung mit Anna Fuchs, vermuthlich einer Verwandten des Domherrn Jacob Fuchs, mußte er 1520 Würzburg wieder verlassen, fand vorübergehende Aufnahme in Salzburg und war 1522 auf dem Wege nach Ofen zu Wien, wo er im Stephansdom am Sonntag nach Epiphanie „von dem hohen Gelübde der Taufe" predigte. Dabei verwarf er die evangelischen Räthe, stellte das Taufgelübde als einziges gottwohlgefälliges Gelübde hin und forderte die Mönche zum Austritt aus dem Kloster und zum Heiraten auf. Als Pfarrer zu Iglau in Mähren fuhr er fort, in lutherischem Sinne zu predigen, vermied jedoch, äußerlich Anstoß zu geben, indem er sein Weib für seine Schwester ausgab und Processionen und andere katholische Cerimonien mitmachte. Der Bischof Stanislaus von Olmütz machte bei ihm vergebliche Bekehrungsversuche und verbot ihm, zu predigen; als Speratus nichtsdestoweniger seine Predigten fortsetzte, wurde er gefänglich eingezogen (in der Gefangenschaft dichtete er eines seiner nachmals beliebtesten Lieder [„Es ist das Heil uns kommen her"]), als Irrlehrer zum Feuertode verurtheilt, dann aber zu zwölfwöchentlichem Gefängniß auf dem Rathhause zu Iglau begnadigt. Mit Luther trat Speratus zuerst durch Uebersendung seiner Wiener Predigt in schriftlichen Verkehr; 1523 ging er dann nach Wittenberg, wo er drei Schriften Luthers in's Deutsche übersetzte. Um dieselbe Zeit hatte der Deutschordenshochmeister Albrecht von Brandenburg (s. d. Art.) sich von Luther den Rath geben lassen, die „thörichte und verkehrte" Ordensregel fallen zu lassen, ein Weib zu nehmen und aus dem Lande Preußen eine weltliche Herrschaft zu machen. Durch Luthers Vermittlung wurde nun Speratus nach Preußen berufen und traf im Sommer 1524 zu Königsberg ein. Dort war der katholische Glaube durch Bischof Polenz von Samland (s. d. Art. X, 1675 f.) unter Mithilfe des frühern Franciscanermönches Johannes Brismann bereits unterdrückt; zur weitern Festigung der „Reformation" wirkte Speratus als Prediger an der Schloßkirche, vorübergehend auch an der altstädtischen Kirche, dann durch Publication von Schriften in der 1523 begründeten Druckerei des Johann Weinreich. Mit Brismann und Poliander war er thätig bei Ausarbeitung der das Kirchenwesen im neuen Herzogthum regelnden „Artikel der Ceremonien und anderer Kirchenordnungen", unternahm die erste Kirchenvisitation und redigirte das 1527 erschienene protestantische Gesangbuch, in welchem er selbst mit sechs eigenen Liedern vertreten war. Auf Grund einer zweiten mit Polenz in Natangen 1528 vorgenommenen Kirchenvisitation wurde das Herzogthum kirchlich in zwei Bisthümer, Samland und Pomesanien, getheilt; letzteres erhielt Speratus (1530) mit dem Wohnsitz in Marienwerder. Als „Bischof" verfaßte er die Constitutiones synodales evangelicae, einen dogmatischen Leitfaden für die neugläubigen Prediger, der aber durch die Augsburgische Confession gleich nach deren Erscheinen verdrängt wurde. Im engen Anschluß an Luthers Abendmahlslehre bekämpfte Speratus in Wort und Schrift die spiritualistische Abendmahlslehre des Magisters Martin Keller (Cellarius) und der durch Friedrich von Heideck, Pfleger zu Johannisburg, beschützten Anhänger Schwenkfelds (s. d. Art.). Seine Disputation mit dem aus Liegnitz hinübergekommenen Prediger Fabian Eckel auf dem Religionsgespräch zu Rastenburg (29. und 30. December 1531) hatte kein greifbares Resultat, da Herzog Albrecht selbst der neuen Secte zuneigte und deßhalb die Veröffentlichung der Synodalacten durch Speratus nicht gestattete. Niederlassungen von Wiedertäufern in seinem Sprengel wußte Speratus zu verhindern. Dagegen durften sich Böhmische Brüder (s. d. Art.) an einzelnen Orten ansiedeln, nachdem sie eine von Speratus im Anschluß an die Augsburger Confession festgesetzte Gottesdienstordnung angenommen hatten; doch kehrten sie nach des Speratus Tode theils nach Böhmen theils nach Polen zurück und nur in Garnsee erhielt sich eine Brüdergemeinde noch längere Zeit. Gegen Speratus' Willen wurde 1540 die bisher noch beibehaltene Elevation der Hostie in der Liturgie abgeschafft. Zahlreich waren seine Klagen über Mißstände in seiner Diöcese, über mangelhafte theologische Kenntnisse und sittliche Excesse der Prediger, über die Vernachlässigung derselben durch die Gemeinde,

auch über seine eigene dürftige Stellung: er verwünschte es, nach Preußen gezogen zu sein, und wollte lieber mit Weib und Kind nach Iglau zurückkehren. Auch die 1540 vom preußischen Ständetage veröffentlichten Artikel von Erwählung und Unterhaltung der Pfarrer endeten seine Klagen nicht; 1542 beliefen sich seine Einkünfte bei freier Herberg und gewissen Nutzungen von Fischerei, Bau- und Brennholz jährlich auf 1000 Mark (4000 Mark nach heutigem Gelde). Da er nicht auskommen wußte, behielt er 1543 die in seinem Amte gesammelte Türkensteuer zurück und ließ sich das Geld von den preußischen Ständen auf drei Jahre stunden; er blieb aber zahlungsunfähig, und 1549 mußte ihm die Schuld erlassen werden. Im letztern Jahre sah er sich auch genöthigt, seine liegenden Güter um 300 Mark zu verpfänden. Nachrichten über Speratus' amtliche Thätigkeit in den letzten Jahren seines Lebens sind dürftig; er starb den 12. August 1551 in Marienwerder im 67. Lebensjahre. (Vgl. Wigand, De claris viris theologicis in ecclesia Christi evangelica tempore novissimi saeculi [Handschrift auf der Stadtbibliothek zu Königsberg; enthält die Königsberger Traditionen über Speratus aus den Jahren 1550—1580, ist aber nicht immer ganz zuverlässig]; Historia Pauli Sperati, in der Chronik der königlichen Stadt Iglau (1402—1607), vom Iglauer Stadtschreiber Martin Leupold von Löwenthal, herausgeg. von Christian d'Elvert, Brünn 1861; Karl Gottfried Scharold, Dr. Martin Luthers Reformation in nächster Beziehung auf das damalige Bisthum Würzburg I, Würzburg 1824; Cosack, P. Speratus' Leben und Lieder, Braunschweig 1861; Goedeke, Grundriß zur Gesch. d. deutschen Dichtung II, 2. Aufl., Dresden 1886, 177 f.; R. von Flanß, Des pomesanischen Bischofs P. Speratus Namen und Heimat, in d. Zeitschrift des historischen Vereins für den Regierungsbezirk Marienwerder, 21. Heft [1887]; Paul Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgesch. d. Herzogthums Preußen I—III [Publicationen aus d. Königl. Preußischen Staatsarchiven XLIII—XLV], Leipz. 1890; Tschackert, P. Speratus, evang. Bischof von Pomes., Halle 1891.) [Jos. Kolberg.]

Speyer (Speier, Spira), Stadt und Bischofssitz in der jetzigen bayrischen Rheinpfalz, an der Mündung des Speyerbaches in den Rhein gelegen, hat seinen Ursprung in dem Orte Noviomagus, den keltische Mediomatriker in den vorchristlichen Zeiten gegründet hatten. Um 72 v. Chr. wurden sie von den germanischen Nemetern unter Ariovist verdrängt, aber auch letztere von Cäsar unterworfen. Da Noviomagus vermöge seiner festen Lage auf einem von drei Seiten durch Wasser gedeckten Vorsprunge des Hochufers ein stützender Knotenpunkt der Rheinstraße und ihrer Verbindungswege nach den Gebirgen war, erhob es sich bald aus einem Castell zu einer Municipalstadt, welche seit Anfang des 4. Jahrhunderts den Namen Colonia Nemetum oder Nemeta erhielt. Als Bischof derselben (der einzige bekannte vor der großen Völkerwanderung) erscheint Jesse unter den Acten der Synode von Sardica und ebenfalls unter denen einer nun als ächt erklärten Synode von Köln (346). Während des Niederganges der römischen Macht mehrmals verwüstet und besonders von Constantius Chlorus (gest. 306) wieder aufgebaut, wurde Nemeta von Attila 451 wohl gänzlich zerstört. Allein aus den Trümmern erhob sich unter fränkischer Herrschaft, wenn auch langsam, eine neue Stadt, für welche der Name Spira vom 6. bis in das 10. Jahrhundert allmälig die Oberhand gewann. Für den Anfang herrschte wohl auch in dem spätern Bisthume Speyer das unter den älteren Frankenkönigen übliche System der Regionarbischöfe; erst mit dem 7. Jahrhundert beginnt die Reihe der Bischöfe mit festem Sitze und abgegrenztem Kirchensprengel. Das erste Jahrtausend ihres Bestandes war für die Stadt, ungeachtet der vielen Kämpfe mit der Geistlichkeit und mit auswärtigen Gegnern, zuweilen sogar mit dem Kaiser, sowie trotz vieler Zwistigkeiten der Bürger unter einander, doch eine günstige Zeit. Die Fürsorge der fränkischen und deutschen Herrscher, die zu Speyer eine gern besuchte Pfalz unterhielten, die Bereicherung des bischöflichen Stuhles und der Geistlichkeit mit Gütern und Rechten, besonders aber die Erhebung des Bischofes zum weltlichen Herrn über die Stadt bewährten sich als Hauptursachen eines glücklichen Aufschwunges. Die Blüte Speyers knüpft sich aber eigentlich an die Gründung des Domes durch den Kaiser Konrad II. (1030). Zahlreiche Werkleute und Künstler wurden dadurch in die Stadt gezogen und Geistlichkeit und Bürgerschaft zu höheren Bestrebungen angeregt. Im 11. Jahrhundert vergrößerte auch Bischof Rüdiger Hutzmann die Stadt durch Hereinziehung von Altspeyer, und sein Nachfolger Johannes I. (1090—1104) vollendete die Befestigungswerke. Mit Zustimmung des Bischofs Bruno legte 1111 Kaiser Heinrich V. durch seine Privilegien den Grund zur Erhebung Speyers zur Reichsstadt, eine Umgestaltung, die erst 1294 durch den Sühnebrief des Bischofs Friedrich abgeschlossen wurde. Für die Bedeutung der Stadt während des Mittelalters sprechen auch die Thatsachen, daß Speyer mit Vorliebe zur Abhaltung großer und glänzender Versammlungen sowie zum Aufenthalte des Reichsoberhauptes gewählt wurde. In der kurzen Frist von 1496—1528 fanden z. B. sechs allgemeine Städtetage und innerhalb eines Jahrtausends 28 Reichstage hier statt, während von den 53 deutschen Königen und Kaisern bis zum 17. Jahrhundert etwa 30 in der Regel mehrmals kürzer oder länger zu Speyer verweilten.

Die zusammenhängende Reihe der 88 Bischöfe beginnt (den oben genannten Jesse als ersten Bischof gezählt) mit 2. Hulderich, dessen Unterschrift

in den Acten der am 10. October 614 zu Paris gehaltenen Synode vorkommt, weßhalb König Chlotar II. als Neubegründer des Bisthums Speyer angenommen wird. Ihm folgte 3. Athanasius (wahrscheinlich bis 650), unter welchem die Gründung des Germansklosters auf der Südseite Speyers außerhalb der Mauern, der Abteien Weißenburg und Klingenmünster, sowie des ältern Domes in Speyer stattfand. Sein Nachfolger 4. Principius (650—659) wird von König Sigebert III. in einer Urkunde als „apostolischer Mann" bezeichnet und mit dem zehnten Theile aller königlichen Gefälle im Speyergau beschenkt, wodurch der Hauptgrund für den Wohlstand des Hochstiftes gelegt worden ist. Dann folgten 5. Dragobodo (660—700), der durch einen Freibrief Childerichs II. die ersten Anfänge landeshoheitlicher Rechte erhielt; 6. Atto (wahrscheinlich 701 bis 709); 7. Sigwin (wahrscheinlich 709—725); 8. Luido (726—743?), der an der Verbesserung der grauenhaft zerrütteten Verhältnisse durch den hl. Bonifatius auf päpstliche Weisung bereitwillig theilgenommen zu haben scheint; 9. David (743 bis 760), zugleich Abt von Weißenburg, unter welchem das Bisthum Speyer vom Papste Zacharias durch eine Bulle vom 4. November 748 aus dem frühern Metropolitanverbande mit Trier gelöst und dem Erzstuhle von Mainz untergeordnet wurde. Sein Nachfolger 10. Bassinus (761 bis 770?) war der erste Bischof, der vom Metropoliten, dem hl. Lullus, bestätigt und geweiht wurde; unter ihm lebte der heiligmäßige Einsiedler Philipp von Zell. Der folgende Bischof, 11. Fraido (782—793?), erhielt von Karl dem Großen 782 zu Paderborn die Bestätigung der Privilegien Sigeberts III. und von dem am 14. Juli 787 zu Speyer weilenden Fürsten eine Mahnung, für einen bessern Unterricht in den Dom- und Klosterschulen zu sorgen. Nach 12. Benedict (814 bis 829?), der sein Amt mit großer Weisheit und Heiligkeit verwaltete, wurde 13. Hertin (830 bis 845?) von Ludwig dem Frommen zum Bischof ernannt; er hielt auch auf dem „Lügenfeld" 833 zu dem bedrängten Kaiser. Unter ihm wurde vom Grafen Erlefried von Calw die Abtei Calw gegründet und im Vertrag von Verdun das Bisthum Speyer für immer dem deutschen Reiche zugetheilt; unter der Domgeistlichkeit entwickelte sich mehr und mehr das gemeinschaftliche Leben. 14. Gebhard I. (847—880), ein Zeitgenosse Rabanus' Maurus und Otfrids von Weißenburg (s. d. Artt.), von adeliger und reicher Familie, mehrte den Besitz des Hochstiftes und nahm eifrigen Antheil an den öffentlichen Verhandlungen für das Wohl des Reiches und die Reinheit des Glaubens und der Sitten. Aehnlich wirkte 15. Gotedank (881—895?). Der folgende Bischof, 16. Einhard I. (895 bis 29. Juni 913), hielt bei dem Widerspruche gegen die Wahl Konrads I. zu diesem und wurde deßhalb grausam ermordet. Sein Nachfolger, 17. Bernhard (914—922), scheint still innerhalb seines Bisthums gewirkt zu haben, da sein Name auf keiner Synode oder Reichsversammlung vorkommt. Kunstsinnig und gelehrt war 18. Amalrich (923—943?), nach Simonis ein Weißenburger Mönch. Allgemein verehrt wegen seiner Tugenden und Kenntnisse war 19. Reginbald I. (944—950), vorher Benedictiner zu Hirschau; Herzog Konrad von Rheinfranken schenkte damals alle seine reichen Habschaften und Gerechtsame zu Speyer der dortigen Domkirche und übergab dem Bischof dadurch ausgedehnte Hoheitsrechte. Auch 20. Gottfried I. (950 bis 16. Mai 960), Benedictiner aus Weißenburg, empfing reiche Schenkungen für seine Domkirche. 21. Ottgar (962 bis 970), Benedictiner aus Hornbach, wurde von Otto dem Großen vielfach zu Geschäften, besonders zu seinem Einschreiten gegen Papst Johannes XII. (s. d. Art.) herbeigezogen, wobei er in des unwürdigen Papstes grausame Gefangenschaft gerieth. Er diente als kaiserlicher Botschafter bei der Wahl Johannes' XIII., begleitete den Kaiser auch sonst mehrmals auf seinen Römerzügen und erhielt 969 den berühmten Immunitätsbrief zur Bestätigung der alten Rechte seiner Kirche. 22. Balderich (970 bis 14. April 986), ein Zögling des Klosters St. Gallen, wurde von Kaiser Otto dem Großen der Visitationscommission von St. Gallen beigeordnet; von Otto II. erhielt er die Bestätigung der seitherigen Freiheiten und Gerechtsame und vermehrte reichlich die Besitzungen des Hochstiftes. Unter ihm erscheint das Bisthum bereits in der Matrikel des Reichsheeres. Damals wurde auch die Benedictinerabtei St. Lambrecht von dem Herzog Otto von Worms gegründet. Sein Nachfolger 23. Rupert (986 bis 10. Juli 1004), ein gelehrter Benedictiner aus Weißenburg, stand bei Otto III. und Heinrich II. in hoher Gunst. Durch einstimmige Wahl der Canoniker folgte 24. Walther (1004 bis 3. December 1031), einer der gelehrtesten und geachtetsten Bischöfe seiner Zeit, Dichter der lateinischen Christophorus-legende. Von Heinrich II. erhielt er reiche Schenkungen, ebenso von Konrad II., der neben der Stiftung der Abtei Limburg und der Kirche St. Johannes Evang. (später St. Guido) zu Speyer an der Stelle der alten, von Dagobert I. erbauten Cathedrale am 12. Juli 1030 den Grundstein zum jetzigen Kaiserdome legte. Nach kurzer Regierung 25. Siegfrieds I. (?) folgten 26. Reginger (1032 bis 20. Januar 1033), wegen seines Eifers für die Bauplane des Kaisers von diesem mit der Abtei Schwarzach für seine Kirche belohnt, und 27. Reginbald II. (1033 bis 13. October 1039), Benedictiner aus St. Gallen, wegen seiner Tugend und Geschäftsgewandtheit im ganzen Reiche hochangesehen; er schenkte in das vollendete Hauptchor des Domes einen großartigen Kronleuchter von vergoldetem Kupfer mit einer Inschrift selbstgedichteter Verse, setzte Konrad II. als ersten in dem für ihn bestimmten Grabe bei und starb im Rufe der Heiligkeit. Der nächste Bischof,

28. Sigibodo I. (1039 bis 11. April 1051), von Heinrich III. ernannt, setzte die Kaiserin Gisela zur Rechten ihres Gemahles im Dome bei und empfing reiche Begabungen für den Dom, jedoch zum Theil unter Bedingungen, durch welche den Canonikern eine gewisse Selbständigkeit eingeräumt und die spätere eigene Verwaltung, Gerichtsbarkeit und Beamtenernennung des Domstifts begründet wurde. Von seinem Römerzuge, wo auf der Synode von Sutri nach Beilegung des Schismas Suidger von Bamberg als Clemens II. (s. d. Art.) zum Papst erhoben wurde, führte Heinrich III. den Leib des am 31. März 1046 im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Abts Guido von Pomposa mit und setzte ihn zu Speyer auf Pfingsten 1047 vor dem Hochaltare der neuen Johanneskirche bei, wodurch diese nun den Namen Guidostift oder Weidenstift bekam. Dem Dome widmete Heinrich III. das noch vorhandene Haupt des heiligen Papstes Stephan I. sowie andere Heiligthümer und Kleinodien, darunter ein goldenes, von 275 Perlen und 183 Edelsteinen strahlendes Kreuz mit Stücken vom heiligen Kreuz und von einem der heiligen Nägel. Der Bischof selbst aber, der sich wegen Simonie und Ehebruch vor Leo IX. auf einer Synode zu Mainz 1049 durch Empfang des heiligen Abendmahles rechtfertigen mußte, konnte die verscherzte Gunst des strengen Kaisers nie mehr wiedergewinnen. 29. Arnold I., Graf von Falkenberg (1051 bis 1056), vorher nach einander Abt von Weißenburg, Limburg, Corvey und Lorsch, verwaltete seine Aemter mit ebenso viel Weisheit als Entschiedenheit. 30. Konrad I. (1056 bis 12. December 1060), dessen Name auf den ältesten Münzen erscheint, erhielt von Heinrich III. für den Dom den Hof Bruchsal, die spätere Residenz der Bischöfe, ebenso bedeutende Güter von Heinrich IV. 31. Einhard II., Graf von Katzenellnbogen (1060 bis 28. Februar 1067), vorher Abt von Limburg, was er auch als Bischof blieb, sah den Dombau 1061 vollendet; gleich darauf bestätigte Heinrich IV. dem Bischofe alle früheren Rechte und Freiheiten und vermehrte in seiner Vorliebe für Speyer die Besitzungen des Bisthums in beinahe verschwenderischer Weise, wozu Einhard den besten Theil der Kirchenschätze von Limburg nach Speyer in den Dom überführte. Unähnlich seinen Vorgängern war 32. Heinrich I. von Scharfenberg (1067 bis 29. December 1072), ein Jugendgenosse und eifriger Anhänger Heinrichs IV. Genußsüchtig und hochfahrend, vergeudete er die Einkünfte des Hochstiftes in einer üppigen Hofhaltung und scheute sich nicht, sogar die Besitzungen und Schätze desselben zu verpfänden. Darum setzte 33. Rüdiger, genannt Hutzmann (1073 bis 22. Februar 1090), ein Mann von frommem Wandel, darauf bedacht sein, seine Verhältnisse wieder zu ordnen. Weil ihn Heinrich IV. dabei unterstützte, stand der Bischof im Kampfe gegen Gregor VII. auf Seiten des Königs. Unter Androhung des Bannes nach Rom vorgeladen, unterzeichnete Rüdiger auf der Synode zu Worms 1076 die Absetzung des Papstes und wurde dafür von dem Banne mitbetroffen. Auch nachher, z. B. bei der Wahl des Gegenpapstes Guibert von Ravenna, hielt der Bischof fest zu Heinrich; er wurde dafür durch Begabungen des Domes reichlich belohnt. Bischof Rüdiger erweiterte die Stadt Speyer, indem er das nördlich gelegene Dorf Altspeyer in die Ringmauern hereinzog; dort wies er auch den damals heftig verfolgten Juden ein besonderes, mit einer hohen Mauer umgebenes Viertel an und gewährte ihnen die günstigsten Gesetze, die sie in irgend einer Stadt des Reiches genossen. Schließlich wurde er am 12. Januar 1086 für alle seine Nachfolger zum Grafen des Speyer- und Uffgaues ernannt, starb aber unausgesöhnt mit Papst Urban II. im Banne; er wurde in St. Guido, dessen Wohlthäter er war, begraben. Ihm folgte der Neffe Heinrichs IV., 34. Johannes I., Graf im Kraichgau (7. März 1090 bis 26. October 1104), kaum 27 Jahre alt, ein sittenreiner, frommer, gegen Arme und Kirchen höchst wohlthätiger Oberhirte, der aber als Anhänger Heinrichs von Urban II. in den Bann gethan worden war. Wie sein Vorgänger beschützte er die blutig verfolgten Juden (1096) und veranlaßte den König am 10. April 1101 zu Speyer, die Rechte und Freiheiten der Domgeistlichkeit zu bestätigen, zu ordnen und zu vermehren. Demgemäß wohnten diese noch im Münster (claustro), aber nicht mehr in gemeinsamem Leben, sondern mit gesondertem Haushalte. Unter Bischof Johannes wurde Königin Bertha (gest. 27. December 1087) zur Rechten der Kaiserin Gisela beigesetzt; vom griechischen Kaiser Alexius erhielt der Dom ein kostbares Altarblatt. Erst nach dem Tode des Bischofs wurde (1115) der päpstliche Bann auf Bitten seiner heiligmäßigen Nichte Adelheid von Paschalis II. gelöst. Anhänger Heinrichs V. war 35. Gebhard II., Graf von Urach (1. Nov. 1105 bis 1107; gest. 1110), vorher Abt in Hirschau, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl. Er nahm Theil an der Absetzung Heinrichs IV. zu Mainz und ließ dessen Leiche, als sie nach Speyer gebracht wurde, in der Afrakapelle unbeerdigt niedersetzen. Wohl durch seine Strenge zog er sich besonders in Speyer viel Aerger zu, was ihn bei seiner Kränklichkeit veranlaßte, abzudanken und sich nach Bruchsal zurückzuziehen. 36. Bruno, Graf von Saarbrücken (1107 bis 19. October 1123), vorher Abt von Limburg, begleitete Heinrich V. nach Italien und war zu Rom Eideshelfer bei dem Vertrage zwischen ihm und Paschalis II. im April 1111, worauf am 14. August im Speyerer Dome die Leiche Heinrichs IV. von dem Kaiser an der Seite Heinrichs III. beigesetzt wurde. Zum Danke für die Anhänglichkeit an seinen Vater gewährte Heinrich V. der Stadt Speyer den berühmten Frei-

brief, der von Bischof Bruno im Dome verkündet und auf einer Erztafel über dem innern Hauptportal angebracht wurde. In dem neu ausgebrochenen Investiturstreite (s. d. Art.) scheint Bruno eine vermittelnde Stellung eingenommen zu haben. Mit dem folgenden Bischof, 37. Arnold II. (1124 bis 2. October 1126), Abt von Limburg, beginnt die nur selten unterbrochene Reihe der vom Domcapitel frei gewählten Oberhirten. Arnold hielt gegen die Hohenstaufen zu dem erwählten König Lothar dem Sachsen. Dasselbe that 38. Siegfried II. (1127 bis 23. August 1146), der deßhalb von den Speyerern, die auf Seiten der Hohenstaufen standen, vertrieben wurde und erst nach der Einnahme der Stadt durch Lothar (1. Januar 1130) zurückkehren konnte. Unter seiner Beihilfe gelang es 1135 dem hl. Bernhard zu Bamberg, eine Versöhnung Lothars und der Hohenstaufen zu vermitteln. Im J. 1137 wurde ein Theil der Stadt Speyer sammt dem Dome durch einen schrecklichen Brand verwüstet, doch bald wiederhergestellt. Bischof Siegfried, welcher wie bei Lothar so auch bei dessen Nachfolger Konrad fast beständig im Gefolge des wandernden Hoflagers war, scheint für seine Diöcese wenig gethan zu haben. Auch 39. Günther, Graf von Henneberg (1146 bis 16. August 1161), hielt sich vielfach im Gefolge des Kaisers auf. Weihnachten 1146 kam der hl. Bernhard nach Speyer und bewog den Kaiser Konrad III. zum Kreuzzuge. In besonderer Gunst stand Bischof Günther bei Friedrich Barbarossa, dem er 1159 über die Alpen nachfolgte; durch den Kaiser wurde er auch in das Schisma gegen Papst Alexander III. verwickelt. Er starb in Italien an der Pest und wurde in Maulbronn begraben. Auf 40. Ulrich I., Herrn von Dürrmenz (1161 bis 26. December 1163?), folgte 41. Gottfried II. (1164 bis 16. Mai 1167?), vorher Dompropst; er starb auf dem vierten Zuge Friedrichs I. nach Italien. Er, wie auch 42. Rapodo, Graf von Lobedeburg (1167—1176), scheint in den damaligen Wirren ohne Weihe geblieben zu sein. Nach 43. Konrad II. (1176 bis 26. Febr. 1178) wurde 44. Ulrich II. (1178 bis 28. Juni 1189?), ein Graf von Rechberg, vorher Propst zu Allerheiligen in Speyer, zum Bischof gewählt. Er wohnte dem 1179 zu Rom von Alexander III. gehaltenen Concile bei. Häufig begleitete Ulrich das kaiserliche Hoflager. Ebenso war 45. Otto, Graf von Henneberg (1190 bis 3. März 1200), häufig im Gefolge Heinrichs VI., bei welchem er in hohen Gunsten stand. Bei der zwiespältigen Königswahl nach Heinrichs VI. Tode hielt Otto zu Philipp von Schwaben. Ein durch Gaben des Leibes und des Geistes ausgezeichneter Mann, von umfassender Bildung, empfehlender Geschmeidigkeit und Geschäftsgewandtheit und unermüdlicher Ausdauer war 46. Konrad III., Herr von Scharfeneck (1200—1224); doch mag seine Neigung für weltliche Händel die Sorge für das geistliche Amt weit überwogen haben. So findet man ihn im Gefolge der Herrscher Philipp, Otto IV. und Friedrich II. als deren Gesandten und als Kanzler; gleichwohl scheint er das Beste seiner Kirche und seiner Heerde (Abhaltung einer Diöcesansynode) nie vergessen zu haben. Zunächst stand Bischof Konrad auf Seiten des Königs Philipp, trat aber nach Philipps Ermordung zum bisherigen Gegenkönig Otto IV. über und suchte Versöhnung zwischen den feindlichen Parteien und mit dem Papste zu stiften. Als jedoch der Kaiser auf seinem Römerzuge gegen den Papst und den jungen Friedrich von Hohenstaufen immer feindlicher aufzutreten begann, schlug die Stimmung gegen ihn um, und auch Konrad zog sich besonders seit dem Hoftage von Frankfurt a. M., 4. März 1212, zurück. In diesem Jahre wurde Konrad auch noch zum Bischof von Metz gewählt und vereinigte so zwei Bisthümer in seiner Hand. In dieser Doppelwürde zog er zum Empfange des neuen Gegenkönigs Friedrich II. aus, von dem er gleichfalls als Hofkanzler aufgenommen wurde. In diesem Amte blieb Bischof Konrad bis zum Rande des Grabes thätig unter schwierigen Verhältnissen, aber in sehr ruhmvoller Weise. Böhmer (Fontes rer. Germ. II, Stuttg. 1845, 156) hält ihn gewissermaßen für den Begründer einer Diplomatenschule in Speyer. Zur Anerkennung seiner hohen Würde und Verdienste wurde der Bischof im Königschore des Domes zu Speyer beerdigt. Mehr Bischof als Reichsfürst war 47. Beringer, Herr von Entringen (27. März 1224 bis 29. November 1232), vorher Domdechant zu Speyer, ein von Natur gütiger Herr, ungemein herablassend, demüthig, wohlthätig, sehr eifrig im Gebet und geistlichen Uebungen. 48. Konrad IV., Herr von Tanne (10. Februar 1233 bis 24. December 1236), vorher Dompropst zu Speyer, ein Mann von großen Kenntnissen und hohem Ansehen, betheiligte sich an zwei Synoden gegen die strenge Ketzerverfolgung des Konrad von Marburg (s. d. Art.). 49. Konrad V., Graf von Eberstein (21. Januar 1237 bis 25. Juni 1245), vorher Domcapitular in Speyer, lag den gottesdienstlichen Verrichtungen eifrig ob und war auch auf das zeitliche Wohl seines Bisthums angelegentlich bedacht. Besonders vertrat er die Anliegen der Niedrigen und Armen und bemühte sich, allenthalben Ruhe und Ordnung herzustellen, was ihm den Namen eines Friedensstifters eintrug. Bezeichnend für die Haltung des Bischofs und seines Capitels ist es, daß der vor Friedrich II. nach Lyon geflüchtete Papst Innocenz IV. (s. d. Art.) dem Domcapitel verschiedene Gnaden gewährte. Einer der thätigsten Bischöfe von Speyer war 50. Heinrich, Graf von Leiningen (27. October 1245 bis 26. Februar 1272), der sich unter ebenso verschiedenen als bedenklichen Verhältnissen bewährte, jedoch mehr Freude an den weltlichen als an den geistlichen Geschäften fand. Vierzehn Jahre erscheint er als bloß „gewählter" Bischof in den Urkunden, woran wohl nicht so sehr seine

Jugend und die Wirren im Reiche als sein Kanzleramt schuld waren. In der Politik wurde Heinrich für die staufenfeindliche Partei und für die Wahl Wilhelms von Holland gewonnen, was auch den Papst zu Gunstbezeigungen für den Bischof bewog. Bei dem neuen Könige verschaffte ihm seine Umsicht und Beredsamkeit bald die Kanzlerwürde. Von Innocenz IV. hatte er die Anwartschaft auf das Bisthum Würzburg erhalten und zog, als dasselbe 1254 erledigt wurde, bewaffnet in die Stadt Würzburg ein; allein Alexander IV. entschied gegen ihn und für den vom Würzburger Capitel erwählten Iring von Rinstein. Nach König Wilhelms Tode trat Bischof Heinrich gegen Richard von Cornwallis für König Alfons von Castilien auf, unterwarf sich jedoch zuletzt 1258 dem König Richard. Im J. 1259 bedrohte eine außerordentliche Anschwellung des Rheines die Grundmauern des Domes, eine Gefahr, zu deren Abwendung das Domcapitel durch hohe Selbstbesteuerung die Mittel gewann. In der Stadt kam es damals zu Unruhen. Obgleich der Bischof den Speyerer Bürgern bei mehreren Anlässen sein Wohlwollen gezeigt und sogar fünf Beschwerden derselben nachgegeben hatte, erlaubten die Bürger sich doch neue Gewaltthaten, wogegen die Geistlichkeit zur Abwehr sich verband. Als nun der Zustand des Faustrechtes in der Stadt immer mehr überhand nahm, mußte der Bischof in Verbindung mit der Stadtbehörde strafend einschreiten und that dieß 1265 mit Erfolg. Bischof Heinrich vermachte sein ganzes Vermögen zu frommen und wohlthätigen Zwecken, so namentlich zur Tilgung der Schulden des Hochstiftes. Vor der Wahl des neuen Bischofs, 51. Friedrich, Herrn von Bolanden (vom 4. März 1272 bis 28. Januar 1302), vereinigte sich das Capitel zur Aufstellung einer Wahlcapitulation, wodurch die bischöflichen Rechte zu Gunsten des Capitels eingeschränkt wurden. Am 24. October 1273 wohnte Friedrich zu Aachen der Krönung Rudolfs von Habsburg bei zusammen mit Otto, dem Propst von St. Guido, der die Wahl vermittelt hatte und Hofkanzler Rudolfs wurde. Obgleich öfter im Gefolge des Königs, vernachlässigte der Bischof doch die Sorge für sein Bisthum nicht. In der Stadt gab es wieder Unruhen. Die Bürger suchten die Rechte der Geistlichen auf jede Weise zu schmälern, und am Charfreitag 1277 wurde sogar der Domdecan auf dem Gange zur Mette grausam ermordet. Zur Beruhigung der Bürger erklärte 1280 der Bischof urkundlich, alle Rechte und Freiheiten der Stadt achten und vertheidigen zu wollen (die Erneuerung dieses Versprechens wurde später von jedem Bischofe seitens der Bürger gefordert und zur Bedingung seines Einrittes in die Stadt gemacht). Als aber die Angriffe des Stadtrathes auf die Rechte der Geistlichkeit immer weiter gingen, verhängte endlich der Bischof das Interdict über die Stadt und schritt, da die Bürger zu Raub und Plünderung übergingen, zur Wiedervergeltung. König Rudolf schlichtete den Streit durch Schiedsspruch vom 21. October 1284; der Bischof wurde jedoch aus unbekannten Gründen vom König selber 1286 aus seinem Sprengel auf längere Zeit verdrängt. Ein großes Unglück brach 1289 über das Hochstift herein, indem ein ungeheurer Brand den ganzen Dom verheerte. Die Opferwilligkeit des Bischofs und des Domcapitels und päpstliche Ablaßerträgnisse brachten aber die baldige schönere Wiederherstellung zu Stande. Die letzten Jahre des Bischofs wurden wieder theilweise durch Streitigkeiten mit den Bürgern von Speyer und mit den dortigen vier geistlichen Stiften getrübt. Der Erzbischof Gerhard von Mainz vermittelte am 23. Juli 1300 einen Frieden zwischen dem Domcapitel und dem Bischof, doch fanden die Streitigkeiten mit der Bürgerschaft kein Ende; denn 52. Sigibodo II., Herr von Lichtenberg (1302 bis 12. Januar 1314), vorher Propst von St. Guido und Generalvicar des vorigen Bischofs, der seither bei Vertheidigung der Rechte der Geistlichkeit an der Spitze gestanden hatte, erklärte den Speyerern, die vom Bischof verlangte Bestätigung all ihrer seitherigen Rechte sei eine Neuerung. Als er die Stadt mit dem Banne belegte und gegen sie Bewaffnete sammelte, kam es zu gegenseitigen Gewaltthaten. Endlich wurde ein Schiedsspruch von beiden Seiten angenommen; doch verzog sich der Einzug des Bischofs und die Huldigung bis Herbst 1303, wo der Bischof die Rechte und Freiheiten der Stadt urkundlich besiegelte. Am 30. August 1310 fand zu Speyer die Belehnung Johanns von Luxemburg mit dem Königreich Böhmen und am folgenden Tage seine Vermählung mit der böhmischen Prinzessin Elisabeth statt, wobei auch sonst wichtige Reichsangelegenheiten unter Beirath des Bischofs entschieden wurden. Die beiden letzten Amtsjahre Sigibodo's wurden durch Seuchen und Hungersnoth getrübt. Er fand, wie außer ihm nur noch Konrad von Scharfeneck, seine Ruhestätte in dem Königschore. Mehr mit Rücksicht auf seine Verwandtschaft als seiner Würdigkeit halber wurde 53. Emich, Graf von Leiningen (1314 bis 20. April 1328), gewählt, der bald wegen einer Visitation des Domcapitels mit diesem in Streit gerieth und sich dabei den Einzug in den Dom durch Einschlagen des Portals erzwang. Er zeigte überhaupt weltlichen Sinn, Härte und hochfahrendes Wesen. Einige Jahre nach seiner Erhebung warf man ihm vor, daß er als Bischof noch keine Messe gelesen habe. Doch war Emich in Bezug auf Ordnung, Zucht und erbauliches Leben seiner Geistlichkeit nichts weniger als gleichgültig, wie noch Bruchstücke aus Synodalbeschlüssen beweisen. In den Kämpfen zwischen Ludwig dem Bayern und Friedrich von Oesterreich wurde Speyer von Friedrichs Bruder dreimal vergeblich bestürmt und das Gebiet des Hochstiftes furchtbar verwüstet. Durch seine Parteinahme für Ludwig im Kampfe

mit Johannes XXII. zog Bischof Emich sich den Bann zu, wodurch er sich jedoch in seiner Amtsführung nicht behindern ließ. Durch päpstliche Provision wurde 54. Berthold, Graf von Buched (1328), vorher Deutschordens-Comtur, auf den Bischofsstuhl von Speyer erhoben, indeß noch im selben Jahre nach Straßburg transferiet. Nun gelangte der schon vorher vom Capitel gewählte (55.) Walram, Graf von Veldenz (1328 bis 28. August 1336), in den Besitz des Bisthums. Er empfing aber nie die Consecration und überließ die weltlichen Geschäfte seines Bisthums dem Erzbischof Balduin von Trier, wozu außer der Schuldenlast des Bisthums und den schwierigen Zeitverhältnissen auch des Bischofs Kränklichkeit mitwirkte. So fand sein Nachfolger 56. Gerhard, Herr von Ehrenberg (25. November 1336 bis 28. December 1363), ein erfahrener und gewandter Mann, Vieles zu ordnen. Freilich nahmen auch ihn die weltlichen Angelegenheiten mehr in Anspruch als die geistlichen, wie er denn erst um 1350 die päpstliche Anerkennung erhielt und mit dem Empfang der Consecration selbst damals noch sich wenig beeilte. Bei den Verhandlungen hierüber mit Rom erhielt Innocenz VI. auch Kenntniß von den Wahlcapitulationen und verordnete Aufhebung der uncanonischen Punkte in denselben. Mit Balduin von Trier traf Bischof Gerhard ein Uebereinkommen wegen Rückzahlung der von diesem für Speyer gemachten Auslagen. Die Gunst des Königs Ludwig benutzte er, um Hilfe bei Tilgung der Schulden des Hochstiftes zu erlangen. Die infolge des 1349 wüthenden „schwarzen Todes" auch in Speyer auftretenden Flagellanten riefen daselbst wie anderwärts eine heftige Judenverfolgung hervor, die zu verhindern der Bischof unfähig war; damals wurde die seitherige jüdische Gemeinde in Speyer vernichtet. Ende 1354 begleitete der Bischof Karl IV. nach Rom zur Kaiserkrönung, wo er von Karl das Recht empfing, für das ganze Reich Notare zu ernennen und Ritterehren zu ertheilen; 1356 hielt der Bischof eine Synode zu Speyer ab, auf welcher der Begharde Berthold von Rohrbach (s. d. Art.) als hartnäckiger Irrlehrer verurtheilt und verbrannt wurde. Die 27jährige Regierung Gerhards brachte dem Hochstifte Befreiung von der Schuldenlast, Mehrung der Rechte und Einkünfte und Ordnung der kirchlichen Zustände. Nach seinem Tode wählte das Capitel seinen Decan Eberhard von Randeck zum Bischof; doch gelang es einem Günstling des Kaisers, dem Abte des Benedictinerklosters Gengenbach, 57. Lambert von Born, von Papst Urban V. die Ernennung und von Kaiser Karl die Anerkennung als Bischof von Speyer zu erschleichen (1364). Eberhard ging endlich, des Streites überdrüssig, einen vom Kaiser vorgeschlagenen Vergleich ein, wodurch Lambert in den Besitz des Bisthums gelangte. Die Amtsführung des letztern war großentheils [illegible] und freundlich; doch weilte er häufiger [illegible] und ergab sich mehr den weltlichen Geschäften als den kirchlichen Sorgen. Immerhin that er aber doch Vieles zum Schutze und zur Mehrung der Rechte seiner Kirche. Nachdem Lambert sich 1371 das Bisthum Straßburg und vier Jahre später Bamberg verschafft hatte, zog er sich schließlich mißmuthig in die Abtei Gengenbach zurück, wo er am 8. Juli 1399 starb. Bei seinem Weggange nach Straßburg wurde zu Speyer 58. Adolf, Graf von Nassau (1371 bis 1381), mit 18 Jahren zum Unsegen des Bisthums gewählt. Als er 1373 zum Erzbischof von Mainz ausgerufen wurde, suchte er trotz päpstlicher Ablehnung gegen den vom Kaiser gewünschten und vom Papste ernannten Markgrafen Ludwig von Meißen seine Ansprüche durchzusetzen und brachte dadurch das Hochstift in blutige Kämpfe und schwere Schulden. Endlich erhielt Adolf, nachdem er weder von Gregor XI. noch von Urban VI. die Anerkennung als Erzbischof von Mainz hatte erlangen können, dieselbe 1379 durch den Gegenpapst Clemens VII., wobei er jedoch das Bisthum Speyer ebenfalls behielt. Nun wurde von Urban VI. 1381 ein neuer Bischof von Speyer in der Person des auditor rotae 59. Nicolaus I. (aus Wiesbaden) ernannt. Der drückende Vergleich von 1389, den Nicolaus mit dem mächtigen Erzbischof eingehen mußte, wurde 1390 durch den Tod Adolfs gelöst und Nicolaus erhielt den unbeschränkten Besitz des Hochstifts. Er suchte die geistliche Verwaltung und die zerrütteten Finanzen wieder zu bessern und scheint ein besonderer Freund des Bauens gewesen zu sein, indem er namentlich die verwahrlosten Burgen wiederherstellte. Trotzdem konnte er die Liebe des Domcapitels und das Einvernehmen mit dem Rathe von Speyer nie ganz erreichen; die Stadt Speyer hat er als Bischof nie besucht. Um seine Einkünfte zu mehren, begünstigte er die Niederlassungen der Juden in seinen Städten. Die nach seinem Tode (1396) erfolgte zwiespaltige Wahl von Domcapitular Gottfried von Leiningen und Raban von Helmstädt wurde vom Papste zu Gunsten des letztern entschieden, der seinen Gegner durch Begabung und Kenntnisse weit überragte. 60. Raban, Freiherr von Helmstädt (1396 bis 1430; gest. 4. November 1439), hatte eine mühevolle und stürmische Regierung. Seine Fähigkeiten und Kenntnisse, denen er seine Erhebung verdankte, benutzte er gewissenhaft zum Wohle des Reiches und der Kirche. Wegen seiner Klugheit und Umsicht erhielt er das Kanzleramt bei König Ruprecht; seine Entschlossenheit ermuthigte ihn zum freilich erfolglosen Kampf gegen die Unabhängigkeitsbestrebungen der Speyerer. Der Kurhut von Trier brachte ihm neue Ehren, aber auch neue Kämpfe, die er, von treuen Freunden unterstützt, siegreich ausfocht, um schließlich aus freien Stücken die Mitra von Speyer (1438) und den Kurhut von Trier (1439) mit einer kurzen Ruhe in Ehren zu vertauschen. Für Beobachtung der kirchlichen Vorschriften war er bei seinen Geistlichen durch Synodalbriefe thätig; er veranlaß

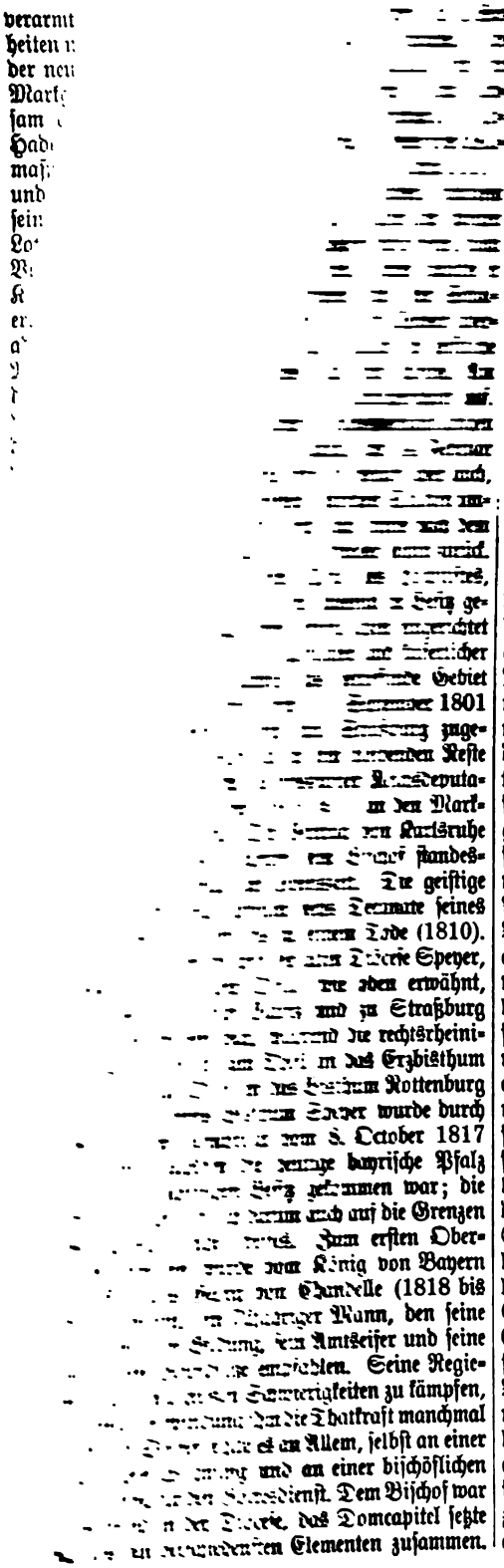
auch hauptsächlich den Kaiser, sich 1409 zu Frankfurt gegen das Concil von Pisa (s. d. Art.) für den rechtmäßigen Papst Gregor XII. zu erklären. Im J. 1434 reiste Raban auf das Concil von Basel, erklärte sich jedoch für Eugen IV. gegen einzelne Beschlüsse. Schon bei der Erhebung Rabans auf den Trierer Erzstuhl hatte der Papst zum Bischof von Speyer 61. Adolf II., Graf von Eppenstein (1430—1433), ernannt, der aber noch vor der Abdankung Rabans starb. So folgte denn Rabans Neffe 62. Reinhard, Freiherr von Helmstädt (8. Januar 1438 bis 19. März 1456), zu dessen Gunsten er verzichtet hatte. Bischof Reinhard war bemüht, sein Hochstift von drückender Schuldenlast zu befreien, in Frieden mit der Stadt Speyer und seinen Nachbarn zu leben und die geistlichen Gebrechen seiner Untergebenen durch Belehrung und eigenes Beispiel abzustellen; er konnte aber trotz seines Titels amator pacis nicht alle Fehden verhindern. Unter ihm wurde der spätgotische Kreuzgang (1439—1449) für 4740 Gulden gebaut, aber der Dom wieder von einem größern Brande heimgesucht (1450). Nach Reinhards Tod hielt es schwer, einen neuen Bischof zu bekommen, denn während einer siebenständigen Wahl lehnten drei Gewählte ab. Endlich, aber auch erst auf dringende Vorstellungen hin, nahm 63. Siegfried III., Freiherr v. Venningen (30. März 1456 bis 2. September 1459), vorher Domscholaster und Propst zu Allerheiligen, die Wahl an. Er war ein Mann von tiefer Frömmigkeit und außerordentlicher Güte, suchte seine kirchlichen Amtspflichten zu erfüllen, lebte in Frieden mit Speyer und seinen Nachbarn. In besonderer Freundschaft stand er mit Kurfürst Friedrich I. von der Pfalz, dessen Zwiespalt mit Kurfürst Diether von Mainz er jedoch auf Grund eines von Papst Pius II. in Siena erhaltenen Auftrages vergeblich zu schlichten suchte. Aehnlich wurde auch sein Nachfolger 64. Johannes II., Nix, Freiherr von Hoheneck zu Entzenberg (17. September 1459 bis 8. August 1464), vorher Domcapitular zu Speyer, ein Mann von großer Gelehrsamkeit und Unbescholtenheit, in diese Fehde zwischen der Pfalz und Mainz verwickelt, da er ebenfalls auf Seiten des Pfälzers stand. Als aber durch Parteinahme des letztern für den vom Papste abgesetzten Erzbischof Diether von Mainz nach dem Frieden von Meisenheim die Feindseligkeiten wieder begannen, schloß sich Bischof Johannes von Speyer, der vom Kaiser mit der Reichsacht und vom Papst mit dem Banne bedroht wurde, den Gegnern Friedrichs an, gerieth dadurch auch mit der Stadt Speyer in blutigen Kampf und wurde schließlich von Friedrich sammt den Anderen bei Seckenheim entscheidend geschlagen und zu dem harten Frieden von Heidelberg (9. August 1462) genöthigt; die Feindseligkeiten mit der Stadt Speyer dauerten noch bis zum 20. October 1463 fort. Gebeugt von Kummer über dieses Unglück und die gegen ihn darob erhobenen Vorwürfe, dankte Johannes in Uebereinstimmung mit dem Domcapitel zu Gunsten des kurpfälzischen Kanzlers Matthias v. Rammung ab und starb 1467 in Pforzheim. Der neue Bischof 65. Matthias, Herr v. Rammung (8. August 1464 bis 1. August 1478), ein Mann von großer Kenntniß und Gewandtheit in den Geschäften, voll Umsicht, Entschiedenheit, Beredsamkeit und Frömmigkeit, richtete sein Augenmerk auf die Verbesserung der Sitten bei Clerus und Volk. Für seine Cathedrale entwarf er ein vollständiges Statutenbuch; ebenso beauftragte er seinen Generalvicar, die Uebelstände in den anderen Stiften zu verbessern, erließ Vorschriften für die in Unordnung gerathenen Klöster, richtete Sendbriefe an die Weltgeistlichkeit mit ernsten Mahnungen und Anleitungen und gab durch strenge Bestrafungen seinen Anordnungen Nachdruck. Den Laien hielt er in besonderen Hirtenschreiben ihre Ausschreitungen vor und erließ zu deren Abstellung geeignete Verbote und Anordnungen. Auch für die Juden gab er genaue Bestimmungen. Zur Festhaltung seiner bischöflichen Rechte ließ er genaue Verzeichnisse aller Oertlichkeiten, Personen und Gefälle anlegen und veranlaßte den Domvicar Johann von Mutterstadt, aus den vorhandenen Urkunden eine Chronik der Bischöfe von Speyer zusammenzustellen. Gegen die Stadt Speyer unternahm Bischof Matthias mit dem Kurfürsten Ludwig IV. von der Pfalz und dem Herzog Ludwig von Zweibrücken und Veldenz einen förmlichen Unterwerfungsversuch, der jedoch gütlich vereitelt wurde; doch errichtete der Bischof zu Hanhofen bei Speyer die Burg Marientraut. Aus besonderer Verehrung der heiligen Jungfrau erbaute er 1475 auf der Nordseite des Domes die Marienkapelle, worin er auch beerdigt wurde. Sein Nachfolger 66. Ludwig, Freiherr von Helmstädt (5. August 1478 bis 24. August 1504), vorher Domcapitular in Speyer, wird von Johannes Trithemius aus persönlicher Bekanntschaft als einer der frömmsten und ausgezeichnetsten Bischöfe Deutschlands geschildert. Er säumte nicht, durch Synoden und Sendbriefe an der Besserung der Geistlichen und der Gläubigen zu arbeiten. Zur Ordnung der Benedictinerklöster trat er mit der Bursfelder Congregation (s. d. Art.) in Verbindung; indessen waren seine Bemühungen nicht überall von Erfolg begleitet. Besser gelang sein Streben nach Hebung der Klosterzucht bei den Frauenorden. Wegen der unermüdlichen Sorge, auch das zeitliche Wohl seiner Untergebenen zu heben, erhielt er den Beinamen „der Gütige". Auch für den Schmuck seiner Cathedrale und andere nöthigen Bauten im Hochstift wußte er die Mittel zu gewinnen. Seine letzten Jahre wurden durch die noch glücklich vereitelte Verschwörung des „Bundschuh" sowie durch den pfalz-bayrischen Erbfolgekrieg getrübt. Kurz vor der Zerstörung der Abtei Limburg starb er jedoch. Ihm folgte der fromme, aber sehr kränkliche 67. Philipp I., Freiherr von Rosenberg

(6. September 1504 bis 8. Februar 1513), vorher Domsänger in Speyer, ein gelehrter, aber ausnehmend einfacher und sparsamer Mann. In 17 noch vorhandenen Sendbriefen bekämpfte er die Mißstände bei Geistlichen und Laien und ließ eine Diöcesan-Agende bei Peter Drach in Speyer drucken. Unter ihm wurde vom Domcapitel unter Anderem der berühmte Oelberg mitten im Kreuzgange errichtet (1509). Trübe und sorgenvoll war die Regierung 68. Georgs, Pfalzgrafen bei Rhein und Herzogs in Bayern (12. Februar 1513 bis 27. September 1529), der nicht wegen seines Verdienstes, sondern auf den vom anwesenden Kaiser unterstützten Wunsch seines Bruders, des Kurfürsten von der Pfalz, vom zögernden Domcapitel gewählt wurde. Vom Papst erhielt der noch nicht 27jährige Prälat die Erlaubniß, seine vielen anderen reichen Pfründen beizubehalten. Mit seinem Domcapitel stand er in gutem Einvernehmen, obgleich dieses ihm wegen der Kosten seines Hofhaltes ernstliche Vorstellungen machte. Sorgen brachten zunächst der Mißwachs von 1517 und eine Seuche (1518), dann die Uebergriffe der Kurpfalz, endlich die Glaubensspaltung und der Bauernkrieg. Trotz der Mahnungen und Maßregeln des Bischofs breitete sich die Irrlehre aus, und allmälig wurde Bischof Georg selbst gegen die neugläubige Richtung auch in seiner nächsten Umgebung so nachsichtig, daß ihm das Domcapitel ernste Vorhaltungen machte; nun erließ er ein Rundschreiben an die Lehnsträger des Bisthums gegen die lutherischen Prediger ohne Erfolg. Seit der Osterwoche 1525 begann es im Hochstift unter den Bauern zu gähren, und der Aufruhr verbreitete sich vom Bruhrein immer weiter. Der Bischof floh zu seinem Bruder nach Heidelberg; auch das Capitel, das den Speyerern nicht traute, ergriff Maßregeln für die Sicherheit seiner Mitglieder und der Domschätze. Bald war auch der ganze Speyergau in Aufruhr. Anfangs suchten der Bischof und der Kurfürst durch Milde die Aufrührer zu gewinnen; als dieses fehlschlug, griffen die Fürsten zu den Waffen und machten dem Aufruhr ein blutiges Ende, worauf die Speyerer gleichfalls die vom Domcapitel erzwungene „Rachtung" herausgeben und den status quo wieder anerkennen mußten. Der Bischof ließ überall Schonung und Milde walten, seine fortgesetzt zu große Nachsicht gegen die Neugläubigen in seiner Umgebung wurde durch die Entschiedenheit des Domcapitels aufgewogen. Bischof Georg wohnte, durch ein besonderes päpstliches Schreiben ermahnt, dem Reichstage zu Speyer von 1529 bei; doch starb er bald darauf an der Seuche, dem „englischen Schweiß". 69. Philipp II., Freiherr von Flersheim (1529—1552), vorher Dompropst in Speyer und unter Anderem auch Professor beider Rechte an der Universität Heidelberg und Rector magnificus daselbst, begann mit Ersparnissen in dem bischöflichen Haushalte. Die Wahlcapitulation enthielt den neuen Zusatz, daß kein Synodalbrief ohne des Domcapitels Genehmigung ausgehen dürfe. Von Karl V. wurde der Bischof zum obersten Commissar und Beisitzer in der Regierung ernannt und übte dadurch bedeutenden Einfluß auf die deutsche Politik. Er hatte von Anfang schon Alles aufgeboten, seinen Schwager Franz v. Sickingen von seinen Plänen abzubringen, und nahm sich später dessen Kinder mit Erfolg unermüdlich an. Philipp war einer der wenigen Bischöfe seiner Zeit, die sich auch den geistlichen Verrichtungen persönlich unterzogen. Von seinem kirchlichen Eifer zeugen die 51 Sendbriefe, welche auf den jährlichen Diöcesansynoden erlassen wurden. Durch sein strenges Verbot gegen das „Auslaufen" der Unterthanen zur Theilnahme an dem neugläubigen Gottesdienst (1542) wurden die Neuerungsgelüste ziemlich gedämpft. Dem Augsburger Interim trat auch Bischof Philipp bei. Auf dem Concil von Trient ließ er Kränklichkeit halber durch seinen Weihbischof sich vertreten. Einer von seinen wichtigsten Erfolgen war die Vereinigung der Propstei Weißenburg mit seinem Bisthume (1546). Dagegen erlitt das Hochstift schweren Schaden durch den räuberischen Einfall des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Culmbach, während der Bischof im Sterben lag. Nach seinem Tode wurde der Dom von den abziehenden Horden noch geplündert, verwüstet und geschändet. Der neugewählte Bischof 70. Rudolf, Freiherr von Frankenstein (3. October 1552 bis 21. Juni 1560), vorher Domcapitular zu Speyer, war ein Mann von Kenntnissen, Beredsamkeit und Ansehen. Vom Kaiser wurde er mit den wichtigsten Staatsgeschäften, z. B. Visitation des Reichskammergerichts, Vorsitz auf Kreistagen, betraut. Die 15 Sendbriefe an die Geistlichen zeugen von einem Eifer für die Kirchenzucht, den er durch ernste Maßregeln bethätigte. Gegen die Kurfürsten Ottheinrich und Friedrich III. von der Pfalz und ähnliche Förderer der „Reformation" rief er den Beistand des Königs Ferdinand an. Seine vielseitigen Bemühungen für die von Markgraf Albrecht Geplünderten begann er mit Sparsamkeit im eigenen Hofhalt. Kein anderer Bischof hat so viel Leibeigenen unentgeltlich Freiheit gewährt als Rudolf. Wegen „Hauptblödigkeit" mußte aber am 12. Juli 1559 dem Bischof ein Coadjutor gegeben werden, der dann auch sein Nachfolger wurde, nämlich 71. Marquard von Hattstein (18. Juli 1560 bis 7. December 1581). Der neue Bischof scheute keine Mühe, durch Ermahnungen, strenge Aufsicht und vielfache Bestrafung die aus allen Enden zusammengeschwemmte Geistlichkeit in Ordnung zu bringen, ohne daß es ihm recht gelingen wollte; seine 26 noch vorhandenen Synodalbriefe zeugen davon. Die meisten Klöster, welche unter fremder Landeshoheit standen, waren in Händen von Neugläubigen. Marquard ließ den vom Merseburger Bischof Michael Helding (s. d. Art.) verfaßten Katechismus verbreiten, und um einen Nachwuchs tüchtiger Geistlichen zu

sichern, errichtete das Domcapitel 1561 ein Alumnat. Viele Kämpfe hatte der Bischof mit den neugläubigen Fürsten bei Besetzung von Pfründen. Leider war er aber mehr mit der Reichspolitik als mit der Regierung seines Fürstbisthums beschäftigt, wie die Vorstellungen und Klagen des Domcapitels von 1571 bezeugen. Unter 72. Eberhard, Freiherrn von Dienheim (20. December 1581 bis 10. October 1610), erging (1. Juli 1582) eine wichtige Verordnung über die Eheschließung, wobei der Bischof namentlich die tridentinische Form einschärfte. In seinen 16 noch vorhandenen Sendbriefen vermehrte er die Anordnungen seiner Vorfahren in Bezug auf die Disciplin der Geistlichen mit neuen Bestimmungen; auch in den noch bestehenden Klöstern suchte er die Zucht zu bessern, wozu er sich in Rom die Vollmacht eines päpstlichen Legaten auswirkte. Seine Haltung gegen die benachbarten Fürsten erwarb ihm den Beinamen „der Friedliche". Weniger Bedacht nahm der Bischof dagegen auf einen guten Haushalt, indem er durch unüberlegte Ausgaben sein Hochstift an den Rand des Bankrotts brachte; andererseits half er durch zweckmäßige Bestimmungen dem Ackerbau und Gewerbsleben auf. Viel that er auch für die Rechtspflege als kaiserlicher Kammerrichter. Die Kränklichkeit des Bischofs, das Alter des Kaisers und die Gefahr einer Reichsverweserschaft des anspruchsvollen Kurfürsten Friedrich IV. von der Pfalz führten 1609 zur Wahl eines Coadjutors mit dem Rechte der Nachfolge. Der Gewählte war 73. Philipp Christoph, Freiherr von Sötern (10. October 1610 bis 7. Februar 1652), ein Zögling der Jesuiten zu Trier, ausgezeichnet durch hohe Geistesgaben, sittlichen Charakter und gründliche Kenntniß des Rechtes. Doch wurden seine guten Eigenschaften, besonders seitdem er den Kurhut von Trier gewonnen hatte, durch aufbrausendes heftiges Wesen, harten unbeugsamen Sinn, Unzufriedenheit, Willkür, Herrschsucht und Arglist verdunkelt. Mit Eifer wirkte er für die Erhaltung des katholischen Glaubens, namentlich auch in den lutherischen Reichsstädten seiner Diöcese, und für die Sittenreinheit seines Clerus. Sodann bot er alle Mittel zur Schuldentilgung auf, gab eine Brandentschädigungsordnung und ließ Lebens- und Arzneimittel öffentlich vertheilen. Im J. 1613 begann er den Neubau der alten bischöflichen Pfalz zu Speyer und 1616 den Umbau der Burg und Stadt Udenheim zu einer Festung des Hochstiftes. Nachdem die Speyerer, unter Berufung auf die Zusage der kaiserlichen Freibriefe, daß drei Meilen rings um Speyer keine Festung errichtet werden solle, vergebens dagegen protestirt hatten, zerstörte 1618 der Kurfürst von der Pfalz mit Verbündeten der „Union" durch einen Gewaltstreich das vorangeschrittene Werk wieder. Während es Mühe kostete, die Hilfsgelder für die „Liga" aufzubringen, brandschatzte und plünderte Mansfeld das Hochstift; der Bischof, dessen Streitkräfte zu schwach waren, schätzte den materiellen Schaden auf 8 Millionen Thaler. Um eine Stütze zu haben, veranlaßte er 1621 die Wahl des Herzogs Franz von Lothringen zum Coadjutor. Der Sieg Tilly's und die Schrecken des Krieges wurden vom Bischof zur Verstärkung Udenheims benutzt; er nannte die Stadt nach Vollendung der Bauten Philippsburg. Am 25. September 1623 wurde Philipp Christoph zum Erzbischof von Trier gewählt; doch gestattete der Papst auf Einwilligung des Speyerer Domcapitels, daß er auch die Mitra von Speyer beibehielt, und Philipp Christoph vernachlässigte bei aller Thätigkeit für Trier (s. d. Art.) sein bisheriges Bisthum nicht. In Philippsburg wurde ein Seminar errichtet, die vom Glauben abgefallenen Ortschaften, Stifte und Klöster konnten durch beharrlichen Eifer theilweise wieder gewonnen werden. Beim siegreichen Vordringen Gustav Adolfs stellte sich Philipp Christoph, der schon lange geheime Verbindung mit Frankreich unterhalten hatte, offen unter den französischen Schutz. Durch Vertrag vom 9. April 1632 wurden Ehrenbreitstein und Philippsburg den Franzosen übergeben; am 12. April folgte dann ein Neutralitätsvertrag mit den Schweden. In den darauf folgenden Kämpfen verlor sich Philipp Christoph immer mehr in Feindschaft gegen den Kaiser und das Reich. Dagegen ist es nach den neuesten Forschungen Joseph Baurs (Philipp v. Sötern, geistl. Kurfürst von Trier, u. seine Politik während des 30jährigen Krieges I, Speyer 1897, 321 ff.) unrichtig, daß er die Erhebung Richelieu's zum Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge für Speyer aufrichtig und im Ernste betrieben habe. Der Schutz Frankreichs und die Neutralität brachten übrigens dem Bisthum keinen Nutzen; es litt unter allen Bedrängnissen des Krieges. Das Domcapitel hielt mehrere Jahre seine Sitzungen in Köln ab. Am 6. März 1635 wurde Philipp Christoph zu Trier von Kaiserlichen gefangen genommen und im folgenden Jahre nach Wien gebracht. Von dort aus suchte er mit Unbeugsamkeit und Rücksichtslosigkeit fortzuwalten, und das Glück der französischen Waffen machte ihn noch halsstarriger. Auf Verlangen Ludwigs XIV. erfolgte am 10. April 1645 seine Freilassung und am 12. April der Abschluß einer Aussöhnung mit dem Kaiser. Die Schicksalsschläge hatten aber seinen Sinn nur vorübergehend gemildert. Am 19. Juli 1646 schloß er ein neues Schutzbündniß mit Frankreich. Der westfälische Friede war nicht nach seinem Sinn. Uebrigens trug er die Schmerzen seines letzten Krankenlagers mit Geduld und Frömmigkeit; am 7. Februar 1652 starb er unerwartet und überließ seinem Nachfolger 74. Lothar Friedrich, Freiherrn von Metternich (11. April 1652 bis 13. Juni 1675), das Hochstift Speyer im Zustande großer Zerrüttung. Vieles war im westfälischen Frieden für immer verloren, und der geschmälerte Besitz war noch mit ungeheuern Schulden belastet, das Land

verarmt und entvölkert. Mit der auf ihre Freiheiten noch eifersüchtigern Stadt Speyer, in welche der neue Bischof auf kaiserlichen Befehl von dem Markgrafen von Baden am 8. Juni 1654 gewaltsam eingeführt worden war, lag er beständig in Hader, ebenso hatte er vorzüglich mit den Anmaßungen und Gewaltthätigkeiten der Kurpfalz und mit steter Geldverlegenheit zu kämpfen. In seinen 18 noch vorhandenen Sendbriefen schärfte Lothar Friedrich alle heilsamen Vorschriften seiner Vorgänger neu ein und begünstigte besonders die Kapuziner, und auch für die weltliche Ordnung erließ er wohlthätige Verfügungen. Zum Coadjutor des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz gewählt, folgte er seinem Freunde 1673 in der Kurwürde, blieb aber mit Einwilligung des Papstes auch Bischof von Speyer und wurde bald darauf sogar noch zum Bischof von Worms gewählt. Der Kummer über die Kriegsbedrängnisse seiner Lande brach ihm das Herz. Auch 75. Johann Hugo, Freiherr von Orsbeck (16. Juli 1675 bis 6. Januar 1711), zugleich Coadjutor und seit 1676 Kurfürst von Trier, konnte, trotz reicher Kenntnisse, ungeheuchelter Frömmigkeit und dem besten Willen, vor lauter Kriegsbedrängnissen nicht viel zu Stande bringen. Im Hochstift wütheten die Franzosen und auch die deutschen Soldaten fort. Am 14. August 1684 wurden die seit 1681 „reunirten" Gebietstheile oberhalb der Queich an Frankreich überlassen; den Katholiken brachte dieses den Vortheil des Mitgebrauches der Kirchen in protestantischen Orten (s. d. Art. Ryswijker Clausel). Im Orleans'schen Erbfolgekrieg wurde das Hochstift neuerdings von den Franzosen heimgesucht und in der bekannten Weise verheert, wobei auch die Stadt Speyer sammt dem Kaiserdome 1689 in Flammen aufging, eine Zerstörung, nach welcher die Stadt etwa ein Jahrzehnt verödet lag. Der spanische Erbfolgekrieg (1701—1714) brachte neue, schwere Bedrängnisse. Trotzdem wurde durch die Bemühung des bischöflichen Statthalters zu Speyer, Heinrich Hartard von Rollingen, von der Ruine des Domes das Chor mit Transept und den zwei westlichen Gewölbejochen des Schiffes wieder hergestellt und die bischöfliche Pfalz wieder hergerichtet. Rollingen suchte auch sonst die Schäden in den Pfarreien zu heilen und schloß mit Kurpfalz einen Vergleich über 62 seither strittige Punkte ab. Der Bischof selbst kam selten nach Speyer. Sein Leben war das eines frommen Priesters, milden Oberhirten und gerechten Fürsten. Sein Testament enthielt reiche Vermächtnisse zu guten Zwecken. Nach seinem Tode wurde 76. Heinrich Hartard, Freiherr von Rollingen (26. Februar 1711 bis 30. November 1719), der bisherige Statthalter, einstimmig gewählt. Er galt für einen der gelehrtesten, erfahrensten und geschicktesten Staatsmänner seiner Zeit auch bei dem Kaiser, dem Papste und den Reichsfürsten, die wetteiferten, Rollingen in ihre Dienste zu ziehen und ihn mit Geschäften zu beauftragen. Als Bischof übte er Einfachheit und Leutseligkeit, der niederste Bauer hatte freien Zutritt. An Ermahnungen und Vorschriften zur Ausrottung von Mißbräuchen ließ er es nicht fehlen. Am 18. April 1719 hielt er zum ersten Male nach dem Brande wieder eine Diöcesansynode; vorher schon hatte er eine allgemeine Pfarreivisitation angeordnet. Seine ganze Regierung war ein von ihm beharrlich geführter Kampf wegen kirchlicher und fürstlicher Rechte, besonders auch mit der Stadt Speyer. Die Jahre 1713 und 1714 waren bis zum Frieden von Baden Zeiten schwerer Kriegsbedrängnisse von Seiten der Franzosen unter Villars. Da Heinrich Hartard wegen seines Alters und seiner Gesundheit einen Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge wünschte, so wurde am 27. Mai 1716 zu diesem Amte gewählt 77. Damian Hugo Philipp, Graf von Schönborn (30. November 1719 bis 19. August 1743), dessen drei Brüder Fürstbischof von Würzburg bezw. Bamberg und Kurfürst von Trier wurden. Zuerst Zögling des Collegium Germanicum in Rom, wandte sich Damian Hugo Philipp dem Waffendienste zu, wurde 1699 Deutschordensritter und stieg dann in weltlichen und kirchlichen Würden höher und höher, bis er am 30. Juni 1713 auf Bitte des Kaisers und des Königs von Polen von Clemens XI. zum Cardinal ernannt wurde; außer Speyer erhielt er auch das Bisthum Konstanz (1740). Er verband mit einer unermüdlichen Thätigkeit eine heiligmäßige Demuth und Frömmigkeit, wovon seine vielen Erlasse und ascetischen Schriften Zeugniß geben. Die schwere Aufgabe, das Hochstift aus seinem Verfall zu erheben, löste er so gut, daß er der Neubegründer seines Bisthums genannt werden kann. Erst 1720 zum Priester und 1721 zum Bischofe geweiht, vollzog er später die verschiedenen bischöflichen Weihehandlungen sehr oft selber. Seine Kirchenordnung an die Seelsorgsgeistlichkeit war voll oberhirtlicher Sorgfalt. Auch erließ er eine strenge Schulordnung mit Strafandrohung für die säumigen Eltern und Aufsichtsbestimmungen für die Lehrer. Von seiner Sorgfalt für die weltliche Verwaltung zeugen besonders zwei Amtsanweisungen, die er während seiner Abwesenheit bei der Papstwahl nach dem Tode Clemens' XI. und Benedicts XIII. erließ. Auch durch Tilgung der zahlreichen Schulden, durch viele Bauten und Gründung von Wohlthätigkeits- und Erziehungsanstalten machte sich Damian Hugo verdient. So baute er das berühmte Schloß in Bruchsal (seit 1722), das Clericalseminar, das Landesspital daselbst und die ganze dortige „Damiansstadt". Vielfache Bedrängniß erlitt das Hochstift in dem polnischen Erbfolgekriege, während dessen der Bischof flüchten mußte. Viele Unannehmlichkeit brachte ihm auch der langwierige Streit mit dem Domcapitel und den anderen Stiften über ihre Gerechtsame, der erst mit seinem Tode endete. Die Wahl des

neuen Bischofs dauerte vier Tage, bis endlich 78. Franz Christoph, Freiherr von Hutten (14. November 1743 bis 20. April 1770), aus derselben als gewählt hervorging. Er war in Rom Schüler Prosper Lambertini's, des nachmaligen Papstes Benedict XIV., gewesen und erhielt von ihm bei der Bestätigung den Auftrag zur Wiederherstellung des Domes. Infolge des österreichischen Erbfolgekrieges erlitt das Hochstift wieder mancherlei Bedrängniß. In seinen Erlassen und Verordnungen gab der Bischof großen Eifer für christliche Zucht und Sitte kund; besondere Sorgfalt widmete er der Ausbildung seines Clerus. Von seinen weltlichen Erlassen sind noch 423 vorhanden; sie gehen in die kleinsten Angelegenheiten ein, um Wohlstand und Sittlichkeit zu heben. Auch gemeinnützige Veranstaltungen, wie eine Saline, eine Tabak-, Spinn- und Spitzenfabrik in Bruchsal und das Bad in Langenbrücken, unternahm er. Wie seinen Vorgängern blieben ihm aber unangenehme Kämpfe, besonders mit dem Domcapitel und den meisten anderen Stiften, sowie Streithändel mit verschiedenen Nachbarn nicht erspart. Berechtigt scheint der Vorwurf, daß er neben einer kostspieligen Hofhaltung sehr viel Geld verbaut, aber für die Herstellung der Cathedrale sehr wenig gethan habe. Hierfür war Georg von Schönborn, Kurfürst von Trier, als Landdecan zu Speyer mehr besorgt, indem mit seiner Unterstützung (48000 Gulden) durch Baumeister Stahl der östliche, vom Brand gerettete Theil in den Jahren 1754—1760 gründlich ausgebessert und die baufälligen Westthürme nebst der Vorhalle bis zur Orgelempore abgetragen wurden. Die letzte Handlung des Bischofs Franz Christoph, der 1761 auch Cardinal geworden war, bildete die Weihe der vier neuen Domglocken (29. März 1770). Am 26. Mai wählte das Domcapitel einstimmig durch Acclamation den Dombechanten 79. August Philipp Karl, Grafen von Limburg-Styrum (29. Mai 1770 bis 26. Februar 1797), einen Neffen des verstorbenen Bischofs. Seine einstimmige Wahl zum Bischof war um so auffallender, als die Mehrheit des Domcapitels wegen Eigenmächtigkeiten mit ihm unzufrieden, ja erbittert gegen ihn war, eine Klage gegen ihn eingeleitet und ihn als Dombecan suspendirt hatte. August Philipp war ein geistvoller und kenntnißreicher Mann und besaß neben einem festen, oft eigensinnigen Willen ein gutmüthiges Herz, das jedoch zuweilen, von Jähzorn übermannt, zu einer an Roheit grenzenden Leidenschaft fortgerissen wurde. Für strenge Erziehung der Jugend und bessere Heranbildung der Geistlichkeit war er unablässig besorgt; er wollte Alles im Bisthum selbst überwachen und leiten, von den Domcapitularen bis zu den Theologiestudenten und Lehrern der Dorfschulen, was ihn begreiflicherweise in viele unangenehme Händel und Klagen verwickelte. Die Einkünfte des Hochstiftes wußte er wie kein Anderer zu steigern und ausschließlich für kirchliche Zwecke zu verwenden. So war er einer der thätigsten, aber minder geschätzten und geliebten Bischöfe des Hochstiftes. Bis zum Jahre 1786 erschienen von ihm 171 Rundschreiben (ohne die außerordentlichen Hirtenbriefe), welche eine Pastoraltheologie für jeden Geistlichen bilden. Besonders ließ der Bischof sich angelegen sein, den Dom in seiner ursprünglichen Größe wiederherzustellen. Am 9. März 1772 begannen nach dem Plane Fr. Ignaz Michaels von Neumann die Arbeiten unter der persönlichen Oberleitung des Bischofs, und 1773—1775 wurde der Bau so rasch gefördert, daß die Quermauer, die den alten östlichen Theil noch abgesperrt hatte, beseitigt werden konnte. Im J. 1776, während der Bischof an einer schweren Krankheit litt, und 1777 wurde die nun wieder beseitigte, im Zopfstil entworfene Vorhalle ausgeführt und im J. 1778 der ganze Bau vollendet. Durch eine Verordnung vom 7. October 1784 regelte und erhöhte der Bischof die Gehälter der Schullehrer; die Anstellung geschah nach einer Concursprüfung. Auch sorgte er für Erweiterung des Waisenhauses in Bruchsal und für nützliche Beschäftigung der Sträflinge; ebenso erweiterte er das Landeshospital. So war er mehr als Andere bemüht, wohlthätige Anstalten zu gründen. Dagegen gerieth er mit seinem Domcapitel seit 1773 wegen beiderseitiger Gerechtsame nochmals in einen erbitterten Streit, der zwar durch Urtheile des Reichshofrathes erledigt wurde, aber das gute Einvernehmen bis zum Ende störte. Besonders ehrenvoll ist die Haltung, die der Bischof gegenüber dem Emser Congreß (s. d. Art.) und den damit zusammenhängenden Nuntiaturstreitigkeiten annahm. Die 25 Emser Artikel wurden vom Bischof auf das Freimüthigste gerügt, was ihm alsbald die gehässigsten öffentlichen Angriffe zuzog, wogegen ihm jedoch die Anerkennung aller kirchlich Gesinnten und besonders des Papstes zu theil ward. Zeitgemäßen Milderungen war der Bischof übrigens nicht abgeneigt; so beschränkte er das Abstinenzgebot und beseitigte überflüssige Nebenandachten, führte aber zweckmäßige Bruderschaften ein und ordnete 1783 ein neues Gesangbuch an. Große Sorgen brachte der Ausbruch der französischen Revolution. Mit Unerschrockenheit protestirte der Bischof fortgesetzt gegen den Umsturz und die Beraubung, welche von Frankreich inscenirt wurde. Beim Ausbruch des Krieges rettete das Domcapitel den Schatz und das Archiv nach Mainz und Bonn; der Bischof flüchtete sich am 1. October 1792 nach Würzburg und von da über Augsburg nach Freising. Im J. 1793 konnte er nach Bruchsal zurückkehren. Nachdem aber in der Nacht vom 28. zum 29. December 1794 das Domcapitel vor den abermals siegreich vordringenden Franzosen über den Rhein nach Bruchsal geflohen war, um nicht mehr zurückzukehren, verließ der Bischof am 21. September 1795 zum zweiten Male seine Diöcese und ging erst nach Freising, dann im August 1796



ren äußeren Amtshandlungen richtete der
ch streng nach den Winken der Staats-
, und seine große Schwäche gegen bureau-
Eingriffe wirkte auch nachtheilig auf die
keit. Dagegen lag ihm die Heranbil-
ung der Geistlichkeit wahrhaft am Herzen; frei-
hmte er die Errichtung eines vollständigen
Seminars mit theologischer Facultät zu Speyer
zu durchsetzen, sondern erreichte nur die Errich-
ung eines einjährigen praktischen Seminarcurses,
dessen Eröffnung er aber nicht mehr erlebte. Einen
wundern Eifer bethätigte der Bischof in der
Wiederinstandsetzung des Domes, welchen er am
27. Mai 1822 durch ein Pontificalamt dem
Gottesdienste zurückgab. Sein Nachfolger wurde
22. Johannes Martin Manl (22. Juli 1826 bis
23. März 1835), Domcapitular in München,
ein wissenschaftlich gebildeter Mann von feinen
Manieren, großem Fleiß, gutem Willen, aber
ohne Personal- und Sachkenntniß in Bezug auf
die Diöcese. Sein Charakter war entschieden
strenggläubig, Neuerungen abgeneigt, aber doch
zu nachgiebig gegen zu weit gehende weltliche
Verordnungen. Selbst fügsam nach oben, ver-
langte er stumme Fügsamkeit von seinen Unter-
gebenen; der pfälzische Volkscharakter mit seiner
Neigung zur Freiheit und zur Kritik erfüllte ihn
mit Unzufriedenheit und Mißtrauen. Dabei darf
nicht geläugnet werden, daß er sich namhafte Ver-
dienste um sein Bisthum erwarb. Aber die poli-
tische Aufregung, welche in dem Hambacher Schloß-
feste (1832) ihren höchsten Ausdruck fand, An-
griffe der Presse auf den Bischof infolge der con-
fessionell gemischten Verhältnisse, auch Zerwürfnisse
mit der eigenen Geistlichkeit verleideten ihm seinen
Aufenthalt in der Pfalz derartig, daß er seine
Versetzung auf den erledigten Stuhl von Eichstätt
erwirkte (am 23. März 1835). Am selben Tage
wurde der Professor der Philologie und Ober-
bibliothekar zu Würzburg 83. Peter Richarz ohne
sein Vorwissen zum Bischof von Speyer er-
nannt (23. März 1835 bis 20. September 1836);
er erwarb sich große Verdienste durch den Ernst
und die Umsicht seiner Visitationen, die Ent-
schiedenheit seines Auftretens für die Sonntags-
feier, die Erhöhung des von seinem Vorgänger
herabgesetzten Ansehens seines Domcapitels und
die Aufbesserung der Gehälter desselben und seiner
Seelsorgsgeistlichkeit. Viel Arbeit und Verdrieß-
lichkeit schuf ihm das in einigen Punkten kirchlich
laxe Normativ über die Eingehung gemischter
Ehen und die Erziehung der Kinder in denselben.
Eine von 33 Pfarrern hiergegen überreichte Vor-
stellung suchte der Bischof als Anmaßung und
Widersetzlichkeit in seiner etwas schroffen Ar
niederzuschlagen, jedoch nur mit dem Erfolge, daß
hierdurch Mißtrauen und Widerwille gegen ihn
entstand. Am 20. September 1836 wurde Bi
schof Richarz, ohne darum nachgesucht zu haben
zum Bischof von Augsburg und gleichzeitig de
am 25. Mai erst beförderte Domdecan 84. Jo

hannes Geissel zum Bischof von Speyer ernannt (20. September 1836 bis zum 24. September 1841). Ein ausgezeichnetes Verdienst erwarb sich dieser durch Gründung des Knabenseminars zu Speyer und den erfolgreichen Antrag auf confessionelle Trennung der Lehrerbildungsanstalten, worauf ein katholisches Schullehrerseminar in Speyer errichtet wurde. Ebenso machte er die kirchlichen Anschauungen bei der Kindererziehung in gemischten Ehen und bei Anlegung gemeinschaftlicher Friedhöfe geltend und erwirkte die Abhaltung der Frohnleichnamsprocession außerhalb des Domes. Nachdem Johannes von Geissel 1841 als Coadjutor nach Köln gekommen war (s. d. Art. Geissel), wurde der Dombecan 85. Nicolaus Weis (27. Februar 1842 bis 13. December 1869) in Speyer sein Nachfolger; über ihn ist der betreffende Artikel zu vergleichen. Auf 86. Konrad Reither (1870—1871), der sofort nach seiner Weihe von einer schweren Krankheit ergriffen wurde und starb, ohne eigentliche Pontificalhandlungen vollzogen zu haben, folgte 87. Daniel Bonifatius von Haneberg (1872 bis 31. Mai 1876; s. d. Art.) und endlich 88. der gegenwärtige Bischof Joseph Georg von Ehrler (ernannt am 9. Juni 1878). Ad multos annos!

Statistisches. Das heutige Bisthum Speyer umfaßt, wie oben gesagt, den bayrischen Regierungsbezirk Pfalz mit 343 282 Katholiken. Es ist in 12 Decanate eingetheilt (Bergzabern mit 18, Frankenthal mit 16, Germersheim mit 23, Homburg mit 18, Kaiserslautern mit 13, Kirchheimbolanden mit 14, Kusel mit 5, Landau mit 28, Neustadt mit 20, Pirmasens mit 22, Ludwigshafen-Speyer mit 19, dazu die Dompfarrei in Speyer selbst, Zweibrücken mit 28 Pfarreien). Die Gesammtzahl der Pfarreien ist 225; außerdem gibt es 1 Expositur und 81 ständige Kaplaneien; doch ist die Errichtung einiger neuen Pfarreien und Kaplaneien zum Theil in bestimmter Aussicht. Der Clerus zählt 356 Priester, darunter 5 Ordenspriester im Minoritenkloster zu Oggersheim. Das Domcapitel besteht aus dem Propst, dem Decan, 8 Domcapitularen und 6 Domvicaren. Von weiblichen Orden gibt es im Bisthum Schwestern vom dritten Orden des hl. Dominicus von der Buße mit Clausur zu Speyer; das Institut der armen Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Dominicus von der Buße ohne Clausur zu Blieskastel, Dudenhofen, Enkheim, Geinsheim, Hagenbach, Hambach, Herxheim, Hettenleidelheim, Jockgrim, Landstuhl, Maikammer, Offenbach, Rodalben, Roxheim, Rülzheim, St. Ingbert, St. Martin, Steinfeld, Wintweiler, Speyer; eine Filiale der Schwestern vom armen Kinde Jesu im katholischen Waisenhaus zu Landstuhl; eine Filiale der Englischen Fräulein zu Landau; Filialen der armen Franciscanerinnen von Mallersdorf in 26 Pfarreien; Filialen der Töchter des allerheiligsten Heilandes aus Oberbronn in 18 Pfarreien. Bruderschaften bestehen 20 und kirchliche Vereine 8. Außerdem gibt es an vielen Orten katholische gesellige Vereine, Männer- und Arbeitervereine. (Vgl. J. Geissel, Der Kaiserdom zu Speyer, Mainz 1828, 3 Bde. [dasselbe Werk in vermehrter Auflage bei K. Th. Dumont, Schriften und Reden von Johannes Cardinal von Geissel IV, Köln 1876]; Remling, Urkundliche Geschichte der ehemaligen Abteien und Klöster im jetzigen Rheinbayern, Neustadt 1836, 2 Bde.; Derſ., Das Reformationswerk in der Pfalz, Mannheim 1846; Derſ., Gesch. der Bischöfe zu Speyer, Mainz 1852—1854, 2 Bde., dazu Urkundenbuch, ebd. 1852—1853, 2 Bde.; Derſ., Der Speyerer Dom, zunächst über dessen Bau, Begabung und Weihe unter den Saliern, Mainz 1861; Derſ., Die Rheinpfalz in der Revolution 1792—1798, Speyer 1865, 2 Bde.; Derſ., Neuere Gesch. der Bischöfe zu Speyer, Speyer 1867; Derſ., Nicolaus von Weis, ebd. 1871, 2 Bde.; Derſ., Cardinal von Geissel, ebd. 1873; W. Molitor, Die Immunität des Domes zu Speyer, Mainz 1859; P. Schegg, Erinnerungen an Dr. Daniel Bonifaz von Haneberg, München 1878; Meyer-Schwartau, Der Dom zu Speyer und verwandte Bauten, Berlin 1893; Otto Pfülf S. J., Cardinal von Geissel, Freiburg 1895 bis 1896, 2 Bde.; Jos. Zimmern, Der Kaiserdom zu Speyer, in „Die Baudenkmale in der Pfalz" IV, Ludwigshafen 1897.) [Jos. Zimmern.]

Spiel bezeichnet ursprünglich ein unterhaltendes Treiben oder eine Beschäftigung zu Scherz und Lust und zum Zeitvertreib, wird aber dann weiterhin, namentlich auch in Zusammensetzungen der Art angewendet, daß diese Grundbedeutung nur noch in beschränktem Maße zur Geltung kommt (vgl. Heyne, Deutsches Wörterbuch III, Leipzig 1895, 685). Seiner Natur nach gehört das Spiel zur Klasse der Vergnügungen, und zwar zu denjenigen, welche nicht bloß receptiver Art sind (wie beispielsweise das Anhören von Musik), sondern eine Thätigkeit von Seiten des sich Vergnügenden voraussetzen. Darin liegt das Gemeinsame zwischen Spiel und Arbeit, daß beide Thätigkeit oder Beschäftigung sind; sie unterscheiden sich hauptsächlich dadurch, daß die Arbeit im Wesentlichen ihr Ziel außer sich hat, während der Zweck des Spieles zunächst eben in der Unterhaltung und dem Zeitvertreib liegt, welche es dem Spielenden gewährt. Freilich erfordert auch das Spiel manchmal ebenso große oder noch größere Anstrengung körperlicher oder geistiger Art, wie manche Arbeiten; der Unterschied zwischen beiden ist dann nur subjectiver Art, und es ist leicht möglich, daß dieselbe Thätigkeit von dem Einen als Arbeit, von dem Andern als Spiel betrachtet und betrieben wird. Was vorhin über den Zweck des Spieles und des Spielens gesagt wurde, schließt nicht aus, daß damit zugleich, aber doch nur nebenbei, noch ein anderer Zweck erstrebt wird, z. B. die Ausbildung der körperlichen Gewandtheit.

Dieser Nebenzweck darf aber nie der Art in den Vordergrund treten, daß das eigentliche Spielvergnügen darüber zu Grunde geht, sonst wird beispielsweise das Kinderspiel zur bloßen Uebung oder Dressur (wie es vielfach bei dem Fröbel'schen Kindergarten [s. d. Art.] zutrifft); ebenso wenig darf das Spiel durch übermäßige Anstrengung in Sport ausarten, oder umgekehrt die ernste Arbeit zum bloßen Spiele gemacht werden. — Auf die verschiedenen Modificationen, welche der Begriff des Spieles in den Anwendungen erleidet, und ebenso auf die verschiedenen Classificationen der Spiele näher einzugehen, ist hier, wo es sich um die Würdigung desselben vom Standpunkte der Moral handelt, nicht nöthig. Für die Moral kommt jedes Spiel zunächst im Allgemeinen in seinem (wenigstens ideellen) Gegensatz zur Arbeit in Betracht, und es lassen sich dießbezüglich folgende Grundsätze aufstellen. — 1. Spielen ist am rechten Orte und zur rechten Zeit eine an sich erlaubte, und wenn sie in der rechten Absicht geschieht, sittlich gute Handlung; denn es dient dazu, den Menschen durch Unterbrechung seiner pflichtmäßigen Beschäftigung zu neuer Arbeit zu kräftigen. Sündhaft wird es aber per excessum, wenn der Mensch über dem Spiele seine Pflichten vernachlässigt, oder überhaupt sein Sinnen und Trachten zu sehr auf das Spiel und das in ihm liegende Vergnügen richtet. Eine Sünde in Bezug auf das Spiel per defectum kann man es andererseits nennen nicht sowohl, wenn jemand an keinem Spiele sich betheiligt (denn die pflichtmäßige Erholung kann in anderer Weise geschehen; vgl. indessen S. Thom. Aquin. S. Th. 2, 2, q. 168, a. 4), als vielmehr, wenn er die Freude des Spielens bei Anderen absichtlich stört (Spielverderber), z. B. durch eigensinniges Nichtbekümmern um die Spielregeln (über betrügerische Verletzung derselben s. u. n. 3). — 2. Damit das Spiel erlaubt sei, darf es in sich, d. h. in seinem Wesen und seiner Ausführung, wie auch nach den Umständen nichts Böses enthalten. Demnach sind verwerflich alle Spiele, welche direct die guten Sitten und den Anstand verletzen, oder allgemein eine nächste Gelegenheit zur schweren Sünde in sich schließen (z. B. manche Arten von sogen. Pfänderspielen); ferner Spiele, welche eine wesentliche Gefahr für Leben oder Gesundheit mit sich bringen (z. B. Thierkampfspiele [s. d. Art. Selbstmord, ob. 77], Turniere [s. d. Art.] mit Lebensgefahr); sodann für den Einzelnen alle diejenigen Spiele, welche ihm speciell zum leiblichen oder geistigen Ruin gereichen (z. B. ihn zur Verschwendung des nöthigen Geldes, zu Fluchen beim Verlieren u. s. w. führen); endlich Spiele, welche dem Einzelnen mit Rücksicht auf seinen Stand untersagt sind (z. B. Glücksspiele für die Geistlichen; vgl. d. Art. Standespflichten der Geistlichen). — 3. Im Vorstehenden ist zunächst abgesehen von dem Gewinn oder Preis, der in den meisten Spielen dem Gewinnenden zufällt. Daß das Aussetzen eines solchen Preises an sich nicht unerlaubt ist, bedarf keines Beweises; die Aussicht, ihn zu gewinnen, macht bei vielen Spielen sogar einen Haupttheil des Spielvergnügens aus. Allein mit dem Festsetzen eines Gewinnes kommt zu dem einfachen Spiel ein neues, bei der Beurtheilung wohl in Betracht zu ziehendes Moment hinzu: es entsteht ein Spielvertrag. Ein solcher läßt sich definiren als ein Uebereinkommen zwischen zwei Personen oder Parteien, wornach eine bestimmte Sache demjenigen als Gewinn (Preis) zufallen soll, der in einem nach feststehender Regel verlaufenden Spiele obsiegt. Der Ausgang des Spieles kann dabei entweder rein vom „Zufall" oder (vorherrschend) von der Geschicklichkeit und Klugheit oder endlich von beiden zugleich abhängen; darnach unterscheidet man Glücksspiele, Kunstspiele und gemischte Spiele (z. B. das Lotto, das Schachspiel, viele Kartenspiele). Daß alle drei Arten in sich nicht nothwendig unerlaubt sein müssen, ist ebenso sicher, wie daß positive Gesetze dieselben unter Umständen beschränken bezw. verbieten und für ungültig erklären können. Namentlich das Glücks- bezw. Hazardspiel erscheint als sittlich sehr bedenklich und der größten Einschränkung bedürftig wegen der Ausartung, die gewöhnlich in seinem Gefolge ist; unbeschränktes Dulden desselben würde den sittlichen und wirthschaftlichen Untergang der betroffenen Volkskreise herbeiführen. Deßhalb schritt schon die classisch-römische Gesetzgebung verbietend ein, wo es sich um Geldspiel handelte. Das justinianeische Recht versagte ausdrücklich das Klagerecht auf den Spielgewinn und gab ein Rückforderungsrecht auf einen bezahlten Spielverlust; nur fünf Kampfspiele waren ausgenommen, wofern der Gewinn einen Solidus nicht überstieg. An dieser Strenge hielt freilich das spätere Recht nicht fest; durch die Glossatoren kam der oben angeführte Unterschied zwischen Kunst- und Glücksspiel auf und damit, infolge der bestehenden Gewohnheit des Spielens um Geld, die Ansicht, daß nur das reine Glücksspiel verboten sei. Für die canonistische Lehre wurde sodann namentlich der hl. Thomas maßgebend, der (S. Th. 2, 2, q. 168, a. 2 sqq.) dem Spiele eine sittliche Berechtigung zuerkannte; an ihn anknüpfend, erörterten die Canonisten weitläufig die Frage nach der Pflicht, den Spielverlust zu bezahlen, bezw. nach dem Rechte, den Gewinn zu fordern und zu behalten. Die Humanisten des 16. und 17. Jahrhunderts suchten zwar im Anschluß an die Alten die gewohnheitsrechtliche Erlaubtheit des Spieles wieder zu bestreiten; indessen kam doch, namentlich seit Samuel Stryk (gest. 1710), die gemeinrechtliche Doctrin zu dem Resultate, das Spiel an sich für erlaubt anzusehen, dagegen kein Klagerecht auf den Spielgewinn und kein Rückforderungsrecht auf den entrichteten Spielverlust anzuerkennen. (Vgl. für das Vorstehende die näheren Ausführungen bei Endemann, Beiträge zur Geschichte der Lotterie u. s. w. [Dissert.],

Bonn 1882, 2—33.) Auf denselben Standpunkt stellt sich das preußische Allgemeine Landrecht (I, 11. § 577 f.), desgleichen der Code civil art. 1965), der jedoch bei Spielen, welche die körperliche Geschicklichkeit fördern, ein gesetzliches Recht auf den Gewinn verleiht, wenn dieser nicht übermäßig hoch ist. Das österreichische Bürgerliche Gesetzbuch (§ 1272) läßt ein Fordern des Gewinnes zu, wenn derselbe hinterlegt ist. Das neue Bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Reiches bestimmt (§ 762), daß durch Spiel und Wette eine Verbindlichkeit nicht begründet wird, daß aber das Gespielte nicht zurückgefordert werden kann, und es stellt (§ 764) ausdrücklich das sogen. Differenzspiel, welches thatsächlich ein reines Glücksspiel ist, den Spielen bezüglich der Klagelosigkeit gleich. Neben den Bestimmungen über die Verbindlichkeit zur Leistung des versprochenen Gewinnes steht die Frage nach der Erlaubtheit des Spieles an sich. Im modernen Recht als eine besondere da. In dieser Hinsicht erklärt z. B. das Oesterreichische Strafgesetzbuch (§ 522) alle Hazardspiele und alle namentlich verbotenen Spiele für strafbar (Strafe von 10—900 Gulden); das Strafgesetzbuch des deutschen Reiches bedroht (§ 284 f.) das gewerbsmäßige Glücksspiel wie das Befördern desselben seitens des Inhabers eines öffentlichen Versammlungslocales mit Gefängniß und Geldstrafe. Eine Sonderstellung pflegen die vom Staate veranstalteten oder doch genehmigten sog. Lotterien (bezw. Ausspielungen) einzunehmen, obschon dieselben wesentlich reine Glücksspiele sind. Die Lotterie besteht nämlich darin, daß durch den Zufall (Verloosung) entschieden wird, wer von einer bestimmten Anzahl Personen, die sich durch eine festgesetzte Geldsumme das Mitspielrecht (ein Loos) gekauft haben, einen Gewinn erhält. Solche Ausloosungen kamen zuerst in Italien vor, zunächst von Privaten zu ihrem Vortheile veranstaltet, dann unter Aufsicht oder in Händen des Staates, der darin ein Mittel zur Besserung seiner Finanzen suchte. Frühzeitig wurden auch schon Lotterien veranstaltet, um einen Ueberschuß für einen wohlthätigen Zweck zu erzielen, so schon 1549 in Amsterdam zur Erbauung eines Kirchthurmes. Eine besondere Art der Lotterie ist die Klassenlotterie, welche auf deutschem Boden zuerst 1610 in Hamburg vorkommt; sie besteht darin, daß die Gewinne auf mehrere aufeinanderfolgende Verloosungen (Klassen) vertheilt werden, wobei die letzte die größten Gewinne aufweist. Nach dem gemeinen Recht ist der Lotterievertrag ein erlaubter; die moderne Gesetzgebung macht aber das Veranstalten von Privatlotterien mehr oder weniger von staatlicher Genehmigung abhängig. Im deutschen Reiche ist (Strafgesetzbuch § 286) die Veranstaltung einer öffentlichen Lotterie (wie auch das Ausspielen beweglicher oder unbeweglicher Sachen) ohne diese Erlaubniß mit Gefängniß- oder Geldstrafe bedroht; andererseits wird aber auch dem genehmigten Lotterievertrag im Gegensatz zu den anderen Spielen (s. ob.) rechtliche Verbindlichkeit zugesprochen (Bürgerliches Gesetzbuch § 763). Als causa honestans für die Staatslotterie wird angeführt, daß durch dieselbe das thatsächlich vorhandene Spielbedürfniß des Volkes in die rechte Bahn gelenkt werde; indessen sind es doch mehr Erwägungen finanzieller Art, welche die Abschaffung dieser Lotterien (wie sogar des verderblichen Lottospieles in Oesterreich) bisher verhindert haben. — Vom Standpunkte der Moral aus lassen sich, mit Rücksicht darauf, daß das frühere kirchliche Verbot der Glücksspiele für Laien nicht mehr in Geltung ist, über die Erlaubtheit und Gültigkeit der Spielverträge folgende Regeln aufstellen: a. Spiele, welche das Staatsgesetz allgemein für unerlaubt erklärt, zu veranstalten oder mitzuspielen, ist moralisch unerlaubt und sündhaft; ist aber in erster Linie die Einholung der Genehmigung von Seiten des Staates vorgeschrieben (womit gewöhnlich Entrichtung einer Stempeltaxe verbunden ist), so kann das Verbot im Allgemeinen als Pönalgesetz (s. d. Art.) angesehen werden. So darf beispielsweise das Veranstalten einer nicht genehmigten öffentlichen Ausspielung nicht ohne Weiteres für sündhaft erklärt werden, und ebenso wenig in Preußen das Spielen in nichtpreußischen Lotterien (abgesehen davon, daß im letztern Falle sogar die juristische Gültigkeit des staatlichen Verbotes an sich sehr zweifelhaft ist). — b. Erklärt das staatliche Gesetz ein Spiel für ungültig, so besteht keine Pflicht, den Spielverlust zu bezahlen, und kein Recht, den Gewinn zu fordern oder zu behalten. Ist das Spiel aber nur wegen des staatlichen Verbotes ein unerlaubtes und sündhaftes, so kann nach dem natürlichen Rechte der Gewinner den Gewinn fordern und behalten, auch wenn ihm vom Gesetz kein Klagerecht zugesprochen wird. Andererseits darf aber auch der Verlierende das Geleistete zurückfordern, wenn das Recht ihm eine solche Rückforderung gestattet, ja probabiliter selbst dann, wo ihm die gesetzliche Rückforderung versagt ist; demnach darf er auch, im erstern Falle sicher, im letztern probabiliter, die Aushändigung des Gewinns an den Gewinnenden verweigern, weil er das Gegebene sofort wieder zurückverlangen könnte. — c. Unerlaubt und ungültig sind alle Spiele, wenn bei ihnen von der einen Partei Betrug angewendet wird, namentlich wenn der Mitspielende über die Natur des Spieles, die unverhältnißmäßig größere Geschicklichkeit des Gegenparts und dergleichen absichtlich in Irrthum geführt wird, oder wenn gegen die Spielregeln und den Spielplan in bedeutenderen Stücken gefehlt wird (kleinere Kunstgriffe z. B. beim Kartenspiel sind gewohnheitsgemäß zulässig). Zur Erlaubtheit des Spiels ist auch erforderlich, daß zwischen dem drohenden Verlust und dem zu hoffenden Gewinn ein gehöriges Verhältniß besteht, daß z. B. bei der Lotterie die Zahl und Größe der Gewinne nicht unverhältnißmäßig klein ist den Einsätzen gegenüber. (Vgl. über die Spiele im Allgemeinen Fr. Anton,

Encyklopädie der Spiele, 5. Aufl., Leipzig 1890; über das Pädagogische, namentlich der Jugendspiele, Schmid, Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens IX, 2. Aufl., Leipzig 1887, 13 ff.; über das Rechtliche Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts II, 7. Aufl., Frankfurt 1891, § 419 f. und die Commentare zu den Straf- und Civilgesetzbüchern; für das Moralische Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1137 sqq. und Marc, Instit. morales I, 1165 sqq.) [Esser.]

Spiele, geistliche, s. Theater.

Spiera, Francesco, italienischer Häretiker, war um 1498 geboren und lebte als rechtskundiger Sachwalter zu Cittadella bei Padua. Er huldigte dem religiösen Indifferentismus und einer in ihren Mitteln nicht einwandfreien Bereicherungssucht. Spiera war verheiratet und hatte 11 Kinder, als er 1542 mit dem neuen Evangelium (wohl dem Calvinismus) bekannt wurde und sich zu dessen Apostel machte, ohne indeß sein Erwerbsleben dadurch beeinflussen zu lassen. Da sein Haus immer mehr der Mittelpunkt häretischer Conventikel wurde, ließ der päpstliche Legat della Casa in Venedig mit Zustimmung der Signoria ihn vorladen. Spiera unterwarf sich, leistete öffentlichen Widerruf und zahlte die ihm auferlegte Geldbuße. Bald aber verfiel er, vielleicht infolge heftiger Gemüthserregungen, in einen Zustand von Geisteskrankheit, so daß er bei sonst ungeschwächter Intelligenz von dem Gedanken völlig beherrscht wurde, er sei unabänderlich und auf ewig verdammt. Die Folge waren verschiedene Selbstmordsversuche, die von den Hausgenossen zur Noth vereitelt wurden. Uebrigens verkehrte er auch in diesem Zustande noch mit Fremden, und der Umgang mit ihm soll auf Peter Paul Vergerio (s. d. Art.), Bischof von Capo d'Istria, und dessen Apostasie von der Kirche nicht unerheblich eingewirkt haben. Nachdem Spiera 1548 zu Cittadella — man weiß nicht, auf welche Weise — gestorben war, erschien Francisci Spierae . . . historia a quattuor summis viris summa fide conscripta cum clarissimorum virorum praefationibus; eine dieser Vorreden ist von Calvin im December 1549 verfaßt (s. J. Calvini Opera . . . IX, edid. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvig. 1870, 855 sqq.). Das Schicksal Spiera's hat, wie Thelemann in Herzogs Real-Encyklopädie XIV, 2. Aufl., 799 zugibt, „in der Reformationszeit und später mehr Aufsehen gemacht, als es eigentlich verdiente". Daß er freilich vielen Protestanten als Beispiel eines wegen seiner „Glaubensverläugnung" offenkundig von Gott Gestraften erscheinen mochte, begreift sich; weniger jedoch, daß er die Rolle des Verzweifelten manchmal vor den neugierigen Zuschauern mit Vergnügen gespielt zu haben scheint. (Vgl. C. Cantù, Gli eretici d'Italia II, Torino 1866, 124; C. L. Roth, Franz Spiera's Lebensende, Nürnberg 1829; Karl Roenneke, Francesco Spiera. Eine Geschichte aus der Zeit der Reformation in Italien, Hamburg 1874.) [O. Pfülf S. J.]

Spina, Bartholomäus, O. Pr., namhafter scholastischer Theologe, stammte aus Pisa und trat daselbst um das Jahr 1494 in den Dominicanerorden. Nachdem er lange Zeit an Ordensschulen gelehrt hatte, wurde ihm 1536 vom venetianischen Senate ein Lehrstuhl der Theologie zu Padua übertragen; sechs Jahre später (im Juli 1542) ernannte ihn Paul III. zum Magister sacri Palatii. Spina starb 1546 im Alter von etwa 70 Jahren. Von seinen Schriften sind besonders von historischem Interesse die Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium Mantuanum cognominatum Perrettum und Flagellum in tres libros apologiae Perretti de immortalitate animae, beide s. l. 1518; ferner Tractatus de strigibus et lamiis, Venet. 1523, und Apologiae tres adversus Joann. Francisc. Ponzinibium jurisperitum de lamiis, Venet. 1525 (zusammen mit De strigibus zu Rom 1576). Seit 1518 bekämpfte er in mehreren Streitschriften seinen berühmten Ordensgenossen, den Cardinal Cajetan (s. d. Art.), wegen einiger zum Theil irrigen Ansichten sehr heftig; noch schroffer trat er gegen einen andern Dominicaner, den Ambrosius Catharinus (s. d. Art.), auf, indem er diesen, der ihm übrigens an Leidenschaftlichkeit nichts nachgab, zu Anfang des Jahres 1546 bei Paul III. als Häretiker denuncirte, freilich erfolglos. Bezeichnend für Spina's Uebereifer ist auch, daß er noch kurz vor seinem Tode, als das Trienter Concil über die Erbsünde verhandelte, die im J. 1437 verfaßte Schrift des Johannes de Torquemada (s. d. Art.) gegen die unbefleckte Empfängniß Mariä für den Druck vorbereitete; sein Schüler Albert Duimius vollendete die Arbeit und publicirte den Tractat zu Rom 1547. (Vgl. Petrus de Alva et Astorga, Monumenta Dominicana [pro immac. Virg. concept.], Lovanii 1666, 4 sqq.; Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 126 sqq.) [Zeck.]

Spinola, Christoph Rojas von, O. S. Fr., Bischof von Wiener-Neustadt, besonders bekannt wegen seiner Thätigkeit für die kirchliche Reunion, war 1626 in Geldern, unfern Roermond, geboren, wo sein Vater als spanischer Officier stand. Nachdem er seine Ausbildung in Köln erhalten, trat er als junger Mann in den Orden der Franciscaner von der strengern Observanz und widmete sich dem Lehrfache. An der Kölner Hochschule trug er Philosophie und scholastische Theologie vor, erregte aber bald die Aufmerksamkeit weiterer Kreise und stieg in seinem Orden zu höheren Aemtern empor. Seit dem Jahre 1661 zog ihn der römische Kaiser Leopold I. zu sich heran und verwendete ihn im diplomatischen Dienste, namentlich um die Hilfe der Reichsfürsten gegen die Türkengefahr zu erlangen. Damals reifte in Spinola der Entschluß, seine Kräfte der kirchlichen Reunion zu widmen,

weil er in seinem amtlichen Verkehre mit nichtkatholischen Fürsten aus deren Aeußerungen zu erkennen glaubte, wie sehr auch diese den Riß in der Christenheit bedauerten. Die Hoffnung, zur Wiederherstellung der Einheit beitragen zu können, veranlaßte Spinola, Beziehungen mit hervorragenden Katholiken und Protestanten anzuknüpfen, so mit Andreas Kuhnaeus, dem Senior der lutherischen Geistlichen von Danzig, und anderen Theologen einerseits und mit dem Kurfürsten Johann Philipp von Mainz, welcher mit den Gebrüdern Walenberg, mit Bartholomäus Holzhauser (s. d. Artt.) und Anderen gleiche Bestrebungen verfolgte, andererseits. Von dem Kurfürsten Johann Philipp ward auch sein jugendlicher Rath Leibniz (s. d. Art.) in diese Sache hereingezogen und erfaßte sie mit lebhaftem Eifer. Indeß konnten diese Reunionsbestrebungen erst in größerem Maße wirksam werden, wenn sie von einer Auctorität getragen wurden, wie dieß seit 1675 der Fall war. Als nämlich die ungarische Rebellion von 1670 niedergeworfen und ein strenges Urtheil über eine große Anzahl von daran betheiligten Predigern ergangen war, verwandte sich für die letzteren neben anderen protestantischen Fürsten namentlich der Kurfürst Johann Georg von Sachsen, welcher sich bei der Gelegenheit erbot, durch seine Theologen ein Glaubensbekenntniß in so maßvollen Ausdrücken abfassen zu lassen, daß jeder Anstoß vermieden würde (2.—12. August 1675). Der Kaiser erwiderte: zwar sei nicht das Glaubensbekenntniß der Grund der Strafe für jene ungarischen Prediger, sondern ihre Rebellion; er nehme aber das Anerbieten des Kurfürsten bezüglich des Glaubensbekenntnisses gerne an. Nun begann der Kurfürst jedoch, auf Abmahnen seiner Minister, seinen Vorschlag zurückzuziehen unter dem Vorwande, in einer solchen Sache habe nur das, was ausgehe von der Auctorität des Oberhauptes, Aussicht auf Erfolg. Dem Kaiser als dem Schirmvogte der Kirche liege es ob, das heilige Werk der kirchlichen Versöhnung anzubahnen; der Kaiser möge seine Friedensboten senden, die protestantischen Fürsten würden bereit sein, sie zu hören. Trotz des Mißtrauens, welches diese Handlungsweise in Wien erregen mußte, und trotz mancher anderen Bedenken entschloß sich der Kaiser, in der Sache etwas zu thun. Denn die Reunion schien sich in Deutschland gut genug anzulassen, da bei aller persönlichen Erbitterung zwischen Katholiken und Protestanten in den officiell von beiden Seiten vereinbarten Actenstücken jener Zeit die kirchliche Spaltung nicht als ein Bruch für immer, geschweige denn als ein Glück, sondern als ein beklagenswerther Riß der Christenheit betrachtet wurde. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 gab dem Wunsche nach Wiedervereinigung wiederholten Ausdruck, und ungeachtet alles dessen, was später geschehen war, kam derselbe Gedanke abermals, nicht bloß einmal, sondern an vielen Stellen, im *instrum. pacis* Osnabrug. zur Geltung. Auf Grund dieser völkerrechtlichen Urkunde war demnach das Anstreben zur Heilung dieses Risses im Reiche als verdienstlich zu betrachten. Der Kaiser durfte wohl die Initiative dazu geben. Als geeignete Persönlichkeit für die voraussichtlich dornenvolle Mission, mit den Reichsfürsten betreffs der Reunion in Verbindung zu treten, bezeichnete Albrizzi, der apostolische Nuntius in Wien, Spinola. Derselbe erhielt Vollmacht des Kaisers an die Reichsfürsten, nicht jedoch zur Unterhandlung über die Religion, sondern zur Befragung derselben über die Mittel zur Versöhnung der Ungarn unter einander. Durch eine solche Einleitung möge Spinola sich den Weg bahnen zur Erörterung der Hauptsache selbst, nicht in des Kaisers Namen, sondern in seinem eigenen. Für die späteren Reisen ward die Vollmacht jedesmal geändert, jedoch so, daß die Pacification von Ungarn und die Abwehr der Türkengefahr immer voranstand.

Für Deutschland kam es Spinola, der zum Bischofe von Tina ernannt worden war, zu statten, daß im Vorworte zur Augsburgischen Confession so bündig wie möglich Anerkennung der kirchlichen Jurisdiction des Papstes ausgesprochen war. Sein Verfahren war nun, nach der Auffassung von Leibniz, der sich lebhaft betheiligte, wesentlich dahin gerichtet, von den nichtkatholischen Fürsten und Theologen zu erfragen, ob sie beharrten bei der Confession von Augsburg und damit bei der Berufung an ein allgemeines Concil, und ob sie bereit seien, demselben sich zu unterwerfen, wenn der Papst auf die Verwendung des Kaisers ein solches ausschreiben würde. Die erste Reise Spinola's ging 1676 zunächst nach Berlin. Die Meinung, daß er dort Concessionen angeboten habe, entbehrt alles Grundes; sein Bestreben war zunächst immer darauf gerichtet, jede irrthümliche Auffassung der kirchlichen Lehre abzuweisen. Die Conferenzen mit dem Hofprediger in Berlin machten auf Spinola einen nicht ganz ungünstigen Eindruck. Ungleich günstiger jedoch war der Verlauf in Hannover, wo der katholisch gewordene Herzog Johann Friedrich über lutherische Unterthanen, und sein lutherisch gebliebener Bruder Ernst August in Osnabrück über eine confessionell stark gemischte Bevölkerung regierten. Beide Fürsten, nicht minder die Herzogin Sophie, Gemahlin von Ernst August, nahmen Spinola wohlwollend auf. Dazu fand er in Hannover ein bereitwilliges Entgegenkommen, namentlich bei dem ersten Geistlichen des Landes, Gerhard Molanus (s. d. Art.), und dessen Freund Leibniz. Molanus selber bezeichnet in einem spätern Briefe sich und Spinola als die beiden Pole der Unterhandlung. Die oft besprochene Correspondenz dagegen, welche Leibniz später auf Anlaß der Herzogin Sophie mit Bossuet (s. d. Art.) anknüpfte, hat mit Spinola's Thätigkeit in Hannover nichts zu thun; Bossuets Name kommt in Spinola's Correspondenz gar nicht vor. — Eifriger noch als die Herzogin Sophie erwies sich ihr Bruder, der Kurfürst Karl

Ludwig von der Pfalz, der meinte, nicht im Geheimen, sondern frei und offen vor aller Welt müsse eine solche gottgefällige Verhandlung geführt werden. Der Eindruck der ersten Reise war somit günstig, und als Spinola 1677 zu Rom Innocenz XI. seinen Bericht abstattete, ermuthigte dieser ihn und empfahl ihn und sein Werk dem Kaiser. Im Laufe der nächsten Jahre sicherten 14 regierende deutsche Fürsten dem Kaiser schriftlich ihre Geneigtheit zu. Fünf dieser Fürsten verlangten und erhielten von ihren Theologen eingehende Erklärungen, worin als zu erstrebendes Ziel ein ähnlicher Einigungsvertrag in's Auge gefaßt wurde, wie er einst auf dem Concile zu Florenz mit den Griechen zu Stande gekommen war. Minder günstig lauteten namentlich die Gutachten der Gothaer Theologen, dann auch die der Berliner, so daß Spinola dort als den einzigen Lohn aller seiner Mühen die Anerkennung seiner Geduld und christlichen Liebe davontrug. Der Kaiser Leopold kam seinerseits entgegen durch Concessionen, namentlich Bewilligung freier öffentlicher Religionsübung für die Anhänger der Augsburger und der helvetischen Confession in Ungarn, ohne damit jedoch die Rebellion unter Emerich Tököly und ihre schlimmen Folgen (Einfall der Türken 1683) abwenden zu können. — Spinola's Thätigkeit nahm unterdessen ihren Fortgang, fand aber auch auf katholischer Seite Gegner, welche namentlich gegen ihn die Anklage erhoben, er mache den Nichtkatholiken unhaltbare Zusagen. Dagegen wollte sich Spinola, ausgerüstet mit einem Empfehlungsschreiben des Kaisers vom 1. September 1683, in Rom selbst rechtfertigen. Innocenz XI. übertrug die Prüfung der Papiere des Bischofs von Tina einem Collegium von vier Cardinälen. Der Bericht, dem der Papst sich völlig anschloß, war voll Anerkennung. Die Ordensgenerale der Jesuiten, Dominicaner, Franciscaner, Augustiner gaben Spinola nachdrückliche Empfehlungen an die Mitglieder ihrer Orden; der gute Fortgang des Werkes schien gesichert. Da trat aber ein anderer Widerstand entgegen, den auch Innocenz XI. nicht zu überwinden vermochte. Am Hofe von Frankreich hatte man von den Reunionsverhandlungen Kunde erhalten. Dieser „fromme Plan", wie ihn Bossuet im Namen des Königs officiell nannte, fand aber nicht den Beifall Ludwigs XIV., des Widersachers der päpstlichen Auctorität, der durch das Beugen aller kirchlichen Macht und alles kirchlichen Interesses unter die Gewalt seines Königthums die Omnipotenz anstrebte. Dementsprechend ging in Rom die französische Partei unter den Cardinälen darauf aus, eine offene Anerkennung von Spinola's Wirken zu verhindern, und Innocenz XI. fand es in der That gerathen, Frankreich nicht einen Vorwand zum Schisma zu geben, als mache er um des Wiedergewinnes der deutschen Nichtkatholiken willen Concessionen zum Nachtheile der Einen und allgemeinen Kirche. Darum mahnte er durch Spinola den Kaiser mündlich zur Fortsetzung des Werkes, mit dem Hinzufügen, daß er der französischen Faction willen er nur im eigenen Namen handeln möge (1684). Von da an [illegible] für eine Reihe von Jahren die Verhandlungen über die kirchliche Reunion in Deutschland und Ungarn. Spinola, dem der Kaiser das Bisthum Wiener Neustadt verlieh, widmete zunächst alle seine Kraft einer Reorganisation seiner Diöcese. Im J. 1688 gedachte der Kaiser Leopold, mit Zustimmung des Papstes Innocenz XII., die Sache der kirchlichen Reunion wieder aufzunehmen. Dießmal sollten die Verhandlungen offen betrieben werden. Spinola erhielt den Auftrag, eine Vollmacht aufzusetzen, welche mit der kaiserlichen Unterschrift versehen an die „Stände von Ungarn und Siebenbürgen und die anderen getreuen Unterthanen" ausging. Die Antwort darauf gelangten, wie früher aus dem Reiche, so jetzt auch aus Ungarn an Spinola eine Reihe zustimmender Erklärungen. Nunmehr forderte Spinola die nichtkatholischen Freunde der Reunion im Reiche auf, mit ihm das Werk weiter aufzunehmen und sich zu erklären. Er fand dieselbe Geneigtheit wie acht Jahre zuvor in Leipzig, in Heidelberg, ferner in Danzig, und überhaupt an vielen Orten, namentlich aber in Hannover. Dort verfaßte wiederum Gerhard Molanus über die Möglichkeit und Ausführbarkeit der kirchlichen Reunion eine Schrift, welche der Lehre der katholischen Kirche möglichst nahe zu kommen sucht (s. über selbe in der Fassung von 1698 bei J. D. Winkler, Anecdota historico-eccl. Novantiqua, Brunsvigae 1752, 312 sq.). Ueber alle von nichtkatholischer Seite ihm zugegangenen Kundgebungen verfaßte Spinola im Winter 1691—1692 eine Sincera Relatio, welche er dem Kaiser vorlegte. Dieser ließ die Schrift durch vier Theologen von Ruf prüfen und erhielt von denselben ein Gutachten, daß die Veröffentlichung der Relatio nicht bloß nützlich, sondern nothwendig sei; man könne hoffen, dadurch manche Protestanten für die Reunion zu gewinnen. Doch scheint es aus irgend einem Grunde nicht zur Publication gekommen zu sein. Im J. 1692 durchzog Spinola, [illegible] erkrankt, aber aufrecht gehalten durch den Eifer für das Werk seines Lebens, das oberungarische Land. Die an ihn gerichteten Schriftstücke protestantischer Gemeinden dort geben Zeugniß eines merkwürdigen Vertrauens auf ihn. Dießmal blieb man nicht stehen bei allgemeinen Versicherungen der Geneigtheit, sondern eine Reihe von protestantisch-kirchlichen Gemeinden erklärte sich bereit, auf die Vorschläge einzugehen, über welche protestantische Theologen aus Deutschland in einer Zusammenkunft sich einigen würden. Mit diesen Ergebnisse trat Spinola vor den Kaiser und bat um die Berufung der theils lutherischen theils reformirten Theologen, die er vorschlug (Kulmann in Danzig, Fabricius in Heidelberg mit einem Andern nach Wahl, Sachse in Cöthen, Molanus in Hannover mit einem Andern nach Wahl). Der Kaiser erließ die erforderlichen Schreiben. Der

Zusammenkunft sollte in Frankfurt a. M. stattfinden. Spinola glaubte dem Ziele seiner Wünsche nahe zu sein; dennoch entschwand es seinen Händen. Die Einladung erschien den genannten Theologen allzu unbestimmt. Molanus insbesondere antwortete, weder das Ziel sei angegeben, noch der Weg dazu; und zudem wisse er bestimmt, daß der Papst Innocenz XII. dem Plane nicht günstig gesinnt sei. Was an der letztern Behauptung Wahres ist, läßt sich nicht mehr sicher constatiren, möglicherweise war Molanus in dieser Beziehung von irgend einer Seite getäuscht. Die Zusammenkunft in Frankfurt a. M. erfolgte nicht. „Als der Plan zur Ausführung kommen sollte," berichtet Spinola dem Kaiser, „da begannen sie zu zittern aus Furcht vor den übelen Nachreden ihrer Amtsgenossen." Aufgerieben durch die Mühen seines Lebens, dessen Kraft er wesentlich diesem Ziele der kirchlichen Reunion gewidmet, zog sich Spinola in die Stille von Wiener-Neustadt zurück. Die Sorge seiner letzten Tage war, die auf die Reunionsversuche bezüglichen Documente als Grundlage ähnlicher Versuche in späteren Zeiten in die sichere Obhut des Kaisers zu legen. Er starb im März 1694, hoch geachtet, tief betrauert von den Besten seiner Zeitgenossen, wenig gekannt und noch weniger gewürdigt von der Nachwelt. — Spinola's Thätigkeit für die Reunion ist ausführlich dargelegt in seiner Biographie von M. Hansiz (s. d. Art.), dem noch die sämmtlichen Papiere des Bischofs von Wiener-Neustadt zu Gebote standen. Unter Kaiser Joseph II. sind diese Papiere zerstreut worden und zum großen Theil verloren gegangen; der Rest ist mit der Biographie von Hansiz in die Wiener Hofbibliothek gekommen. Die vorstehende Darstellung beruht auf Hansiz' Angaben und berichtigt stillschweigend die zahlreichen Irrthümer, welche in der katholischen wie nichtkatholischen Literatur über Spinola immer wieder nachgeschrieben werden. [Onno Klopp.]

Spinoza, Benedict (ursprünglich Baruch Despinoza), Philosoph, Urheber des nach ihm benannten pantheistischen Systems, wurde am 24. November 1632 zu Amsterdam von portugiesisch-jüdischen Eltern geboren. Von diesen für die jüdische Gelehrtenlaufbahn bestimmt, erhielt er eine sorgfältige Erziehung und erwarb sich bei hoher geistiger Begabung und großem Fleiß ausgebreitete Kenntnisse in der jüdischen Sprache und Theologie, worin einer der gefeiertsten Talmudisten seiner Zeit, Saul Levi Morteira, sein Lehrer war. Auch die Schriften des Maimonides (s. d. Art.) und anderer gelehrten Juden des Mittelalters lernte er kennen und hochschätzen, während er der kabbalistischen Literatur keinen Geschmack abgewinnen konnte und sie für Unsinn erklärte. Ueberhaupt vermochte ihn das Studium der rabbinischen Theologie und Theosophie wenig zu befriedigen, und schon frühzeitig verrieth sich bei ihm eine Neigung zu religiösen Zweifeln; bald wurde er statt eines Rabbiners ein Skeptiker. Weil seine ungläubige Geistesrichtung nicht verborgen blieb, gerieth er in Conflict mit der Synagoge; er zog sich von seinen Glaubensgenossen allmälig ganz zurück und suchte fortan die Bekanntschaft mit Christen. Bei einem Deutschen, dessen Name unbekannt ist, und dann bei dem gelehrten, naturalistisch gesinnten Arzte Franz van den Ende erlernte er die lateinische Sprache und wurde von letzterem, wie es scheint, auch auf das Studium der Naturwissenschaften und Mathematik und dadurch auf die Philosophie, namentlich die cartesianische, hingelenkt. Am Studium der christlichen Theologie, dem er kurze Zeit oblag, fand er nur wenig Gefallen. Nachdem alle Versuche der Judenschaft, ihn theils durch Bestechungen theils durch Drohungen dem Judenthum zu erhalten, gescheitert waren (sogar ein Mordversuch wurde auf ihn gemacht), wurde er „wegen schrecklicher Irrlehren" durch förmlichen Bann am 6. August 1656 aus der Synagoge feierlich ausgestoßen. Spinoza latinisirte von nun an seinen jüdischen Vornamen Baruch in Benedict, schloß sich aber niemals einer andern religiösen Gemeinschaft an. Von jetzt an lebte er bis 1661 bei einem arminianisch gesinnten Freunde in der Nähe von Amsterdam, später nach einander in Rhynsburg, Voorburg bei Haag und zuletzt im Haag selbst, in tiefster Einsamkeit beständig dem Studium der cartesianischen Philosophie ergeben und mit der Ausbildung seines eigenen Systems beschäftigt. Seinen kargen Lebensunterhalt gewann er durch Schleifen optischer Gläser, eine Kunst, worin er sich große Fertigkeit erworben hatte; später erhielt er auch Unterstützungen von Freunden. Den ihm 1673 vom Kurfürsten von der Pfalz unter glänzenden Bedingungen angetragenen Lehrstuhl der Philosophie in Heidelberg lehnte er ab, um durch Vorlesungen und eventuelle Collisionen in der Freiheit des Philosophirens nicht behindert zu sein. Mit Leibniz war er persönlich bekannt geworden. Spinoza starb, noch nicht 45 Jahre alt, am 23. Februar 1677 an der Auszehrung. An seinen Tod knüpfen sich seltsame Mythen, die aber unbegründet sind. Sein Charakter, sein rastloses Streben nach Wahrheit, seine Selbstbeherrschung neben Anspruchslosigkeit und Bedürfnißlosigkeit, sein großes Wohlwollen gegen jedermann sind stets mit Recht bewundert worden, und wie immer man über sein philosophisches System urtheilen mag, so flößt seine Persönlichkeit unwillkürlich große Achtung, um nicht zu sagen Bewunderung ein.

Spinoza's Schriften, nach Zahl und Umfang nicht bedeutend, zum guten Theil unvollendet oder nur skizzenartig ausgeführt, sind sämmtlich in lateinischer Sprache verfaßt. Nach der Zeit ihres Erscheinens geordnet sind es: 1. Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Bened. de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica etc., Amstel. 1663, eine Darstellung der Principien der carte-

sianischen Philosophie nach mathematischer Methode; das Werk enthält keineswegs Spinoza's eigene Doctrin, da er seiner spätern ausdrücklichen Erklärung zufolge bei Abfassung des Buches selbst nicht mehr Cartesianer war, sondern bereits andere Ueberzeugungen gewonnen hatte. 2. Tractatus theologico-politicus, Hamburg. (Amstelod.) 1670, der berüchtigte Tractat, welcher anonym und mit pseudonymem Druckorte (Hamburg statt Amsterdam) erschien und von der holländischen Regierung alsbald mit Beschlag belegt, trotzdem aber in den nächsten Jahren unter falschem Namen und Titel (z. B. Danielis Heinsii operum historic. collectio prima) in und außer Holland wiederholt gedruckt und viel verbreitet wurde; er bringt eine Untersuchung über Religion und Vernunft, Staat und Kirche und deren Verhältniß unter einander. 3. Benedicti de Spinoza Opera posthuma, Amstelod. 1677, enthaltend: a. sein philosophisches Hauptwerk Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. — b. Tractatus politicus, eine Staatslehre, kurz vor seinem Tode geschrieben und unvollendet. — c. Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — d. Epistolae, Spinoza's Correspondenz mit seinen Freunden. — e. Compendium grammaticae hebraicae. Hierzu kommen 4. zwei Tractate De Deo et homine und De iride nebst einigen Briefen, die neuestens aufgefunden und durch van Vloten edirt worden sind (Amsterdam 1862). Gesammtausgaben von Spinoza's Werken besorgten Paulus zu Jena 1802—1803; Gfrörer zu Stuttgart 1830; Riedel zu Leipzig 1843; Bruder zu Leipzig 1843—1846; die neueste und vollständigste ist von van Vloten und Land (Haag 1882—1883, 2 Bde., 2. Aufl. ebd. 1895 bis 1896). Eine deutsche Uebersetzung lieferten Berth. Auerbach zu Stuttgart 1841, 5 Bde., 2. Aufl. ebendas. 1872, 2 Bde.; einzelne Schriften übersetzten v. Kirchmann und Schaarschmidt für die v. Kirchmann'sche „Philosophische Bibliothek" IV u. XVIII, Berlin 1868—1869.

Das System Spinoza's, wie er es namentlich in seiner „Ethik" niedergelegt hat, ist ausgesprochener Pantheismus, construirt auf cartesianischer Grundlage. Spinoza eröffnet seine „Ethik" mit einer Reihe von Definitionen und Axiomen nach der Weise der Mathematik des Euklid, um daran seine Lehrsätze (propositiones) zu reihen und diese mittels besonderer Beweise genau wie in der Mathematik (geometrico more) aus jenen Prämissen mit Sicherheit abzuleiten. Den Lehrsätzen folgen oft noch Corollarien und Scholien. Der Zweck dieser Methode ist, seine Doctrin zu mathematischer Gewißheit zu erheben. Dadurch erscheint dieses System in der That auf den ersten Blick im Ganzen zwar als mit strenger Consequenz durchgeführt, es ist aber innerlich deshalb um nichts weniger unwahr und illusorisch, und überreich an Paralogismen. Denn die als [illegible] angenommenen Prämissen, sowohl die Definitionen (z. B. von causa sui, Substanz, Attribut, Gott, Freiheit, Ewigkeit) als auch die Axiome sind ganz willkürlich und fast alle nicht [illegible]. Namentlich aber ist es der falsche (eigentlich [illegible]sianische, von Spinoza nur consequenter durchgeführte) Substanzbegriff, der das Grundgebrechen des ganzen Spinozismus bildet. Während Descartes außer der absoluten Substanz (Gott) zwei Klassen endlicher Substanzen, die denkenden (Geister) und ausgedehnte (materielle), angenommen hatte, statuirt Spinoza den absoluten Monismus der Substanz, d. h. nach ihm gibt es überhaupt nicht mehrere (sei es unendliche, sei es endliche), sondern nur Eine einzige, unendliche, einfache, nothwendig existirende Substanz, nämlich Gott. „Unter Gott verstehe ich das vollkommen unendliche Wesen, d. h. die Substanz" = substantia sive Deus ist die Formel, womit Spinoza fortwährend operirt; „außer Gott kann eine andere Substanz weder sein noch gedacht werden." Indem wir nun aber in der Welt ein doppeltes Sein erkennen, das eine, dessen Wesen im Denken (Geist), das andere, dessen Wesen in der Ausdehnung (Körperwelt) besteht, so erklärt er beides, sowohl Denken als Ausdehnung (cogitatio et extensio), für die zwei wesentlichen Attribute Gottes, welche der menschlichen Erkenntniß unter den unendlich vielen Attributen des göttlichen Wesens allein zugänglich seien. Alle Einzeldinge (geistige wie materielle) sind nach Spinoza nichts weiter als Modificationen der beiden genannten göttlichen Attribute, nämlich alle einzelnen geistigen Wesen sammt ihren Veränderungen (Gedanken und Begehrungen) affectiones oder modi des göttlichen Denkens, alle einzelnen Körper und deren Veränderungen (Bewegung und Ruhe) affectiones oder modi der göttlichen Ausdehnung. Die Totalität dieser Modificationen der göttlichen Substanz nach den beiden genannten Wesensattributen ist die Welt, diese folglich nichts Anderes als die Explication des göttlichen Wesens selbst, insofern dasselbe in bestimmter Weise ausgedrückt ist. Demnach ist nach Spinoza Gott die immanente, nicht die transcendente Ursache der Welt (Deus omnium rerum causa immanens, non transiens), welche von Ewigkeit her durch einen einzigen Act mit Nothwendigkeit, nicht nach Willkür etwa um bestimmter Zwecke willen das Universum aus sich hervorbringt. Um dieses Verhältniß von Gott und Welt zu kennzeichnen, nennt er im Anschluß an frühere Philosophen (besonders Giordano Bruno) die göttliche Substanz die natura naturans, die Welt natura naturata, indem die eine für ebenso nothwendig wie die andere erklärt, da die eine ohne die andere nicht bestehen

können. Der Gedanke, Gott habe eine andere Welt oder die bestehende in anderer Weise oder aber überhaupt gar keine Welt hervorbringen können, wird für absurd erklärt; denn Gottes Macht ist nach Spinoza identisch mit seinem Wesen, so daß er wirken muß, was er wirken kann. Gleichwohl ist Gott die freie Ursache aller Dinge; denn da er allein durch sich selbst nothwendig existirt und wirkt, ohne durch irgend etwas außer ihm determinirt zu sein, so ist er nicht nur frei, sondern allein absolut frei und wirkt mit „freier Nothwendigkeit". In der Welt dagegen gibt es nirgends eine freie Ursache, sondern alles, was geschieht, geschieht mit Nothwendigkeit, auch jeder Willensact der Geschöpfe ist durch Gott determinirt und geschieht nothwendig. Es gibt weder einen Zufall noch irgend einen Zweck in der Welt, beide beruhen lediglich auf einem Vorurtheil der menschlichen Auffassung, indem wir nicht überall die wirkenden Ursachen erkennen. Was man Teleologie nennt, ist nach Spinoza nichts als ein asylum ignorantiae. Das Causalverhältniß zwischen Gott und Welt ist für ihn nicht ein Verhältniß von Ursache und Wirkung, sondern von Grund und Folge, causa gleich ratio. Die Art und Weise, wie Spinoza die Hervorbringung aller Einzelobjecte durch Gott sich denkt, erinnert, wie so manches Andere in diesem System, offenbar an neuplatonische Vorstellungen. Gottes unmittelbare Wirksamkeit kann nur Unendliches und Ewiges hervorbringen; die Einzeldinge dagegen, weil endlich und begrenzt, werden je nur mittels endlicher Ursachen von Gott sowohl zur Existenz als zum Handeln determinirt. Spinoza spricht von dem intellectus Dei infinitus und nennt diesen Gottes eingebornen Sohn, in welchem Gott aller Dinge Wesen in ewiger und unveränderlicher Weise erkenne, und welcher als immanente Einheit allen endlichen Intellecten zu Grunde liege (der νοῦς Plotins). Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, wie himmelweit der spinozistische von dem christlichen Gottesbegriffe verschieden ist. Dasselbe gilt von der spinozistischen Anthropologie und Psychologie und insbesondere von der seinem System entsprechenden Sittenlehre. Der Mensch ist nach Spinoza nicht in Wirklichkeit ein Doppelwesen, sondern ein Individuum, worin Seele und Leib ein und dasselbe, beide nur verschiedene modi der Einen göttlichen Substanz je nach dem Attribute des Denkens oder der Ausdehnung sind. Ueberhaupt sind alle Einzeldinge zugleich Seele und Körper; alle Körper sind beseelt, alle Seelen sind verkörpert, so daß es bloß Geistiges oder bloß Körperliches gar nicht gibt. Diese Allbeseelung der Welt ist als eine mannigfaltig abgestufte zu denken. Seele oder Geist ist bei jedem Einzelobject nur die Idee des zugehörigen Körpers. Beim Menschen, der vollkommensten Darstellung (Modification) des göttlichen Wesens, ist die Seele vorzugsweise ein Theil des göttlichen Denkens, der Körper ebenso ein Theil der göttlichen Ausdehnung; im Menschen kommt daher Gott gleichsam zum Selbstbewußtsein. Seelenvermögen und Seelenthätigkeiten nimmt zwar auch Spinoza an, jedoch, da ihm Erkenntniß und Wille der Sache nach dasselbe bedeuten, nicht in dem gewöhnlichen Sinne. Unter den verschiedenen Erkenntnißweisen des Menschen stellt er obenan die Intuition (scientia intuitiva), mittels deren unser Geist als Theil des unendlichen Intellectes alle Einzelobjecte in sich als das, was sie sind, als Modificationen der göttlichen Substanz, klar und irrthumslos erkennt (wiederum ein Anklang an die neuplatonische „Anschauung"). Von Wahlfreiheit kann beim Menschen nicht die Rede sein. Wohl besitzt er einen Willen und ist sich dessen bewußt; dieser Wille ist aber stets und überall durch andere Ursachen außer uns, im letzten Grund durch Gott, nothwendig determinirt und muß immer so handeln, wie er handelt; nur weil wir uns der nothwendig determinirenden Ursachen nicht bewußt sind, wähnen wir uns frei, sind es in Wirklichkeit aber ebenso wenig als der aus der Höhe herabrollende Stein, vor dem wir nur das Bewußtsein unserer Thätigkeit voraushaben. Die Seele ist ebenso wenig einfach als der Körper, dessen Idee sie nur ist, weßhalb Spinoza auch die persönliche Unsterblichkeit derselben läugnet. Indeß soll nach ihm die Seele bei der Zerstörung des Körpers nicht total untergehen, sondern etwas Ewiges von ihr übrig bleiben; allein was er damit andeuten wollte, ist schwer zu verstehen, jedenfalls nicht die persönliche Unsterblichkeit, sondern nur eine in der Idee vorhandene. In der Sittenlehre läugnet Spinoza den Unterschied zwischen Gut und Böse, beides sind nur relative Begriffe: was wir thun, thun wir nothwendig, also ist es stets gut, auch das sogen. Böse. Von Sündigen gegen Gottes Willen kann überhaupt keine Rede sein, denn Gottes Wille ist nicht gesetzgebend, weder im moralischen noch im juridischen Sinne dieses Wortes. Das Hauptstreben eines jeden Wesens, insbesondere des Menschen, zielt dahin, sich in seinem Sein zu erhalten und zu vervollkommnen. Alles, was dazu dient und was wir als solches sicher zu erkennen glauben, ist gut, das Gegentheil ist böse. Darin also besteht die höchste sittliche Aufgabe des Menschen, nach Erhaltung und Vervollkommnung seines Wesens zu streben; das Streben, diese Aufgabe zu erfüllen, ist die Tugend. Weil aber unser höchstes Gut Gott und die Erkenntniß Gottes ist, worin unsere höchste Glückseligkeit besteht, so ist Erkenntniß und die von selbst damit verbundene Liebe Gottes (der amor Dei intellectualis, wie Spinoza es nennt) die erhabenste aller Tugenden. Die Glückseligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern diese ist ihr eigener Lohn. Unsere Liebe zu Gott ist aber nicht verschieden von der unendlichen Liebe, die Gott zu sich selber hegt, vielmehr nur ein Theil derselben, gleichwie auch unser Intellect nur ein Theil des unendlichen Intellectes ist, insofern sich der Mensch nämlich als

Modification der unendlichen Substanz (Gottes) weiß. Mit anderen Worten: darin, daß wir uns bewußt werden, Gott sei in uns und wir seien in Gott (oder eigentlich ein Theil Gottes selbst), besteht unser ewiges Heil, unsere ewige Seligkeit. So läuft also wie bei Plotin und dem Neuplatonismus überhaupt auch bei Spinoza die ganze Speculation schließlich auf Mysticismus hinaus. Darnach ist selbstverständlich alles, was die Offenbarung, besonders das Christenthum, von Sünde und Buße, Gnade und Erlösung, persönlicher Unsterblichkeit und ewiger Vergeltung lehrt, nicht bloß überflüssig, sondern eitel Humbug; der Mensch braucht sich dessen nur klar bewußt zu werden, daß er Gott ist, so ist das ewige Ziel erreicht. Trotz mancher unverkennbar tiefen Gedanken und Wahrheitskeime in Spinoza's System ist dasselbe doch im Ganzen nur ein Phantasiegebilde im schillernden Aufputz einer sog. wissenschaftlich-mathematischen Methode. — Die Stellung Spinoza's zur positiven Religion, speciell zum Christenthum, tritt am deutlichsten in dem erwähnten Tract. theologico-politicus hervor. Der Grundgedanke dieses Tractates, der sich aus einer Reihe von religions- und kirchenpolitischen Abhandlungen zusammensetzt, liegt schon in dem längern Titel ausgesprochen: Tract. theol.-polit., continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus 1 Joh. 3, 13. Die Schrift ist eine Apologie der absoluten Denk- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion. Spinoza geht von der Voraussetzung aus, daß Religion und Philosophie, Glauben und Denken, Kirche und Staat ihrem Wesen wie ihrer Aufgabe nach total verschieden sind. Dabei formulirt er das Verhältniß der Religion (Offenbarung, Glaube, Theologie) zur Vernunft und Philosophie folgendermaßen. Die positive Religion (Offenbarung, vorab die jüdische, aber auch die christliche) hat nicht die Aufgabe, Wahrheitserkenntniß als solche zu vermitteln, sondern ist lediglich dazu da, Frömmigkeit und Gehorsam gegen Gott (also Moralität) zu lehren; dieß ist ihr ausschließlicher Endzweck. In Sachen der Vernunft aber, und wo es sich um Erkenntniß der Wahrheit handelt, hat die Religion (Offenbarung, Bibel, Theologie, Kirche) nichts mitzureden (nullius juris neque auctoritatis publicae est); denn hier ist allein die Vernunft, die Philosophie souverän, deren Aufgabe die Erkenntniß der Wahrheit und Weisheit ist (ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae). Religion und Vernunft, Theologie und Philosophie haben also nichts mit einander zu thun, sie haben ganz disparate Gebiete und treffen nur in ihrem Endresultate, der praktischen Liebe Gottes, zusammen. Keine von beiden kann Dienerin der andern sein. Demgemäß ist es ein verkehrtes Beginnen, die Bibel so zu deuten, daß sie mit der Vernunft im Einklang steht; denn sie ist ein religiöses Buch und hat mit nichten die Aufgabe und Absicht, uns bestimmte Wahrheiten (Dogmen) zu lehren und uns zum Glauben daran zu verpflichten, sie will nur Gehorsam lehren und uns dazu anleiten. Deßhalb sind nur gewisse Wahrheiten der Schrift anzunehmen, welche zu einem Leben in Frömmigkeit und Nächstenliebe nothwendig oder dienlich sind, z. B. Gottes Dasein, Allgegenwart, Güte, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit; von allen anderen Dogmen mag jeder halten, was er will. Die Bibel soll weder der Vernunft, noch die Vernunft der Bibel unterworfen werden; die letztere will nichts Anderes als Sittengesetze aufstellen, aber weder Naturgesetze noch andere Wahrheiten lehren. Wer nur wahrhaft gehorsam ist oder, was dasselbe ist, die Nächstenliebe übt, hat den wahren und seligmachenden Glauben, ob er sonst von der Wahrheit oder den Dogmen der Bibel himmelweit abirren mag. Daher steht es der Religion (Theologie, Kirche) auch nicht zu, in Sachen des Denkens zu richten und Andersdenkende zu verfolgen. Sobald die Religion sich die Herrschaft über die Philosophie anmaßen will, fällt sie gleich in Fanatismus und stört den Frieden im Lande. Letzteres darf kein Staat sich gefallen lassen; schon um seiner selbst willen muß er einschreiten, zumal es ihm allein zusteht, die religiösen Fragen und Differenzen in letzter Instanz zu entscheiden. Nur die Philosophie und das freie Denken sind der Competenz des Staates entzogen, da sie allein souverän sind. An der Hand solcher und ähnlicher Grundsätze geht dann Spinoza daran, eine historisch-kritische Deutung der Bibel im rationalistischen Sinne, die vielfach im Einzelnen durchgeführt ist, namentlich des Alten Testamentes, zu versuchen, wie sie verwegener kaum denkbar ist; leicht begreiflich daher der Sturm des Unwillens, der sich sofort beim ersten Erscheinen der Schrift überall seitens der christlichen und jüdischen Theologen sowie selbst der gläubigen Philosophen erhob. — Bemerkenswerth ist der Vorrang, den Spinoza in dieser Schrift (c. 1, n. 23) Christo vor Moses und den Propheten einräumt. Diese hätten durch Worte und Visionen Gottes Offenbarung empfangen; Christus dagegen habe dieselbe unmittelbar in seinem Bewußtsein gefunden, weil er geistig ein überaus begabter Mensch und sich mehr denn alle übrigen der göttlichen Natur in sich bewußt war. In diesem Sinne will Spinoza es gelten lassen, daß die göttliche Weisheit in ihm die menschliche Natur angenommen habe, Christi Stimme Gottes Stimme und Christus der Weg zum ewigen Leben geworden sei. Damit jedoch niemand glaube, er habe das Incarnationsdogma im christlichen Sinne angenommen, so erklärte er in einem Briefe (Nr. 21) an seinen Freund Oldenburg, von der kirchlichen Lehre einer Menschwerdung Gott

kann er sich keinen Begriff machen, eine solche könne ihm ebenso widersinnig vor, als wenn man behaupten wolle, der Zirkel habe die Natur eines Quadrates angenommen. — In der Consequenz des Systems liegt es, daß Spinoza die Möglichkeit jedes Wunders läugnete. Nur weil man bei manchen auffallenden Begebenheiten deren natürliche Ursache nicht zu erkennen vermöge, nenne man sie Wunder. Für Uebernatürliches im eigentlichen Sinne ist überhaupt kein Platz im Spinozismus, bei dem Alles natürlich, Alles nothwendig ist. Die eigentlich wahre Religion ist die Philosophie, alle positive Religion ist nur ein Nothbehelf für den großen Haufen, um denselben in Zucht und Gehorsam zu bewahren. Gewiß geschieht Spinoza kein Unrecht, wenn man, namentlich im Hinblick auf diesen religionspolitischen Tractat, ihn vorzugsweise unter die Väter des modernen Rationalismus rechnet. Nicht zu hart ist Stöckls Urtheil über das Lehrsystem Spinoza's: „Es ist wohl kaum möglich, den Pantheismus mit all' seinen Consequenzen schärfer zu formuliren und durchzuführen, als es in diesem Systeme geschieht. Es ist aber auch wohl kaum möglich, einem System die Signatur der Finsterniß und des Todes schärfer aufzudrücken, als es hier geschieht. Da sieht der Geist überall nichts als die nackte, blinde und bewußtlose Substanz. In dem Abgrunde derselben geht Alles unter. Keine Entwicklung, kein Leben, keine Freiheit findet hier Raum. Es gibt nichts Abschreckenderes als dieses System" (Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie II, 3. Aufl., Mainz 1888, 167). An begeisterten Bewunderern und Anhängern, freilich auch an unerbittlichen Gegnern hat es Spinoza's System nicht gefehlt. Auf die deutsche Philosophie übte es, namentlich seit dem Streite zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Stellung zum Spinozismus, großen Einfluß aus, insbesondere auf die Systeme Fichte's, Schellings und Hegels (s. d. Artt.), und selbst manche Philosophen neuester Zeit erblicken noch immer das Heil für die Philosophie in dem spinozistischen Monismus. Auch auf die theologische Speculation bei den Protestanten (Schleiermacher [s. d. Art.] und Andern) ist Spinoza's Lehre nicht ohne schlimmen Einfluß geblieben. (Vgl. im Allgemeinen die Werke über die Geschichte der Philosophie, sodann die bei Anton van der Linde, Bened. Spinoza, Bibliographie [holländ.], 's Gravenhage 1871, bis zum Jahre 1871 verzeichnete Gesammtliteratur. Neuere Literatur über Spinoza und den Spinozismus s. bei Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philos. III, 1, 8. Aufl., Berlin 1896, 98; hier seien erwähnt: Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philos. I, 2. Aufl., Heidelberg 1865, wo Spinoza und seine Lehre sehr ausführlich, aber zu panegyrisch behandelt wird; Stöckl, Gesch. der neuern Philos., Mainz 1883, 2 Bde.) [Kleffner.]

Spiritismus, s. Spiritualismus.

Spiritual heißt in geistlichen Anstalten und Communitäten diejenige Persönlichkeit, welche als Berather in allen Gewissensangelegenheiten das geistliche Wohl der ihr Anvertrauten zu fördern beauftragt ist. Da dieses Amt sich vielfach mit dem des Beichtvaters deckt, so wird auch der letztere häufig Spiritual genannt. Während anfänglich der Vorsteher in geistlichen Häusern Alles bis in's Einzelne selbst leiten konnte, mußte die Vergrößerung derselben von selbst zu einer Theilung der Obliegenheiten des Vorstandes führen; neben den Vorsteher (Rector, Superior, Präses, Regens) trat der Stellvertreter desselben (Minister, Subregens), eine Anzahl Lehrer für die wissenschaftliche Ausbildung der Zöglinge, ein Oeconom (Procurator, Rendant), welchem die Geldangelegenheiten (Vermögensverwaltung, Einkäufe u. dgl.) anvertraut sind, und ein Spiritual. Wie in den meisten Klöstern und in vielen Seminaren war auch in den größeren Anstalten der Gesellschaft der in Gemeinsamkeit nach Anweisung Holzhausers lebenden Weltpriester ein Spiritual angestellt, dessen Thätigkeit die Regeln genau bestimmten (vgl. Gaduel, Leben des ehrw. V. Holzhauser, deutsche Ausgabe, Mainz 1862, 437 f. 441 f.). Die Aufgabe des Spirituals wird am eingehendsten vom hl. Karl Borromäus (Institut. Seminarii 2, 4 [Act. s. Mediolanensis ecclesiae, Paris. 1645, 476 sq.]) behandelt; wenn auch manche seiner Anordnungen unseren Zeitverhältnissen nicht mehr entsprechen, werden doch die von ihm entwickelten, aus der Erfahrung gesammelten Grundideen für immer maßgebend sein. Nach seiner Anweisung soll der „geistliche Vater" als Gewissensrath einen Vertrauensposten bekleiden und denjenigen, welche seiner Hilfe bedürfen, in den innersten Angelegenheiten ihrer Seele, ihres Verkehrs mit Gott, zur Seite stehen. Er hat sie in Versuchungen zu trösten, im Streben nach Tugend zu leiten, damit weder zu viel noch zu wenig geschehe und die Einzelnen sich an eine solche Bethätigung des christlichen Geisteslebens durch Selbstüberwindung gewöhnen, wie sie ihrem Charakter, ihrem Beruf und ihren Standespflichten entspricht. Da eine solche Leitung nur dann möglich ist, wenn der Betreffende sich über den Zustand und die Stimmungen seiner Seele offen und rückhaltslos ausspricht, darf kein Grund zur Annahme vorhanden sein, solche Mittheilungen könnten irgendwie zu seinem Nutzen oder zu seinem Schaden verwerthet werden. Der Spiritual ist darum nicht nur zur größten Verschwiegenheit strenge verpflichtet, sondern soll auch auf die äußere Leitung keinerlei Einfluß haben und keine Zeugnisse ausstellen, wie dieß die übrigen Mitglieder des Vorstandes thun. Der Verkehr mit ihm soll durchaus geistlich, innerlich, persönlich sein, analog demjenigen des Beichtvaters mit seinem Pönitenten. Daß man, wo möglich, zu einem solchen Amte nur ältere Männer wählt, welchen einerseits eine reiche Erfahrung zu Gebote steht,

und die andererseits für ihre Person mit der Welt und ihren Interessen im Wesentlichen abgeschlossen haben, folgt aus dem Charakter des Amtes (vgl. auch den Art. Beichtvater). [B. Stephan.]

Spiritualen, eine für strengere Observanz, besonders der Armut, streitende Partei des Franciscanerordens im letzten Viertel des 13. und im ersten des 14. Jahrhunderts, über welche erst durch die von Ehrle im Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters I—IV [1885—1888] publicirten Documente und kritischen Untersuchungen das rechte Licht verbreitet worden ist. Die Benennung Spiritualen, an sich ein Ehrenname, ist denselben, wie sie selbst aussagen (s. Archiv IV, 52), wohl von der Gegenpartei spottweise beigelegt. Er erklärt sich (gegen Ehrle, im Archiv III, 600) am einfachsten durch Bezugnahme auf die Stelle der Regel des Stifters (c. 10): Et ubicumque sunt Fratres, qui scirent et cognoscerent, se non posse Regulam spiritualiter observare, ad suos Ministros debeant et possint recurrere, was der hl. Bonaventura (Expositio super Regulam Fratrum Minorum. Opera omnia, ed. Ad Claras Aquas, VIII, 432 sq.) erklärt: (Spiritualiter observare) est in his praecipue, quae spiritualia sunt, ut tranquillitas cordis et puritas conscientiae, während die Spiritualen jene Worte in dem Sinne von ad literam observare zu nehmen pflegten. Es liegt nun nahe, daß die Eiferer für die strenge Observanz der Regel den sie oft hart bedrängenden Oberen gegenüber sich gerne auf jene Worte beriefen, um damit ihr Recht auf Schutz und der Oberen Pflicht geltend zu machen, und daß jene das Wort spiritualiter von der Art der Observanz auf die verhaßten Gegner übertrugen.

I. Um die Entstehung des gewaltigen, durch die Spiritualen verursachten Kampfes zu erklären und auch den richtigen Standpunkt für eine gerechte Beurtheilung der streitenden Parteien zu gewinnen, ist es 1. nöthig, von der durchaus eigenthümlichen Beschaffenheit der genannten Regel auszugehen. Diese selbst ist vom heiligen Stuhle in mehreren Declarationen, die als authentische promulgirt sind, erklärt worden. Sich an diese objective Norm zu halten, ist um so nothwendiger, weil die meisten neueren, dem Orden nicht angehörenden Schriftsteller, besonders protestantische, von subjectiven und theilweise irrigen Ansichten geleitet, einseitigen, ja falschen Urtheilen verfallen sind. Von erheblichem Gewichte sind besonders zwei Eigenthümlichkeiten dieser Regel. Erstens nämlich sind nach jenen päpstlichen Erklärungen außer den drei allen Orden gemeinschaftlichen Gelübden noch viele andere Vorschriften der Regel unter schwerer Sünde verpflichtend. Durchgängig waren es demnach Gewissenhaftigkeit und Treue, nicht Streit- und Neuerungssucht, welche den Widerspruch gegen eingeschlichene Mißbräuche bewirkten und während der ganzen Geschichte des Ordens das fortwährende Ringen nach Reformen und Verwirklichung des Ideals vollkommener Observanz wach hielten (s. d. Art. Armut I, 1394). Die zweite, für die Beurtheilung der in Rede stehenden Controverse sehr wichtige Eigenthümlichkeit ist die weite Dehnbarkeit dieser Regel, welche in dem Rahmen des Wortlautes viele Grade mehr oder weniger vollkommener Observanz zuläßt. Nicht strenge Uniformität einer einheitlichen Observanz, sondern reiche Entfaltung der in der Regel liegenden Vorschriften und Keime liegt im Geiste und Wortlaute derselben und hat sich auch geschichtlich nicht bloß in Bezug auf einzelne Individuen (was selbstverständlich in allen Orden zutrifft), sondern auch in Bezug auf kleinere und größere corporative Bildungen (Retiro's, Custodien, Provinzen, Familien) in reicher Mannigfaltigkeit ausgestaltet. Schon unter der Leitung des hl. Franciscus gab es Eremitorien, für welche er selbst specielle Constitutionen verfaßte, und eigentliche Conventе; auch in den unter dem hl. Bonaventura 1260 erlassenen Constitutionen werden loci conventuales mit wenigstens 13 Brüdern und kleinere, non conventuales, unterschieden (s. das Nähere im Art. Observanten IX, 634—637). So ist diese Regel dem heiligen Evangelium nicht unähnlich, welches innerhalb seiner Grenzen über dem Leben des gewöhnlichen Christen, der sich begnügt, einfach die Gebote Gottes und der Kirche zu halten, unzählige höhere Stufen der Observanz kennt bis zur vollen Umwandlung in das Vorbild Christi (2 Cor. 3, 18). Demnach ist die schlichte Observanz der nach Erklärung der Päpste schwer verpflichtenden Gebote der Regel noch keine Untreue gegen diese, so weit ein solches Leben auch absteht von dem Ideal, das der hl. Franciscus und Tausende seiner heiligen Jünger erstrebten und auch mehr oder weniger verwirklichten. In diesem mit den päpstlichen Erlassen übereinstimmenden Sinne fassen der hl. Bonaventura, die großen Reformatoren des Ordens und alle bewährten Erklärer der Regel die Verpflichtungen derselben auf. Hält man diese Norm bei der Beurtheilung der in Rede stehenden Controverse fest, so hatten die Spiritualen bei ihrer Bekämpfung der vorhandenen Mißbräuche vielfach das Recht auf ihrer Seite; sie vertraten es aber nicht ohne Maßlosigkeit und mit einseitiger Färbung durch Beimischung mehrerer ungesunden Meinungen, an welchen ihre Führer festhielten. Infolge dieser Gebrechen gaben sie sich im Verlaufe des Streites solche Blößen, daß der heilige Stuhl, der ihnen Anfangs durchaus nicht ungünstig war, sie fallen zu lassen veranlaßt wurde (der ächte Kern im Streben der Spiritualen lebt in den gleich folgenden Trägern der Observanz [s. d. Art. Observanten] wieder auf).

2. Die thatsächlich vorhandenen Mißbräuche im Orden waren verursacht durch die überraschende Ausbreitung desselben, verbunden mit der unläugbaren großen Schwierigkeit, welche die praktische Uebung der vorgeschriebenen Armut für die Schwäche de

menschlichen Natur bietet; ferner durch die Annahme großer Klöster in den Städten und durch den Einfluß des weltklugen Generals Elias; dieses und Anderes hatte in einem Theile des Ordens Erschlaffung, ja wesentliche Mißbräuche einwurzeln lassen. Wegen Mißerfolg bei seinem Reformeifer glaubte der sel. Johannes von Parma sein Amt als Ordensgeneral niederlegen zu müssen in der Hoffnung, daß der auf seinen Rath (1257) gewählte Bonaventura bessern Erfolg haben würde. Das erste Sendschreiben des letztern an den ganzen Orden bestätigt nur zu sehr die Klagen der Spiritualen, welche hauptsächlich die zehn dort gerügten Mißbräuche nur schärfer hervorzuheben pflegten (s. das Sendschreiben, sowie ein zweites ähnliches vom Jahre 1266, in Bonavent. Opera omnia etc. VIII, 468 sqq.). Bonaventura konnte noch sagen (l. c. n. 3), daß die Mehrzahl frei von diesen Mißbräuchen sei; sein Ansehen und seine Klugheit und Mäßigung hielten die Spannung der Gegensätze noch in den Grenzen der äußern Ordnung. Doch gleich darauf nahmen sowohl die Mißbräuche als die Schroffheit der Parteien zu, namentlich auch dadurch, daß die Provinzial- und Generalminister meistens mehr die Spiritualen bekämpften, als für die Reform eiferten. Eine Ausnahme bildete der General Raimund Gaufredi, ein Gönner der Spiritualen (1289—1295). Dieser mehr als dreißigjährige Kampf selbst konnte die Disciplin nur lockern und das Uebel vermehren, wenngleich immer noch ein großer Theil des Ordens, wie selbst der sonst sehr schroffe Spirituale Fr. Ubertino von Casale zugibt, von den gerügten Mißbräuchen frei war. Ubertino klagte hauptsächlich manche Oberen an, namentlich die Pariser Lectoren, welche in den Provinzen Italiens und auch anderswo die Herrschaft hätten (Archiv III, 73. 118); hierin mochte er wohl Recht haben.

3. Was näherhin den eigenthümlichen Charakter der Spiritualen betrifft, so ist man nicht berechtigt, alle Eiferer für die strenge Observanz der Regel, die damals und zu anderen Zeiten auftraten, ohne Weiteres zu den Spiritualen zu rechnen, z. B. den hl. Bonaventura und die ersten heiligen Jünger des hl. Franciscus; auch stimmen die verschiedenen Gruppen der Spiritualen, wie Ehrle richtig bemerkt, keineswegs in Allem positiv überein; gemeinsam ist ihnen nur die Opposition gegen die verkehrten Zustände im Orden. Darum darf man nicht von den Fehlern der Einen auf die Schuld Aller schließen. Als eine Opportunitätspartei konnten auch die Spiritualen der leichten Partei gemeinsamen Gründe nicht entgehen, daß sich ihnen mehrfache Elemente anschlossen. Von den Einschränkungen kann man sagen, daß diese Secte die [illegible] und Schärfe, des Petrus Johannis Olivi (s. d. Art.), in sich aufgenommen hatte und dessen exclusive Secte nur ihr Leben. Gerade in diesen auch die beiden anderen Führer der Spiritualen, Fr. Angelo Clareno (bei Ehrle immer Clarino) und Fr. Ubertino von Casale, inficirt von den schwärmerischen Ideen und Prophezeiungen des Abtes Joachim von Fiore (s. d. Art.); ihre Verehrung für das Leben des hl. Franciscus litt an einer gewissen Ueberschwänglichkeit; die Regel erklärten sie (mit Berufung auf das heroische Beispiel des heiligen Stifters und seiner ersten Gefährten und auf die Schriften ebendesselben) in sehr schroffem Sinne; Viele waren mit sämmtlichen päpstlichen Regelerklärungen und mit den Auslegungen des hl. Bonaventura, welche durchweg die Grundlage der päpstlichen Bestimmungen bilden, nicht einverstanden (Archiv III, 189), und was das Gefährlichste war, sie schränkten das Dispensationsrecht des Papstes in Bezug auf die gelobte Regel ungebührlich ein, indem sie sich dabei allerdings auf eine damals weit verbreitete Lehre stützten. Auch spielten unklare Ideen über den Werth der Uebung der Armut, über das Wesen der christlichen Vollkommenheit an sich und der relativen Vollkommenheit der Orden mit hinein. Manches unnütze Gerede hätte leicht vermieden werden können, wenn sie und auch Andere sich an die lichtvollen Lehren des hl. Bonaventura in seiner Apologia pauperum c. 8, n. 2—26 gehalten hätten (s. Bonavent. Opera omnia VIII, 244 ad 252). Namentlich ist zu beachten, was derselbe lehrt über das Verhältniß der innern Seelenvollkommenheit, deren radix, forma, finis, complementum et vinculum caritas est, und der drei in einer zweifachen Stufe geübten Acte ebenderselben zu der äußern Institution des Ordensstandes, dessen Wesen und relative Vollkommenheit derartig ist, daß in keinem der Orden alle Uebungen der Tugenden zusammen können vereint werden, daß vielmehr jeder nach seinem speciellen Zweck auch seine speciellen Prärogativen hat, daß dadurch die Kirche, Christi Braut, tanquam in vestitu deaurato circumdata varietate (Ps. 44, 10), decoratur et deiformis efficitur; daß das Ordensgelübde ohne vollkommene Tugendübung keine Vollkommenheit einschließt, sondern Verkehrtheit, keine Erhebung bewirkt, sondern Scheinheiligkeit; daß ohne die Gottesgabe der Liebe keine äußere Uebung verdienstlich ist, und daß, da ja niemand weiß, ob der heilige Geist in ihm wohne, für jeden wirklich Vollkommenen die Mahnung des Apostels gilt, daß jeder den Andern über sich setzen müsse (Phil. 2, 3). — Alle die angeführten Mängel, namentlich die Maßlosigkeit der Spiritualen, die keine Rücksicht nahm auf eine mildere, aber noch innerhalb des Rahmens der Regel sich haltende Observanz, hinderten die Durchführung einer berechtigten Reform. Gar bald überzeugten sich auch die Führer der Spiritualen, daß eine allgemeine Reform bei der großen Ausdehnung des Ordens und den vielen großen Conventen in den Städten praktisch unmöglich war; sie suchten deshalb im Verkehr des Streites durch Trennung

von dem bestehenden Orden sich eine unabhängige Stellung zu erringen. Dadurch erschienen sie in den Augen ihrer Provinzial- und Generalminister als Rebellen und als verfallen den von den Ordensconstitutionen festgesetzten Strafen der Apostasie.

II. Im geschichtlichen Verlaufe des Spiritualenstreites treten nach Ehrle drei Gruppen der Spiritualen hervor, nämlich die Spiritualen in Südfrankreich, specielle Anhänger Olivi's; die Spiritualen der Mark Ancona, deren Führer zuerst Fr. Liberatus und dann Angelo Clareno war; die Spiritualen von Umbrien, Toscana und Oberitalien, an deren Spitze Fr. Ubertino von Casale stand. In anderen Ländern wird es Gesinnungsgenossen der Genannten, aber wohl keine organisirte Reformpartei dieser Art gegeben haben. In der Heimat Olivi's, wo auch früher die Albigenser und Waldenser ihren Hauptsitz gehabt hatten und „der große Joachimist" (so Salimbene), Fr. Hugo von Digna, früher eine ähnliche Richtung wie Olivi befolgte, hatte die ganze Bewegung wohl am ersten und tiefsten Wurzel gefaßt. Der Streit wurde acut und öffentlich, als der Provinzial der Provincia Provinciae, Arnold von Roccofolio, im J. 1285 die Anhänger Olivi's, den er caput superstitiosae sectae et plurium errorum nannte, dem Generalcapitel des Ordens denuncirte. Nach dem Tode Olivi's (14. März 1296) wurde das Uebel noch schlimmer. Von den Oberen dieser Provinz wurden die Anhänger Olivi's, obwohl dieser in keiner höhern Instanz bis dahin verurtheilt war, als Häretiker angesehen, schwer verfolgt, zur Auslieferung der Schriften ihres Führers gezwungen und die Vertheidiger derselben der Inquisition übergeben. Die Spiritualen ihrerseits feierten den verstorbenen Olivi als einen Heiligen und hatten großen Anhang im Volke. Für dieselben verwendeten sich außer der königlichen Familie von Neapel mehrere Städte Südfrankreichs, wodurch Papst Clemens V. spätestens im October 1309 (Archiv II, 360 ff.) veranlaßt wurde, die Controverse vor seinen Richterstuhl zu ziehen. Er berief die Führer der provençalischen Spiritualen mit dem Fr. Ubertino von Casale an seine Curie, indem er sie von der Gerichtsbarkeit ihrer Ordensoberen durch ein Schreiben vom 14. April 1310 entband, auf daß sie frei die Vertheidigung ihrer Partei führen könnten. Ueber die Zustände des Ordens wurden ihnen vier Fragen zur Beantwortung vorgelegt und eine eigene Commission der Cardinäle für die Entscheidung dieser Sache eingesetzt. Auch nahm der Papst sich der übrigen hart verfolgten Spiritualen an. — Die zweite Gruppe der Spiritualen hatte sich, wie erwähnt, in der Mark Ancona und den angrenzenden Theilen Neapels gebildet. Schon 1274 waren dort solche Streitigkeiten ausgebrochen, und mehrere Eiferer für die Regel waren sogar zu ewigem Kerker verurtheilt worden. Zu dieser Partei gehörten aber einige durchaus heilige Männer, von welchen drei im Orden kirchlich gestatteten Cult [illegible], nämlich der sel. Konrad von Offida, der Martyrer Nicolaus von Tolentino (s. d. Art.) und Petrus von Treja; zu ihnen kann nicht gerechnet werden der sel. Johannes von Fermo (oder von Alverna). Der Ordensgeneral Raymund Gaufredi nahm sich jener unterdrückten Brüder an, befreite sie aus ihrer Haft und schickte mehrere derselben (1290) als Missionare nach Armenien, namentlich den Fr. Liberatus und den [illegible] genannten Angelo Clareno (a Cingulo). Hier wirkten sie sehr segensreich, mußten aber bald wegen neuer Verfolgungen nach Italien zurückkehren. Dann wandten sie sich an Papst Coelestin V. und erhielten die Erlaubniß, [illegible] der Jurisdiction ihres Ordens, unter der Leitung des Fr. Liberatus in einigen armen Eremitorien nach der strengen Observanz der Franciscanerregel zu leben; sie nannten sich demnach nicht Minderbrüder, sondern Pauperes Eremitae Domini Caelestini. Mit der Abdankung des Papstes verloren sie aber allen Schutz; Bonifatius VIII. wurde gegen sie eingenommen, sie unter der Führung von Angelo flohen viele [illegible] alle, namentlich nicht der sel. Konrad von Offida, nach Griechenland, wo sie zwei Jahre auf einer Insel in Frieden lebten. Spätestens 1305 kehrte Angelo nach Italien zurück, wo er unter dem Schutze des Cardinals Jacob Colonna in der Nähe von Rom lebte. Er war um das Jahr 1[illegible] den Orden getreten, hatte aus dem persönlichen Verkehr mit den ersten Jüngern des Ordensstifters einen wahren Feuereifer für die Reform in sich aufgenommen und wurde auch wie ein [illegible] Wild von Ort zu Ort verfolgt. Im Gefolge des genannten Cardinals ging er 1311 nach Avignon, wo er bis zum Jahre 1318 blieb und somit [illegible] den großen Prozeß und den Wechsel in der Lage der Spiritualen mit durchlebte. Seine Schriften sind für die Geschichte dieser Partei hochwichtig (s. dieselben, von Ehrle theils vollständig, [illegible] in Auszügen und theilweise zum ersten Male herausgegeben im Archiv I, 521 ff. [Epistola accusatoria ad Papam]. 533 ff. [Auszüge aus seiner Briefsammlung]; II, 106 ff. [die ohne Zweifel von ihm verfaßte Historia septem tribulationum]). — Führer der dritten oben erwähnten Gruppe, der Spiritualen in Umbrien, Toscana und in Theilen von Oberitalien, war der hochbegabte, aber auch excentrische Fr. Ubertino von Casale. Er zeichnet sich selbst deutlich ab in seinem 1304 auf dem Berge Alverna geschriebenen Werke Arbor vitae crucifixae Jesu, in welchem er die kleine schöne Schrift des hl. Bonaventura: Lignum vitae, zu einem starken Bande mit vielen Ex[illegible] erweiterte und auch gegen Olivi die Lehre des Papstes Bonifatius VIII. bestritt. In [illegible] selben Irrthume verfielen leider manche [illegible] Spiritualen, die, geschützt von den mächtigen [illegible] lonnas, auch an dem schismatischen Treiben

mit dem Könige von Frankreich, Philipp dem Schönen, verbündeten Familie theilnahmen. Uebrigens war Ubertino ein gewaltiger Prediger und hatte das Verdienst, in der umbrischen Provinz die Secte der Apostelbrüder oder des freien Geistes, welche von einem gewissen Fr. Bentivenga dort im Geheimen ausgebreitet war, entlarvt und denuncirt zu haben (Archiv II, 131 ff.; IV, 178 ff.).

Bei dem oben erwähnten großen Prozeß in Avignon vertrat die Sache der Spiritualen als ihr Wortführer zunächst der ehemalige Generalminister Raymund Gaufredi und nach dessen Tode Ubertino, die der Communität des Ordens aber der General Gonsalvus von Valboa, der Ordensprocurator Raymund von Fronsac mit dem ränkevollen Advocaten Bonagratia von Bergamo, einem Laien, der eben erst in den Orden eingetreten war, und noch mehreren Anderen (s. die höchst interessanten Actenstücke, besonders die von beiden Parteien vorgelegten offensiven und defensiven Schriften, im Archiv II, 353 ff.; III, 1 ff.). Die Communität richtete ihre Angriffe hauptsächlich gegen die Lehre der Gegner und denuncirte die Schriften Olivi's und den Glauben seiner Anhänger als häretisch, während diese die Mißbräuche in der Ordensdisciplin scharf angriffen. Die Spiritualen hatten dabei den Vortheil, in Ubertino einen seinen Gegnern bedeutend überlegenen Anwalt zu besitzen; auch hatten sie außer den Colonnas noch andere einflußreiche Beschützer unter den Cardinälen, am Hofe von Neapel und in manchen Städten. Selbst Clemens V. war ihnen, wie gesagt, keineswegs ungünstig und zeigte dieß auch dadurch, daß er ihre Hauptverfolger in der Provence, namentlich den Provinzial, absetzte, daß er den verbissensten Ankläger, Bonagratia von Bergamo, von der Curie verbannte und einkerkern ließ (Archiv III, 33), daß er unter Strafe der Excommunication die Verfolgung der Spiritualen verbot, und besonders dadurch, daß er in der Frage der Armut durch seine Decretale Exivi de paradiso, welche in dem Sinne der Declaration des hl. Bonaventura und Nicolaus' III. gehalten ist, den gemäßigten Spiritualen entgegenkam. Auch die über die Anklagen der Häresien Olivi's entscheidende Constitution Fidei catholicae fundamenta war in einer für diesen möglichst schonenden Weise gehalten (s. d. Art. Olivi IX, 831 f.). Ueber die von den Spiritualen gewünschte Trennung von der Communität war noch nichts entschieden. Da ließen sich gegen Ende des Jahres 1312 die Spiritualen von Toscana zu einem verkehrten Schritte, den Angelo und Ubertino mißbilligten, unbesonnenerweise fortreißen. Wie es heißt, auf Rath eines angesehenen Regularcanonikers, Martin von Siena, trennten sie sich nämlich eigenmächtig von der sie verfolgenden Communität, vertrieben gewaltsam ihre Gegner aus mehreren Conventen, wählten sich eigene Obere und besetzten einige neue Convente. Andere flohen nach Sicilien unter den Schutz des dortigen Hofes, wohin ihnen die übrigen bald folgen mußten. Der Rückschlag war nicht zu vermeiden. Der Papst befahl am 15. Juli 1313 unter Strafe der Excommunication den Flüchtlingen und auch den Spiritualen der Provence, daß sie unter den Gehorsam ihrer rechtmäßigen Oberen zurückkehrten. In der Provence wurde ihnen Schutz vor Verfolgungen versprochen und von dem neu erwählten General Alexander von Alexandrien im J. 1313 die drei Convente von Narbonne, Béziers und Carcassonne angewiesen, wo sie unter ihnen gewogenen Oberen in Frieden leben könnten. Allein zu ihrem Unglücke starb Clemens V. schon am 20. April 1314 und bald darauf auch der genannte Ordensgeneral. Erst am 16. August 1316 wurde der neue Papst, Johannes XXII., erwählt und beim Pfingstcapitel desselben Jahres zu Neapel Michael von Cesena als Generalminister aufgestellt. Während dieser doppelten Sedisvacanz kamen die in der Provence abgesetzten Oberen der Communität wieder an's Ruder und erneuerten die früheren Bedrückungen. Die Verfolgten suchten sich selber zu helfen und glaubten sich berechtigt, die ihnen vom General zugestandenen Convente von Narbonne und Béziers mit Hilfe der ihnen günstigen Bürger mit Gewalt in Besitz zu nehmen. Dort vereinigten sich 120 Spiritualen zu einem strengen Leben nach ihrer Art und suchten in einem an das Generalcapitel zu Neapel gerichteten Schreiben sich zu vertheidigen gegen die Anklage der Rebellion und Apostasie; auch appellirten sie an den heiligen Stuhl. So standen die Sachen, als Johannes XXII. die Regierung der Kirche in die Hand nahm. Derselbe beschloß, entschieden gegen die Spiritualen vorzugehen. Er erließ am 13. April 1317 die Decretale Quorundam exigit, welche die von Clemens V. eben erlassene Exivi de paradiso suspendirte und wesentlich milderte; auch befahl er den Spiritualen von Narbonne und Béziers, vollständig unter den Gehorsam der Communität zurückzukehren, und da diese appellirten, citirte er sie nach Avignon. Die Vorgeladenen, 64 an Zahl, kamen (22. Mai 1317) und blieben die ganze Nacht vor dem päpstlichen Palast, bis sie Audienz bekamen, wo sie ungnädig empfangen wurden. Die Wortführer derselben wurden eingekerkert und die Annahme der Decretale Quorundam exigit unbedingt gefordert. Dessen weigerten sich Anfangs 25 Spiritualen, später nur noch 4, indem sie dem Papste das Recht zu einer solchen Verordnung absprachen. Sie wurden als Häretiker verbrannt, ein Anderer, der länger sich geweigert und endlich nachgegeben hatte, zu ewigem Kerker und die Uebrigen zu mehr oder weniger strengen Strafen verurtheilt (Archiv II, 144 ff.). Auch Angelo Clareno wurde eingekerkert, aber auf seine Epistola excusatoria hin bald wieder in Freiheit gesetzt. Ubertino dagegen erhielt die Erlaubniß, in das Benedictinerkloster Gembloux bei Lüttich zu treten, und auffallenderweise

forderte Johannes XXII. 1322 in dem theoretischen Streite über die Armut sogar von ihm ein noch erhaltenes Gutachten. — Nach achtjährigem Kampfe hatte die Communität vollständig gesiegt, die Spiritualen in der Provence verschwanden als Partei vollständig; nur Mitglieder beiderlei Geschlechts vom dritten Orden, ursprünglich wohl Anhänger Olivi's und dann in verschiedene Irrthümer gefallen, lebten als Secte der Beguinen und Begharden (s. d. Art.) weiter fort; schon von Clemens V. (c. 3 Clement. 5, 3) waren acht ihrer Irrlehren verworfen worden. Auch gegen die nach Sicilien und Neapel geflüchteten Spiritualen und die von Angelo Clareno geleiteten erließ Johannes XXII. die zwei Schreiben S. Rom. atque univ. Eccl. (30. December 1317) und Gloriosam Ecclesiam (23. Januar 1318) und andere und ließ viele Prozesse gegen sie einleiten (Archiv IV, 64 ff.). Die verschieden ausgelegten Worte der ersten Decretale, welche sich gegen nonnullos profanae multitudinis viros, vulgariter Fraticellos seu Fratres de paupere vita, Bizochos etc. nuncupatos wendet und von diesen sagt, sie hätten den Habit eines neuen Ordens angenommen und Anderes gethan, sind nach den Forschungen Ehrle's (Archiv IV, 140 ff.), wenigstens in erster Linie, gegen die von Angelo Clareno geleiteten Spiritualen gerichtet. Hiernach muß die im Art. Fraticellen (IV, 1926 ff.) nach Wadding und Anderen vertretene Ansicht, daß diese Fraticellen vielmehr die älteren Secten der Apostelbrüder des Segarelli und Dulcino bezeichneten, jetzt aufgegeben werden; doch bleibt bestehen, daß das Wort Fraticellen auch bei den alten Schriftstellern bald ohne üble Nebenbedeutung, bald, wie bei Villani, wirklich von jenen Apostelbrüdern, bald von den schismatischen Anhängern des Michael von Cesena, den principiellen Gegnern der Spiritualen, früher nicht selten gebraucht wurde, während man später die schismatische und häretische italienische Secte des 14. und 15. Jahrhunderts, gegen welche der hl. Johannes Capistran (s. d. Art.) und Jacobus von der Mark im 15. Jahrhundert kämpften, so nannte. Sie lehrte, seit Cölestin V. gebe es keinen legitimen Papst mehr, sie allein habe die Binde- und Lösegewalt, da sie die wahre Kirche mit Papst und Bischöfen und den wahren Orden des hl. Franciscus bilde, Lehren, welche allerdings auf die extremen Spiritualen hinweisen. Wie bei der Entwicklung aller Secten konnte es nicht fehlen, daß auch andere Irrlehren und, wie es scheint, auch Verirrungen unsittlicher Art sich bei diesen einnisteten; doch bleibt noch Einiges fraglich. Ehrle bemerkt (Archiv IV, 174), daß „die Frage nach dem Ursprung der Bezeichnung Fraticellen und deren Anwendung auf die einzelnen im Gebirge lebenden Einsiedler noch nicht spruchreif ist". Auch scheint es (gegen Ehrle) nicht als undenkbar, daß die alten Secten der Waldenser, Apostelbrüder u. s. w. bei den Sectirern gewöhnlichen Unbeständigkeit in der Lehre sich der Oppositionspartei der Fraticellen angeschlossen haben (Näheres über die häretischen Fraticellen [Fraticelli de opinione] s. in dem betr. Art.; dort muß auch der Satz, daß diese nach der durch den hl. Jacobus von der Mark bewirkten Strafe aus der Geschichte verschwunden seien, dahin näher bestimmt werden, daß noch Paul II. 1466 mit Strenge gegen sie einschreiten mußte; vgl. Pastor, Gesch. der Päpste II, 2. Aufl., Freiburg 1894, 360 ff.). Wenn somit nicht alle Fraticellen Clarener gewesen sein müssen, so ist andererseits sicher, daß nicht alle Clarener Fraticellen gewesen sind. Nicht bloß einzelne Schüler des Angelo, z. B. Johannes von Valle, Lehrer des Paulus de' Trinci, des Gründers der ächten Reform der Observanten, sondern eine ganze rechtgläubige Congregation von Schülern ebendesselben hat sich bis in's 16. Jahrhundert erhalten und ist dann durch päpstliche Verfügung mit der Familie der Observanz vereinigt worden (Näheres hierüber theilt Ehrle, im Archiv IV, 186, mit, namentlich, daß ein Theil dieser in der Mark, in Umbrien und der Sabina lebenden Clarener schon von Sixtus IV. [von dem sie pauperes eremitae, presbyteri et laici societatis quondam fratris Angeli Clarini genannt werden] und späteren Päpsten mit dem Franciscanerorden vereint worden ist). — Durch die oben genannten Decretalen des Papstes Johannes XXII. war dem Vereine Angelo's jede kirchliche Berechtigung entzogen, und er ist, wie es scheint, dem Schisma verfallen. Es ist noch nicht klargestellt, wie jene, gewöhnlich unter bischöflicher Jurisdiction lebenden Clarener eine legitime Congregation geblieben oder geworden sind. — Ueber die nach Sicilien und Neapel geflüchteten Spiritualen ist noch zu bemerken, daß sie beim königlichen Hofe und anderen Dynasten Sympathie und Schutz fanden, daß sie, wie es scheint, vielfach eine Zeitlang eine schismatische Stellung gegen den Papst Johannes XXII. einnahmen und denselben zu vielen Schreiben und Verordnungen veranlaßten (Archiv IV, 163 ff.), und daß sie unter der Führung Heinrichs von Ceva sich dort zu organisiren suchten. Allmälig klärte sich die Sache dahin, daß die Extremsten wohl zu den Fraticellen übergingen, die Gemäßigten aber im Orden blieben.

Unterdeß war auf den kurzen Triumph der Communität in ungeahnter Weise über die ärgsten Verfolger der Spiritualen und über den ganzen Orden ein Ereigniß gekommen, das man wohl als ein Gottesgericht bezeichnen kann. Die Veranlassung dazu gab die Controverse über die Armut Christi und die Entäußerung jedes, auch des gemeinsamen Eigenthumsrechtes. Der Papst hatte hierüber andere Ansichten, als die meisten seiner Vorgänger von Gregor IX. an in ihren Erlassen über die Ordensregel ausgesprochen hatten. Hierüber erließ das Generalcapitel von Perugia (1322) mit dem General Michael von Cesena voreilig zu

Schreiben zur Vertheidigung der früher auch von jenen Päpsten vertretenen Lehre (Wadding, Annales ad an. 1322, n. 51 sqq.). Diesen Schritt nahm der Papst sehr übel; er erließ am 8. December 1322 für die entgegengesetzte Meinung die Decretale Ad conditorem canonum (s. c. 3 Extr. Joa. XXII, tit. 14) und eine zweite Inter nonnullos; auch annullirte er die Entsagung auf Eigenthum in communi, welche in der Regel vorgeschrieben ist (Wadding ad an. 1223, n. 1 sqq.). Dagegen protestirte in frecher Weise der Procurator Bonagratia von Bergamo (am 14. Januar 1323). Der traurige Streit entwickelte sich zu einem vollendeten Schisma; Michael von Cesena, Ockam und Andere gingen zu der Partei Ludwigs des Bayern über; ein Afterpapst, Petrus von Corbario, ein Franciscaner, wurde gewählt, wie in den Artt. Armut (I, 1396), Franciscanerorden (IV, 1660) und Johannes XXII. (VI, 1586 ff.) erwähnt ist. Dieses Schisma ging zunächst nicht von den Spiritualen aus, aber in Italien nahmen, wenigstens in der ersten Zeit, wohl die meisten derselben daran theil und erklärten Johannes XXII. für einen Häretiker. Durch Unterwerfung des Petrus von Corbario nahm das Schisma zwar bald ein Ende, nicht aber die aus den extremen Spiritualen entstandene kleine Partei der Fraticellen. Wichtige Documente, besonders aus der Zeit Johannes' XXII., enthält der eben erschienene Bd. V des Bullarium Francisc. von P. Konr. Eubel. [Ign. Jeiler O.S.Fr.]

Spiritualismus (Spiritismus) bezeichnet 1. im Allgemeinen diejenige Lebensanschauung, welche neben der materiell-sinnlichen Natur die Existenz geistiger Wesen annimmt und Natur und Geist sowohl im Menschen als im Universum in das richtige Verhältniß zu einander zu setzen weiß. Als Begründer dieses Spiritualismus wird Anaxagoras genannt, welcher zum ersten Male den Gegensatz von Geist und Materie klargestellt haben soll; als Hauptschulen desselben gelten der Platonismus und der Cartesianismus. Doch sind diese von Einseitigkeiten nicht freizusprechen, da in der platonischen und noch mehr in der neuplatonischen Schule die Materie und die materielle Welt nicht zu ihrem vollen Rechte kommen und in der cartesianischen Schule die Natur zu einem blinden Mechanismus herabgedrückt wird. Immerhin hat der cartesianische Spiritualismus auf die Entwicklung der modernen Philosophie einen großen Einfluß ausgeübt und besonders die französische Philosophie und Theologie in ihrem Kampfe gegen den Materialismus (s. d. Art.) bis in die neueste Zeit herein inspirirt. Die neuere spiritualistische Schule, deren großer Begründer Gratry (s. d. Art.) ist und von dessen hervorragenden Schülern Huit, Ollé-Laprune und Mgr. d'Hulst genannt seien, wird im Gegensatze zum rationalistischen Spiritualismus Cousins und seiner Schule neben dem Thomismus als Heilmittel gegen den Positivismus und Naturalismus gepriesen (vgl. Pictet, Étude critique sur le matérialisme et le spiritualisme par la physique expérimentale, Paris 1896; Schanz, Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus, Regensburg 1897). Selbst unter den Evolutionisten werden diejenigen, welche einen Schöpfer annehmen (Gaudry), zu den Spiritualisten gezählt. Gegenüber dem platonischen Spiritualismus bezw. Idealismus hat Aristoteles die materielle und sinnliche Natur mehr berücksichtigt und zwischen Leib und Seele und Geist wie zwischen Natur und Geist ein inneres Verhältniß herzustellen gesucht, indem er die Ideen in die Dinge hinein verlegte und die intellectuelle Seele zwar als das den Körper gestaltende Princip bestimmte, ihr aber zugleich eine von den körperlichen Organen unabhängige Thätigkeit und ein selbständiges Dasein, d. h. Substantialität, beilegte. Plato und Aristoteles haben bedeutend auf die christlichen Denker eingewirkt, jener mehr auf die Väter (Origenes, Augustinus), dieser mehr auf die Scholastiker (Thomas). Dadurch wurde in der christlichen Philosophie der aristotelische Spiritualismus maßgebend (Concil von Vienne), der auch der Offenbarungsreligion entspricht, denn nach dieser ist die Welt ein Werk des geistigen Schöpfers und ein Nachbild der ewigen göttlichen Ideen, und der Mensch aus einer materiellen und geistigen Substanz zu einem lebenden Wesen gebildet worden. Als Werk Gottes ist die Natur geheiligt, und als Bestandtheil des von Gott geschaffenen Menschen ist der Leib nicht bloß zur Theilnahme an den Gütern dieses Lebens, sondern auch zum Genusse der Güter des jenseitigen Lebens berufen. Die auf der Geistigkeit der Seele beruhende Fortdauer der Seele nach dem Tode fordert auch eine analoge Fortdauer des Leibes, die Auferstehung des Fleisches und eine Verklärung der Natur. Zwar ist durch die Sünde das Verhältniß des Menschen zu Gott und zur Natur verändert, aber die Gnade der Erlösung hat, wenn nicht alle Folgen der Sünde, so doch die Schuld und die ewige Strafe aufgehoben, und der Segen des Christenthums entsündigt und heiligt auch die im Dienste des Geistes befindliche Natur und führt sie, die unter dem Fluche der Sünde seufzte, der Befreiung entgegen. Eine Consequenz dieses Spiritualismus ist der Glaube an ein jenseitiges Geisterreich, welches mit den Menschen in moralischer und mystischer Gemeinschaft steht. Der Glaube an einen solchen Verkehr wie der Glaube an geistige Mittelwesen, Genien, Schutzgeister, Engel, welche den Verkehr zwischen Gott und der Welt vermitteln, ist ein Gemeingut aller alten Religionen und Philosophenschulen und so alt wie das Menschengeschlecht und kann durch keinen Mechanismus oder Materialismus gänzlich beseitigt werden. Dieser Glaube hat sich auch in der Annahme einer Allbeseelung der Natur ausgesprochen und in der pythagoreischen Schule zu der ältesten Form des Idealismus (s. d. Art.) geführt, insofern

[illegible] Dieß beweist [illegible] des [illegible] Philosophie, sondern [illegible] Weisheit der indi- [illegible] Philosophie und Mystik. [illegible] zeigt sich auch hier [illegible] als ein Kerker, welcher [illegible] verhindert, betrachtet wird. [illegible] Befreiung von demselben [illegible] Losschälung vom Irdischen [illegible] durch grausame Selbst- [illegible] wird, als Mittel zur Er- [illegible] Als letztes Mittel zur Ver- [illegible] erscheint der Selbst- [illegible] von der orientalischen [illegible] und der platonischen Philosophie ge- [illegible] hat der Gnosticismus (s. d. Art.) und der Manichäismus (s. d. Art. Mani) eingeschlagen. Weil diese dualistischen Richtungen den Leib als einen Kerker der Seele, die materielle Welt als ein Werk des bösen Princips betrachteten, so mußten sie den Geist aus seiner Verbindung mit der Materie und dem Leibe zu befreien suchen. Im Kampfe des Lichtes gegen die Finsterniß, des Geistes gegen das Fleisch wurde nicht nur die Ascese in großem Umfange angewendet, sondern selbst bis zur Verwerfung der Ehe, zum Verbote des Weines und des Fleischessens fortgeschritten. Die Verkehrung dieses Strebens in Ausschweifungen aller Art wurde gleichfalls spiritualistisch entschuldigt, weil der Geist nicht befleckt werden könne. Diese spiritualistischen Irrlehren stellten sich auch gegen das Christenthum feindlich, weil sie nicht nur die Welt nicht als Schöpfung des guten Gottes anerkannten, sondern auch die Menschwerdung verläugneten oder mißdeuteten und die äußeren Gnadenmittel verwarfen. Sie haben sich in den spiritualistischen Sekten des Mittelalters fortgesetzt, welche die kirchliche Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt, über die Verfassung und die Sacramente zurückwiesen und die Enthaltsamkeit und Abtödtung oft bis zum Selbstmord steigerten (Bogomilen, Katharer). Zwar zeigt auch die Mystik manchmal eine ungesunde Hinneigung zum pantheistischen Spiritualismus, aber in richtiger Ausbildung offenbart sie nur den ächten Zug der mit dem unendlichen Geiste verwandten Menschenseele. Wenn das Christenthum Entsagung und Selbstverläugnung predigt, so will es doch nicht die Natur verläugnen oder als bös hinstellen, sondern nur verhindern, daß der Mensch durch Hingabe an dieselbe sein höheres Ziel außer Acht lasse. Durch die Beziehung der Ascese wie des ganzen Lebens auf Gott erhält der christliche Spiritualismus seine höhere sittliche Bedeutung.

2. Eine besondere Art des Spiritualismus bildet der Verkehr mit den jenseitigen Geistern. Die Wißbegierde und das Verlangen, durch höhere Kräfte über die Natur Herr zu werden, hat schon in alter Zeit zur Befragung der Geister und zur Zauberei (s. d. Art.) geführt. Der Glaube an spontane und sporadische Spukerscheinungen, an ein ausnahmsweises sinnliches Hereinragen des Geisterreiches in die Körperwelt zum Frommen oder Schaden der Menschen ist uralt und gibt sich heute noch überall im Glauben an die Geistererscheinungen und Anmeldungen kund. Aber auch die Versuche, durch besondere Personen und Mittel die Erscheinung der Geister zu erzwingen oder sich der Hilfe derselben zu versichern, ist sehr alt und allen Culturstufen eigen. Todtenbeschwörungen werden schon im Alten Testament erwähnt (Deut. 18, 11. 1 Sam. 28, 7 ff.) und von den Chaldäern berichtet. Die indischen Sramanen haben eine todtenbeschwörende Kunst ausgeübt, und der in Hochasien weitverbreitete, aber in ähnlichen Formen auch bei anderen Naturvölkern übliche Schamanismus (s. d. Art.) ist eine Art der Magie, welche die Einwirkung der Geister, besonders der Geister der Abgestorbenen, auf das diesseitige Leben zur Voraussetzung hat. Das Mysterienwesen der alten Religionen ist nur eine verfeinerte Form dieser Magie, um der Culturstufe entsprechend dem Bedürfnisse der Menschennatur nach dem Verkehre mit der jenseitigen Welt Rechnung zu tragen. Daß sich auch Goeten damit abgaben und selbst die weissagenden (klopfenden?) Tische nicht fehlten, berichtet Tertullian (Apol. c. 23). Auch bei den kabbalistischen Juden soll das Tischrücken, „Aufgehen der Tische", vorgekommen sein. Das „Schauen" der Swedenborgianer (s. d. Art.), der thierische Magnetismus Mesmers, der Somnambulismus (s. d. Art.) u. A. sind zwar nicht mit den „spiritistischen" Erscheinungen zu identificiren, können aber doch als Vorläufer und theilweiser Erklärungsgrund des Spiritualismus oder Spiritismus betrachtet werden, wie denn auch der Magnetismus bei den Swedenborgianern den Namen Spiritualismus annahm. Dieß blieb die Bezeichnung für alle ähnlichen Geisterlehren und ist es heute noch in Amerika und England, während in Frankreich und Deutschland seit Rivail (Allan Kardec, gest. 1869) für die Geisterbefragung die Bezeichnung Spiritismus üblich geworden ist. Die eigenthümliche Natur dieser neuen Art des Spiritualismus besteht darin, daß er die Geisterwirkungen durch besonders organisirte Mittelspersonen (Medien) bedingt sein läßt. Seinen Ursprung nahm er im J. 1848 in der Familie Fox (Lea und Katharina, Kate) in Hydesville bei New York, die an Wänden, Thüren und Geräthen ihres Hauses klopfen hörte und dann in beständige Correspondenz mit dem klopfenden Wesen, das sich als Geist eines Verstorbenen aus-

gab, trat. Die Mittheilungen wurden bald durch den Psychographen (Bleistift am Tischbein, welcher auf einem mit einem Alphabet versehenen Papierstreifen hin und her tanzte) und besondere Schreibmedien, welche in der Verzückung (trance) unter Einwirkung des Geistes mechanisch auf das Papier schrieben, verbessert. Dieser Spiritualismus breitete sich in Amerika um so schneller aus, weil der frühere Schusterlehrling und Visionär Jackson Davis zu Poughkeepsie in New York 1843 seine ersten Visionen erhalten hatte und sie für Kundgebungen aus dem Jenseits oder „Vorausdrucken" von Geistern ausgab und 1846 öffentliche Vorträge zu halten begonnen hatte. Im J. 1847 gab er sein erstes Werk, „Die Principien der Natur", welches zahlreiche Auflagen erlebte, heraus. Die Geisterbefragung mit dem Tischrücken dehnte sich bald auch über den Continent aus, so daß später die Zahl der Spiritisten auf 20 Millionen angegeben wurde; diese Zahl ist aber viel zu hoch und trifft heute noch viel weniger zu, da der Spiritismus seinen Reiz größtentheils verloren hat. Die bedeutendsten Medien waren Anfangs Lea und Kate Fox, dann Home, Florence Cook, Henry Slade. Zu den Spiritisten, welche mit denselben experimentirten, zählen viele hervorragende Männer der Wissenschaft aller Länder, z. B. die Engländer Wallace und Crookes, die Franzosen Flammarion, Alex. Dumas, Gautier, Goldschmidt, die Deutschen Zöllner, Fechner, Weber, Ulrici, die Italiener Schiaparelli, Lombroso, die Russen Aksakow, Butlerow u. A.

Als spiritistische Erscheinungen werden physische und intellectuelle angegeben. Zu den ersteren gehören nach Crookes die Bewegung schwerer Körper mit Berührung, aber ohne mechanische Kraftanstrengung, Tonphänomene (Klopfen, Geräusch), Veränderung des Körpergewichts, Bewegung schwerer Körper, welche sich in einiger Entfernung vom Medium befinden, z. B. Erheben von Tischen, Stühlen u. dgl. ohne Berührung, das Schweben menschlicher Wesen; leuchtende Erscheinungen, z. B. das Erscheinen entweder selbstleuchtender oder bei gewöhnlichem Lichte sichtbarer Hände; directe Geisterschrift; Phantomgestalten und Gesichte; Durchgehen fester Materie durch andere feste Materie, Materialisationen der Geister (seit 1860) oder einzelner Glieder (Hände, Füße), durch welche besonders Home und seit Anfang der siebenziger Jahre Florence Cook, das später entlarvte Medium Crookes', berühmt geworden sind. Die intellectuellen Manifestationen sind die Offenbarungen aus dem Geisterreich mittels der Schreib-, Sprech- und Hörmedien oder auch durch directes Schreiben, Sprechen, Zeichnen, Spielen der Geister selbst. Die directen Geisterschriften hat zuerst der deutsch-russische Baron L. v. Güldenstubbe 1856 zu Stande gebracht. Zu Leipzig wurden mittels des Mediums Slade in festverschlossenen Schreibtafeln Schriftstücke eingeschrieben (s. Zöllner, Die transcendentale Physik und die sog. Philosophie, Leipzig 1879). Der Inhalt dieser Offenbarungen ist aber unbedeutend und nichtssagend und erhebt sich selten über das Niveau der halbgebildeten Medien. Die Schilderungen des jenseitigen Lebens sind den diesseitigen Verhältnissen nachgebildet. Darnach bemißt sich auch der Werth der spiritistischen Religion und Moral an sich und im Verhältniß zum Christenthum. Beides gestaltet sich aber ziemlich verschieden, je nachdem man dem mehr pantheistischen Davis folgt, welcher offen, oder dem nüchternern Kardec, welcher verdeckt das Christenthum bekämpft. Statt eine Stütze für den Glauben an die Unsterblichkeit, das Uebernatürliche, das Wunder, die Menschwerdung zu sein, wird der Spiritismus durch Gleichstellung seiner Experimente und Offenbarungen mit den Thatsachen und Lehren der Offenbarung zu einer Gefahr für dieselben und hat bewußt oder unbewußt die Zerstörung des Christenthums und der kirchlichen Organisation zum Ziele. Nach spiritistischer Lehre gibt es drei Wesenheiten: Gott, Geist, Materie, welche von Kardec unterschieden, von Davis pantheistisch identificirt werden. Von Natur reine Geister, Engel und Teufel gibt es nicht. Zu den treu gebliebenen Erstlingsgeistern gehört auch Jesus von Nazareth, der als bedeutendes Medium neben andere Religionsstifter gestellt wird. Um eine Vollendung zu verdienen, müssen die Geister einen Leib annehmen, sich incarniren. Außer der Präexistenz der Seelen lehrt Kardec eine Mehrheit bevölkerter Welten. Der Mensch besteht aus Leib, Thierseele und Geist, der eine Emanation des göttlichen Wesens ist. Die den Geist stets umgebende Hülle wird Perisprit genannt. Der Tod zerstört nur den schwerfälligen irdischen Leib und macht den darin eingekerkerten Geist frei sammt der Seele oder dem Perisprit, „der Quintessenz der Materie". Durch den Tod findet keine Unterbrechung des Zustandes statt, sondern eine fortschreitende Entwicklung der intellectuellen und moralischen Natur ist die Bestimmung der Individuen. Jedes setzt seine Beschäftigung fort. Hölle und Teufel gibt es nicht. Dadurch wird das jenseitige Leben materialisirt und die Ethik ihres Ideals beraubt, so daß der Spiritismus sich als eine neue Phase des Materialismus darstellt. Kardec verbindet damit noch die alte Lehre von der Seelenwanderung mit Reincarnationen und hat in den romanischen Ländern Anklang gefunden. Wenn auch bedeutende Spiritisten wie Wallace, Zöllner u. A. bekennen, daß sie durch den Spiritismus von ihrem Glauben an den Materialismus bekehrt worden seien, so haben sie doch nur einen verfeinerten Materialismus dafür eingetauscht. Mit Recht hat daher die Kirche den Spiritismus verurtheilt (Encyclika Supremae Pius' IX. vom Jahre 1856; vgl. Wieser, Der Spiritismus und das Christenthum, Regensburg 1881, 52 f.). Der Spiritismus ist auch sichtlich im Abnehmen begriffen, obwohl seine

Organe in den verschiedenen Sprachen („Psychische Studien", „Licht, mehr Licht", „Sphinx" u. a.) in mannigfacher Weise denselben zu befördern suchen und der nach Leipzig übergesiedelte Aksakow ein unermüdlicher Apostel desselben ist. Die von ihm veranlaßten Versuche in Mailand (1894) haben allerdings wieder Aufsehen erregt (Richet, Expériences de Milan, Paris 1894), aber sie können zunächst nur für die Beurtheilung der Thatsachen von Bedeutung sein. In Amerika, England, Rußland und in den romanischen Ländern ist übrigens die „neue Religion" noch mehr verbreitet (Franco, Le spiritisme, manuel scientifique et populaire, Bruxelles 1894).

Die Erklärung der spiritistischen Erscheinungen lautet noch sehr verschieden. Da es kaum mehr möglich ist, dieselben auf Betrug (Wundt) zurückzuführen, nachdem Männer der Wissenschaft aller Länder ihre Thatsächlichkeit bezeugt haben, obwohl die Entlarvung mehrerer Medien (zu London, München, Wien) zur Vorsicht mahnt und besonders die Materialisationen sehr verdächtig erscheinen läßt, so bleibt nur übrig, eine natürliche oder übernatürliche Ursache dafür aufzusuchen. Die intellectuellen oder geistigen Manifestationen sind wohl zum guten Theil als Hallucination oder nach Art des Hellsehens zu erklären, aber die physischen Mittel zu denselben wie die physischen Erscheinungen überhaupt verlangen eine andere Erklärung. Dabei denkt man zunächst an eine bekannte oder unbekannte Naturkraft. Viele (Carpenter) bringen dieselben mit der elektrischen Kraft in ursächlichen Zusammenhang, weil alle Erscheinungen, welche tendenz- und regellos verlaufen und keinerlei intellectuelle Combination oder Manifestation bekunden, als mechanische Wirkungen einer blind wirkenden Naturkraft, d. h. der in den Nerven, Muskeln und Organen des Mediums vorhandenen und im Trance-Zustand sich entbindenden elektrischen Energie, angesehen werden können (vgl. W. Schneider, Der neuere Geisterglaube. Thatsachen, Täuschungen und Theorien, 2. Aufl., Paderborn 1885, 408). Es ist möglich, daß diese Erscheinungen durch vitale oder atmosphärische Elektricität einigermaßen erklärt werden können. So lange dieß der Fall ist, braucht man keine psychische Erklärung, indem man eine besondere „psychische Kraft" (Crookes), eine „Psychode" (Thury, Maxwell, Fichte u. A.) oder Reichenbachs „Od" (Leeser) als eine der Schwerkraft entgegenwirkende Kraft postulirt. In diesem Falle wäre es immer noch einfacher, mit Schopenhauer die Magie mit ihrem Wirken in distans und das Hellsehen mit seinem Erkennen in distans aus der Kraft der Vorstellung und des Willens zu erklären. Eine besondere „magische Kraft" (Perty) ist schon deßhalb im Medium nicht vorauszusetzen, weil in der Regel das Gelingen der Versuche von der Stärke der im Medium vorhandenen Anlage abhängt. Dieß würde sich besser erklären lassen, wenn das Medium selbst mittels Erregung der physikalisch-chemischen und magnetisch-elektrischen Kräfte solche Wirkungen hervorbrächte. Analogien sind Traum, Ekstase und die Erscheinungen bei Hysterischen (Schneider 475; Wieser 18). Die Materialisationen sind noch zu verdächtig, als daß sie allein für die Erklärung entscheiden könnten, würden aber jedenfalls eine Einwirkung vom Jenseits fordern. Eine Wirkung der Geister der Abgestorbenen nehmen denn auch die Spiritisten für die Erklärung zu Hilfe. Diese Deutung verbindet Zöllner mit seiner Theorie vierdimensionaler Geister, welche aus dreidimensionalen Wesen unsichtbar alle Kunststücke leicht vollbringen können. Allein wir kennen eben nur drei Dimensionen und können uns ebenso wenig vierdimensionale als zweidimensionale Wesen denken. Dagegen ist der Glaube an Erscheinungen Verstorbener allgemein, und es ist auch theologisch die Möglichkeit solcher Erscheinungen unter Zulassung Gottes nicht zu bestreiten. Aber keinesfalls kann zugegeben werden, daß es in der Macht der Medien liege, solche Geister zu citiren. Das Benehmen der Geister ist auch derart pueril und schalkhaft, daß man von dem jenseitigen Zustand eine geringe Vorstellung haben muß, um die Erklärung glaubhaft zu finden. Wenn also wirklich Geister erscheinen und berühren, Musikinstrumente spielen, klopfen und poltern, so können es nur Dämonen sein. Diese können insoweit auf das Materielle einwirken, und die Art und Weise der Vorgänge würde ihrem Charakter entsprechen. Deßhalb hat die dämonistische Theorie für diejenigen Erscheinungen, welche nicht natürlich zu erklären sind, bei den gläubigen Christen am meisten Anklang gefunden. Sie würde freilich zugleich das Gefährliche des Spiritismus vor die Augen führen. Indeß wird es immer wahrscheinlicher, daß die gesicherten Erscheinungen sich physiologisch und psychologisch erklären lassen. (Vgl. zur Literatur die reichlichen Angaben bei Schneider a. a. O., insbesondere Perty, Der jetzige Spiritualismus und verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart, Leipzig 1877; Fichte, Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen, Leipzig 1878; Schneid, Der moderne Spiritismus, philosophisch geprüft, Eichstätt 1880; Gutberlet, Der Spiritismus, Köln 1882; Derf., Der Spiritismus ein psychologisches Problem, in „Natur und Offenbarung" 1897, Heft 11 u. 12 [tritt mit Wickede, Erlebnisse auf dem Gebiete des Mediumismus und Somnambulismus, in der Metaphys. Rundschau II [1897/98], 7, 32 ff., im Gegensatz zum Occultismus Aksakows und E. v. Hartmanns für eine natürliche psychologische Erklärung ein]; Weber, Der moderne Spiritismus, Heilbronn 1883. Ein Katalog von Mutze (Leipzig) von 1896, bei welchem auch die „Psychischen Studien" von Aksakow und „Neue Spiritualistische Blätter" von Cyriax verlegt werden, enthält die „Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland" und ein

Verzeichniß der Werke über „Spiritualismus, Spiritismus, Mediumismus, Occultismus, Magnetismus, Hypnotismus, Hellbesinnung, Heilmediumschaft u. verwandte Gebiete".) [P. Schanz.]

Spoleto, Sitz eines Erzbischofs in Mittelitalien, war eine der ansehnlichsten Städte des alten Umbriens und wurde 242 v. Chr. römische Colonie, als welche es Hannibal nach der Schlacht am trasimenischen See hartnäckig Widerstand leistete. Später hielt sich der ostgotische König Theodorich hier gerne auf; in den Kämpfen mit den Griechen wurde aber die Stadt von den Goten unter Totilas zerstört. Von Narses wieder aufgebaut, wurde Spoleto während der langobardischen Herrschaft von Ferwald erobert. Allmälig bildete sich dann ein Lehnsherzogthum Spoleto, welches am Ende des 9. Jahrhunderts einen großen Theil Mittelitaliens (Umbrien, das Sabiner- und Marsenland, Fermo und Camerino) umfaßte und unter der fränkischen Herrschaft bestehen blieb. Wenn von einem zweiten Herzogthum Spoleto in jener Zeit die Rede ist, so versteht man darunter die den Griechen entrissene Mark Camerino, welche seit der Zeit der sächsischen und fränkischen Kaiser die östliche Hälfte des Herzogthums Spoleto ausmachte und später Mark Ancona hieß. Herzog Guido III. von Spoleto schwang sich 891 zum Kaiser von Italien auf, ebenso sein Sohn Lambert II. im J. 894. Später wurde das Herzogthum mit Toscana vereinigt. Dadurch ward der Grund zu dem großen Gebiete gelegt, das nachmals Mathilde von Tuscien (s. d. Art.) besaß. Nach ihrem Tode (1115) wurde Spoleto ein Gegenstand des Streites zwischen Papst und Kaiser und war nur vorübergehend Sitz eines kaiserlichen Markgrafen. Seit dem 13. Jahrhundert gehörte es nebst der Mark Fermo zum Kirchenstaat, nachdem die Päpste schon vorher sich als Herren desselben betrachtet hatten. Später ward es Hauptstadt der gleichnamigen Delegation des Kirchenstaates, dann von 1810 bis 1814 Hauptstadt des französischen Departements Trasimeno; seit 1860 gehört es zum Königreich Italien. Heute ist Spoleto Kreishauptstadt (mit über 9000 Einwohnern) im Compartimento Peragia (Umbrien), unfern der reißenden Maroggia auf einem Hügel gelegen. Die großartige Cathedrale, 1153 begonnen, birgt das Grabmal des berühmten Malers Filippo Lippi. Von den 22 anderen Kirchen sind hervorzuheben: S. Andrea, zur Zeit der Römer ein Tempel des Jupiter, S. Giuliano, vormals ein Tempel des Mars, und del Crocifisso vor der Stadt, ehemals ein Tempel der Concordia. Nur wenige Miglien entfernt ist der Monte Luco mit dem Kloster S. Giuliano und dessen Einsiedeleien, von denen die der Madonna delle Grazie die schönste ist. Sonst gibt es hier außer vielen ehemaligen Klöstern ein Priesterseminar, Lyceum, Gymnasium, Convictscollegium und eine wissenschaftliche Akademie.

Bischofssitz soll Spoleto, das während der Christenverfolgungen durch zahlreiche Martyrer verherrlicht wurde, schon zu Zeiten der Apostel geworden sein, und die ersten 13 Oberhirten werden als Heilige verehrt. Der hl. Brictius oder Britius wäre nach der Tradition dieser Kirche etwa im J. 50 vom Apostelfürsten als erster Bischof eingesetzt worden; die Bollandisten sehen in ihm aber einen Bischof von Martana oder Martula, einer längst zerstörten Stadt Umbriens, der in der diocletianischen Verfolgung ergriffen und gefoltert worden sein, dann die Freiheit wieder erlangt und außerordentlich Viele zum Christenthum bekehrt haben soll (Martyr. Rom. 9. Julii; AA. SS. Boll. Jul. II, 697). Als weitere Bischöfe von Spoleto werden genannt der hl. Johannes; der hl. Anthimus, vorher Bischof von Terni, der, wegen seiner Tugend und Gelehrsamkeit berühmt, durch ganz Umbrien das Wort Gottes predigte (gest. ca. 176); der hl. Saturninus, der 40 Jahre auf diesem Stuhle saß und um 230 gemartert wurde; der hl. Martialis (320 bis 350), der durch Papst Silvester ordinirt wurde und 328 einer römischen Synode anwohnte (AA. SS. Boll. Jun. I, 395); der hl. Cäcilianus (seit etwa 351), an den der heilige Papst Liberius einen Brief schrieb, ehe er in's Exil ging (Hilar. Op. hist., fragm. 6, bei Migne, PP. lat. X, 688); der hl. Achilles (402—418); der hl. Speus oder Speranza (ca. 420—452), bei dessen Tod eine Taube zu seinem Haupte ein Zettelchen gelegt haben soll, worauf die Worte standen: „Heute wird sein Haupt mit einer lieblichen Krone geziert" (Stadler, Heiligenlex. V, 350); der hl. Amasius (476—489; nach Anderen 382 vom heiligen Papste Damasus I. auf diesen Stuhl erhoben); der hl. Meletius (seit 490), vorher Diacon zu Spoleto (gest. 497); der hl. Johannes II. (ca. 499—547), der als äußerst mildthätig gerühmt wird und unter Totilas gemartert wurde (AA. SS. Boll. Sept. VI, 28); der hl. Laurentius (552—563), zubenannt Illuminator, der durch die Monophysiten aus Syrien vertrieben worden war (gest. 576 als erster Abt von Farfa [s. d. Art.], wohin er sich nach seiner Resignation zurückgezogen hatte [doch vgl. Stadler, Heiligenlex. III, 698 ff.]); der hl. Petrus (seit 563), unter dem ein arianischer Bischof der Langobarden die Pauluskirche zu occupiren versuchte (Greg. Mag. Dial. 3, 29); Chrysanthus (um 593), an den Gregor der Große vier Briefe schickte. Von den späteren Bischöfen legte Andreas II. (seit 1066) den Grund der neuen Cathedrale zum hl. Petrus, die 1153 großartiger gebaut und unter Bischof Benedict (seit 1199) von Papst Innocenz III. eingeweiht wurde. Alfons Visconti (1601—1608), schon seit 1599 Cardinal, gründete das tridentinische Seminar. Sein Nachfolger Maffeus Barberini resignirte 1617 und bestieg 1623 den päpstlichen Stuhl als Urban VIII. Unter den letzten Bischöfen Spo-

leto's wurde Franz Maria Locatelli (1772 bis 1812; 1801 zum Cardinal erhoben) von Napoleon nach Oberitalien verbannt. Nach seinem Tode bemächtigte sich der Eindringling Anton de Longo des Stuhles Spoleto. Dann folgte Franz Canali (seit 1814), der 1782 sich in der Begleitung des Papstes Pius VI. auf dessen Reise nach Wien befand und von den folgenden Päpsten oft zu wichtigen Missionen verwendet wurde; er resignirte 1820, wurde Titular-Erzbischof von Larissa und 1834 Cardinal, starb aber schon 1835. Im J. 1821 wurde Spoleto, das stets unmittelbar unter Rom gestanden, zur Würde eines Erzbisthums, aber ohne Suffragane, erhoben. Erster Erzbischof wurde Marius Ancajani (1821—1827). Ihm folgte der 35jährige Joh. M. Mastai Ferretti, der 1832 nach Imola transferirt ward und 1846 den päpstlichen Stuhl als Pius IX. (s. d. Art.) bestieg. Johannes Ignaz Cadolini (1832 bis 1838) wurde nach seiner Resignation Titular-Erzbischof von Edessa, Secretär der Propaganda und 1843 mit dem Purpur geschmückt. Er starb 1850 als Cardinal-Erzbischof von Ferrara. Auf Johannes Sabbioni (1838—1852), der 1849 ein Concil hielt (Coll. Lac. VI, 739), folgte der fromme und eifrige Johannes Baptist Arnaldi (1853—1867), vorher ein Jahr lang Titularbischof von Auria. Er wurde von der kirchenfeindlichen Regierung viel verfolgt, zuletzt sogar wegen eines Fastenmandats. In den herben Leiden der letzten Jahre seines Lebens fand er Muth und Kraft für die Vertheidigung der Rechte der Kirche wie in den Verfolgungen von Seiten der Regierung durch die innige Verehrung der unbefleckten Gottesmutter. Ihr erbaute er auch einen prächtigen Tempel an der Stelle, wo sie ihren Verehrern so vielfältige und große Gnaden vermittelte, nämlich in der Nähe der Stadt, wo ein Gnadenbild Mariens auf der Wand einer zerfallenen Kapelle (San Luca) von Tausenden von Pilgern aus allen Theilen Italiens jetzt noch besucht wird. Kurz vor seinem Tode wurde er trotz seiner Kränklichkeit in's Gefängniß geführt, weil er es gewagt, der Geistlichkeit die Theilnahme an einer Leichenfeier zu Ehren der bei der Eroberung Spoleto's gefallenen Revolutionäre zu verbieten; er starb am gebrochenen Herzen (vgl. über ihn Salzb. Kirchenbl. 1863, 107; 1867, 149). Auf Dominicus Cavallini Spadoni (1871—1875) folgte nach vierjähriger Sedisvacanz am 28. September 1879 der gegenwärtige Erzbischof Marianus Elvitius Pagliari (geb. 1834). Sein Sprengel umfaßt heute 20 Gemeinden der Provinzen Spoleto, Aquila und Perugia mit 66878 Gläubigen, die in 170 Pfarreien eingetheilt sind; Priester gibt es 126. Der Erzbischof hat zugleich die unmittelbare Verwaltung der beiden alten Bisthümer Spello und Trevi. Von ersterem (Hispellum, Ispellum, Spelatum) wird der hl. Felix (unter Kaiser Maximin) als erster Bischof genannt, der nach Einigen auch Bischof von Martana gewesen sein soll; der letzte Bischof von Spello erscheint um 600 (vgl. Ughelli, Ital. sacra X, 114; Moroni, Diz. LXVIII, 223 sgg.). Das alte Bisthum Trevi (Trebia oder Tribia) ist verschieden von einem zweiten Trevi (Treba), das heute unter der Jurisdiction des Abtes von Subiaco steht (vgl. Moroni LXXX, 49 sgg.). Weiter umfaßt das Erzbisthum Spoleto noch den alten Sitz Bevagna (Bevania, ursprünglich Mevania), der schon im 7. Jahrhundert mit Spoleto vereinigt wurde. (Vgl. Ughelli I, 1250 sqq.; Moroni LXIX, 19 sgg.; G. Cappelletti, Le chiese d' Italia IV, Venezia 1846, 327 sgg.; Gams, Ser. Epp. 727 sqq.) [Neher.]

Spolienklage (actio spolii) heißt im canonischen Recht die Klage, welche von jedem rechtswidrig in seinem Besitzthum Gestörten oder daraus Vertriebenen erhoben werden kann, um wieder in den Besitz der entzogenen Sache zu kommen. Sie hat gleich der später ebenfalls gesetzlich anerkannten exceptio spolii ihren Ursprung in der bereits vor Pseudoisidor vorhandenen Anschauung, daß ein seiner Diöcese oder seines Vermögens beraubter Bischof vor der Restitution des Entrissenen durch die Kirchengewalt von jeder Criminalklage frei sei. Diese Auffassung versuchte Pseudoisidor zum Rechtssatze zu erheben, der dann auch in das Decret Gratians Aufnahme fand (als Canon Redintegranda; c. 3, C. III, q. 1). Zunächst wurde die exceptio spolii vom Bischof überhaupt auf alle so Beklagten ausgedehnt, um auf solche Weise eine indirecte Restitution herbeizuführen; dann bauten die Canonisten eine Klage darauf, die condictio ex canone sc. „Redintegranda", um die Restitution direct herbeizuführen. Anerkannt wurde diese Klage durch die päpstlichen Decretalen, namentlich durch Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil (c. 18, X 2, 13). Bei näherer Ausgestaltung der Spolienklage lehnte sich die Auctorität und die Wissenschaft an das römische Recht an. Dieses nämlich hatte in dem interdictum unde vi (Dig. XLIII, 16, De vi et de vi armata; Cod. VIII, 4 unde vi) ein ähnliches Rechtsmittel. Da dasselbe aber Härten und Unbilligkeiten enthielt, so brachte das canonische Recht, entsprechend den Forderungen der Gerechtigkeit, hierin mehrfache Milderungen an. Zunächst fand nämlich das interdictum unde vi nur dann Anwendung, wenn die Dejection oder Prohibition mit Anwendung von Gewalt (vis atrox) verbunden war. Nach canonischem Rechte dagegen wird physische Gewalt nicht gefordert, sondern es berechtigen zur Spolienklage auch Zwang, Betrug, widerrechtliches Urtheil, Furcht u. s. w. (c. 3. 6. 7. 8. 9, X 2, 13). Sodann stand nach römischem Rechte das interdictum unde vi nur dem zur Seite, der aus dem Besitz unbeweglicher Sachen vertrieben worden war; auf bewegliche Sachen bezog es sich nur dann, wenn diese zu den geraubten immobilen Sachen als Accessorium gehörten. Nach der kirchlichen Gesetzgebung aber ist

die Spolienklage zulässig bei der widerrechtlichen Entziehung jeder Sache und bei der gesetzwidrigen Vorenthaltung jedes Rechtes (c. 2. 3. 7. 8. 9. 10, X 2, 13; c. 3, X 2, 12; c. 5. 6, X 3, 28). Drittens konnte nach römischem Rechte das interdictum unde vi nur gegen den unmittelbaren oder mittelbaren Urheber der Dejection, gegen dessen Erben aber nur, soweit sie aus der Spoliation bereichert wurden, und gegen einen Dritten nie angestellt werden. Dagegen geht nach canonischem Rechte die Klage gegen den Spolianten und jeden Dritten, welcher die spoliirte Sache mit Kenntniß der Eigenmächtigkeit erlangte (c. 18, X 2, 13). Endlich sprach das römische Recht dem Spoliirten wohl einen Anspruch auf Wiedererstattung des entzogenen Besitzes und Leistung des vollen Interesses zu, doch so, daß der Spoliant nach einem Jahre nur noch für das haftet, was er hat. Dagegen nahm die canonistische Doctrin, gestützt auf c. 3, C. III, q. 1, eine dreißigjährige Verjährung an. Dazu hat das canonische Recht dem gewaltsam aus seinem Besitz Verdrängten noch die exceptio spolii zugebilligt, wonach derselbe bis zur Wiederherstellung des frühern Zustandes jeden Anspruch des Spolianten abweisen kann; nur muß er innerhalb 15 Tage den Erweis der Spoliation erbringen (c. 1 in VI, 2, 5). (Vgl. Reiffenstuel, Jus canonicum universum L. 2, tit. 13; Santi, Praelectiones jur. can. Lib. 2, tit. 13; Bruns, Das Recht des Besitzes im Mittelalter und in der Gegenwart, Tübingen 1848, 127 ff. 176 ff.; Derf., Die Besitzklagen des römischen und heutigen Rechts, Weimar 1874, 212 ff.; Goecke, De exceptione spolii, Berol. 1858 [Diss.]; Maassen, Zur Dogmengeschichte der Spolienklage, im Jahrbuch des gem. deutschen Rechts, herausgegeben von Bekker u. Muther, III [1859], 227 ff.; Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts I, 6. Aufl., Frankf. a. M. 1887, 534 ff.) [Kober (Sägmüller).]

Spolienrecht (jus spolii; jus exuviarum; auch das Recht rapite capite oder „Rips-Raps" genannt) heißt der im Mittelalter von verschiedener Seite erhobene Anspruch auf den Nachlaß der Kleriker. Die kirchliche Gesetzgebung beschränkte schon frühe die Testirfreiheit der Geistlichen in der Hinsicht, daß die Cleriker nur frei über das testamentarisch verfügen durften, was ihnen als Patrimonialgut, durch Erbschaft u. dgl., überhaupt nicht titulo ecclesiastico zugefallen war. Die supellex aus dem Kirchenvermögen dagegen sollen ohne Weiteres der Kirche anheimfallen. Im Laufe der Zeit wurde dann aber noch die weitere Bestimmung hinzugefügt, daß auch das peculium patrimoniale dann der Kirche zufallen sollte, wenn kein Testament und keine Intestaterben vorhanden seien (das Genauere s. im Art. Testirfreiheit der Geistlichen). Allein diese Anordnungen wurden sehr schlecht beobachtet, und es waren vielfach gerade die Cleriker, welche die Hinterlassenschaft ihrer Mitbrüder, vor Allem aber die des Bischofs, an sich rissen, während doch sie vor Allem berufen gewesen wären, in der Sedisvacanz das Vermögen der bischöflichen Kirche unter der Oberaufsicht des Metropoliten oder des von diesem bestellten Intercessors, Interventors oder Visitators zu wahren. Beweis solcher Eingriffe sind die vielen hiergegen gerichteten Synodalverordnungen (z. B. c. 42. 43, C. XII, q. 2; c. 6, C. XII, q. 5 [wo solche Eingriffe als Diebstahl bezeichnet werden]; Conc. Valent. [a. 524], c. 2; c. 38, C. XII, q. 2 [Androhung der Excommunication]; Conc. Paris. [a. 614], c. 9 [jeder, der sich am nachgelassenen Vermögen des Bischofs vergreift, soll ut necator pauperum der Communion beraubt sein]; Conc. Aquisgran. [a. 816], c. 88). Ganz besonders suchte auch Gregor der Große durch Aufstellen von Oeconomen und Visitatoren das vorhandene Vermögen der verstorbenen Bischöfe und Cleriker zu schützen, wie seine Briefe vielerorts beweisen. Uebrigens scheinen die Metropoliten sich ebenfalls Eingriffe in das Vermögen des verstorbenen Bischofs erlaubt zu haben (c. 48, C. XII, q. 2). So waren die kirchlichen Gesetze nicht im Stande, die Cleriker von diesem Mißbrauch zurückzuhalten. Bald aber wurden sie von den Laien hierin abgelöst. So lange nämlich die Cleriker in den germanischen Reichen nach römischem Rechte lebten, war ihre Testirfreiheit staatlicherseits anerkannt. Als sie aber nach und nach in bürgerlicher Hinsicht dem Landesrecht unterworfen wurden, unterlagen ihre Testamente zunächst den nämlichen Bestimmungen wie die der Laien. Bald aber erfreuten sie sich auch dieses Rechtes nicht mehr, vielmehr nahmen die Grundherren und später die Patrone, Vögte u. s. w. den beweglichen Nachlaß der an ihren Eigenkirchen functionirenden niederen Cleriker an sich. Bei den Bischöfen verfuhren die Großen und die Landesherren in ähnlicher Weise. Ein rechtlicher Grund hierfür war nicht vorhanden (s. Friedberg, Lehrb. d. Kirchenrechts, 4. Aufl., Leipzig 1895, 507, Anm. 24); darum erhoben die Synoden unaufhörlich Einsprache gegen die Vergewaltigung (z. B. Conc. Clippiac. [a. 626 oder 627], c. 18 [Mon. Germ. hist., Leg. sect. III, Concilia I, 199]; Conc. Rem. [a. 627—630], c. 16 [Mon. l. c. 205]; c. 46, C. XII, q. 2; c. 47, C. XII, q. 2). Erst seit Friedrich I. Barbarossa suchte man einen eigentlichen Rechtsanspruch auf den Nachlaß der Bischöfe zu erheben, wie Waitz gegen Scheffer-Boichorst und Ficker (s. u.) dargethan hat (s. Forschungen zur deutschen Geschichte XIII [1873], 494 ff.). Worauf freilich dieses jus spolii sive exuviarum gestützt wurde, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; Waitz (a. a. O. 501 f.) meint gut (gegen Ficker), es sei am wahrscheinlichsten, daß die Uebung des Regalienrechts (s. d. Art.), welches Friedrich I. auf altes Recht und Gewohnheit zurückführte, in der Forderung auch des Spolienrechts eine Ausdehnung erfahren habe. Unter diesen Umständen konnte es von wenig Be-

deutung sein, wenn derselbe Friedrich unter Verweisung auf das römische und canonische Recht in den Jahren 1165 und 1173 bestimmte, die Geistlichen dürften vor zwei Zeugen gültig letztwillig über ihr Vermögen verfügen; die Kirche solle nur in Ermanglung eines Testaments und auch dann nicht in den unbeweglichen Nachlaß succediren, und jede Beschränkung der Testirfreiheit der Geistlichen solle mit schweren Strafen belegt werden (Constit. et act. publ. imp. et reg. I, 321. 335). Besonders die Päpste aber erhoben gegen das kaiserliche Spolienrecht ihre Stimme, und ihnen gegenüber verzichteten denn auch die deutschen Könige und Kaiser in ihren politischen Bedrängnissen auf dasselbe, so Otto IV. 1198 und 1209, Philipp von Schwaben 1203 und Friedrich II. 1213, 1216, 1219, 1220 (Const. II, 21. 36; 8. 58. 68. 78. 89). So war wenigstens der mächtigste Herrscher, der Kaiser, von dem Anspruch auf das Spolienrecht zurückgetreten. Aber auch die französischen und englischen Könige erhoben gleiche Ansprüche, wie ein Schreiben Innocenz' III. (Potthast, Reg. Pontif. n. 3107) beweist. Immerhin jedoch hielten, während die Kaiser verzichteten, die kleineren Landesherren und die übrigen Großen am Spolienrecht fest, indem sie beanspruchten, daß der Geistliche nur mit ihrer Genehmigung ein Testament machen könne, was aus besonderer Gnade einzelnen derselben gewährt wurde (vgl. Friedberg, De fin. inter eccles. et civit., Lipsiae 1861, 224). Freilich finden sich auch viele, mehr oder weniger umfassende Verzichte auf dieses Recht (Friedberg, ib. 225); aber trotzdem dauerte die Ausübung des weltlichen Spolienrechts bis in das 16. Jahrhundert fort, wie die beständigen Klagen der Synoden beweisen (s. Hartzheim, Conc. Germ. III, 621. 635. 656; IV, 40. 385; V, 7. 212. 246. 372. 577). Zugleich war auch unter den Geistlichen auf's Neue die Gier nach dem Nachlaß ihrer Brüder erwacht. So beanspruchten die Aebte das Vermögen der Prioren und Regularen, wogegen mehrere Synoden des 13. Jahrhunderts einschreiten mußten (s. Thomassinus, Vet. et nov. eccl. discip. P. III, l. 2, c. 56, n. 1). Umgekehrt suchten (wie c. 40 in VI, 1, 6 beweist) die Prioren, Klostercapitel und Domcapitel in den Besitz des Vermögens verstorbener Aebte und Bischöfe zu kommen; die Bischöfe hingegen beanspruchten den Nachlaß ihrer Stiftsherren, Pfarrer und Beneficiaten. Solches Gebaren bedrohte Bonifaz VIII. (c. 9 in VI, 1, 16) zwar mit der excommunicatio minor, benahm aber seiner Verordnung die einschneidende Wirkung durch die Clausel, nisi de speciali privilegio vel consuetudine jam praescripta legitime, seu alia causa rationabili hoc eisdem competere dignoscatur. Auch der Beschluß des Concils von Konstanz, Sess. XXXIX, tit. de spoliis, welcher das Gesetz Bonifaz' VIII. erneuerte, verhinderte wie jener eben nur das Entstehen neuer Ansprüche, beseitigte aber nicht die alten. Unter solchen Umständen begannen denn auch die Päpste selbst das Spolienrecht auszuüben. Ueber die Anfänge dieses päpstlichen Anspruchs herrschte bisher ziemliches Dunkel. Thomassin (l. c. c. 57, n. 5) ließ das Recht mit dem Schisma entstehen, indem er einem anderweitigen Berichte des sicher wenig Vertrauen verdienenden Matthäus Paris (s. d. Art.) aus dem Jahre 1246 wenig Beweiskraft hierfür zuerkennt. Mit Recht wohl wurde jedoch neuestens behauptet, daß die Anfänge des päpstlichen Spolienrechts in Zusammenhang ständen mit der Reservation der Besetzung derjenigen Kirchenstellen, deren Inhaber an der Curie gestorben waren, indem auch deren Nachlaß mit Ausnahme des Privatvermögens durch die apostolische Kammer eingezogen wurde. Sicher geschah dieß seit Johannes XXII. (s. Ehrle, Hist. bibl. Rom. pontif. I, Rom. 1890, 186; Kirsch, Die päpstl. Collectorien, Paderborn 1894, p. XXIX). Mit den wachsenden päpstlichen Reservationen wuchs auch das Spolienrecht. Nach einem von Ehrle (l. c. 193 sqq.) edirten Spolienverzeichniß aus den Jahren 1343—1350 waren diesem Rechte Cardinäle, Bischöfe, Aebte, Auditoren der Kammer, Magistri s. palatii u. s. w. unterworfen. Ihren Höhepunkt aber erreichte die Uebung des Spolienrechts während des Schismas in Frankreich, indem Clemens VII., unterstützt von dem Herzog von Anjou, als dem Regenten Frankreichs, alle reicheren Beneficien und die Hinterlassenschaft aller Bischöfe und Aebte sich reservirte. Doch verfügte, entsprechend den zahlreichen und energischen Protestationen, namentlich von Seiten der Pariser Universität, bereits Karl VI. im J. 1385 die Aufhebung des Rechtes für ganz Frankreich (Preuves des libertez de l'égl. gall. II, 13e éd., Paris 1651, 8). Aus Frankreich war es damit verschwunden, behauptete sich dafür jedoch um so zäher in anderen Ländern. Alexander V. entsagte ihm freilich auf dem Concil von Pisa (Sess. XXII; vgl. Hübler, Die Konstanzer Reform, Leipz. 1867, 72); aber auch das Concil von Konstanz mußte dem päpstlichen Anspruch entgegentreten (Sess. XXXIX, tit. de spoliis; Hübler 221). Martin V. verzichtete dann zwar auf die Annaten, des Spolienrechts aber that er keine Erwähnung (Sess. XLIII; Thomassin l. c. n. 10). Pius II. machte nochmals den Versuch, dasselbe in Frankreich einzuführen, fand dabei aber den schärfsten Widerstand an Ludwig XI. (Preuves des libertez II, 36). Pius IV. verbot in der Constitution Grave nobis vom Jahre 1560 (Magn. Bull. Rom. VII, Aug. Taur. 1862, 27) allen Geistlichen, ohne Erlaubniß des päpstlichen Stuhles über das aus den kirchlichen Einkünften stammende Vermögen zu testiren, indem er solches der apostolischen Kammer reservirte. Aehnliche Verordnungen erließen Pius V. („Romani pontificis providentia" a. 1567; Bull. VII, 609) und Gregor XIII. („Officii nostri" a. 1577; Bull. VIII, 162).

Dieß waren aber die letzten Ansprüche der Päpste auf die Spolien der Cleriker. Denn durch die einmalige Erweiterung der Testirfreiheit der Geistlichen (s. d. Art.) waren die Nachlaßverhältnisse derselben dahin geordnet worden, daß die gesetzliche Erbfolge in das Vermögen verstorbener Beneficiaten anerkannt wurde, bezw. die kirchliche Erbfolge in den ganzen Nachlaß (die Erbgüter ausgenommen) stattfand, falls der Geistliche ohne gesetzliche Erben und ohne Hinterlassung eines Testaments gestorben war. (Vgl. Zeitschr. für Phil. und kathol. Theol., Heft 23 [1837], 192 ff.; Heft 24 [1837], 232 ff.; Heft 25 [1838], 209 ff.; Sugenheim, Staatsleben des Clerus im Mittelalter, Berlin 1839, 267 ff.; Scheffer-Boichorst, Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Curie, Berlin 1866, 189 ff.; Ficker, Ueber das Eigenthum des Reiches am Reichskirchengut, in Sitzungsbericht. der k. Akad. der Wissensch., philos.-hist. Klasse LXXII, Wien 1872, 387 ff.; Eisenberg, Das Spolienrecht bis Friedrich II., Marburg 1896 [Diss.; ungenügend]. Eingehende Untersuchungen über das Spolienrecht sind zu erwarten von U. Stutz, Gesch. des kirchl. Beneficialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III., Berlin 1895 ff.) [Sägmüller.]

Spondanus (de Sponde), Heinrich, Convertit, französischer Bischof und Kirchenhistoriker, wurde 1568 zu Mauléon (Nieder-Navarra) als Sohn eines Secretärs der eifrig calvinistischen Königin Johanna d'Albret geboren. Er studirte Rechtswissenschaft und wurde Advocat am Parlament zu Tours, wo er sich durch Geschäftsgewandtheit und Beredsamkeit auszeichnete. Das Beispiel seines ältern Bruders, der 1593 katholisch geworden war, sowie das Studium der Controverschriften Bellarmins und Du Perrons (s. d. Artt.) veranlaßten ihn, in den Schoß der katholischen Kirche zurückzukehren (1595). Als Begleiter des Cardinals de Sourdis begab er sich im J. 1600 nach Rom, wo er später (1606) die Priesterweihe empfing. Mit Zustimmung des Cardinals Baronius machte er einen Auszug aus dessen Annalen, der unter dem Titel Annales ecclesiastici Cardinalis Baronii in Epitomen redacti zu Paris 1612 erschien und wegen seiner Brauchbarkeit später oft nachgedruckt wurde. Als Spondanus 1626 von König Ludwig XIII. zum Bischof von Pamiers ernannt wurde, kehrte er in sein Vaterland zurück und war als Convertit mit doppeltem Eifer bemüht, die Irrgläubigen seiner Diöcese zur Einheit des Glaubens zurückzuführen. In der That gelang es ihm auch, schon in den drei ersten Jahren seines Episcopates 1400 Reformirte aus allen Ständen für die Kirche zu gewinnen. Nachdem er wegen Kränklichkeit 1639 auf sein Bisthum resignirt hatte, siedelte er zunächst nach Paris und dann nach Toulouse über, wo er 1643 im Alter von 75 Jahren starb. Außer der oben erwähnten Epitome hatte er noch verfaßt: Les Cimetières sacrés, Bordeaux 1596 (lateinisch Paris 1638); Annales sacri a mundi creatione ad ejusdem reparationem, Paris. 1637 (ein Auszug aus den Annales des Barnabiten Augustin Tornielli [gest. 1622 zu Mailand]); Annalium ecclesiasticorum Cardinalis Baronii Continuatio ab a. 1197, quo is desiit, ad a. 1622, Paris. 1639, 2 voll. (von Spondanus selbst bis 1640, von seinem Freunde Peter Frizon bis Ende 1646 fortgeführt und in späteren Ausgaben auf 3 Foliobände vertheilt). (Vgl. die in späteren Ausgaben, z. B. Ticini 1675, dem I. Bande der Continuatio vorgedruckte Vita aus der Feder des Pariser Theologen P. Frizon, sowie Räß, Die Convertiten seit der Reformation III, 285 ff.) [Zeck.]

Sponheim, ehemaliges Benedictinerkloster auf dem Hunsrück, in dem gleichnamigen Orte Sponheim an der Kleinbahn Kreuznach-Winterburg, verdankt sein Entstehen dem Geschlechte der Grafen von Spanheim (letzteres ist die urkundlich bezeugte Form des Namens; die jetzt allgemein übliche Form Sponheim erklärt sich aus der Hunsrücker Mundart). Ein Sprößling dieser Familie, welche gleich der der Salier zu den vornehmsten fränkischen Stammes gehörte (s. Witte, Ueber die älteren Grafen von Sponheim, in der Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. Neue Folge XI [1896], 161), Graf Stephan, begann 1107 eine bereits 1047 von Erzbischof Bardo in monte campi in hon. S. Mariae et S. Mart. Turon. geweihte Kirche in ein Kloster umzuwandeln. Er starb aber am 25. Februar 1118, und so fiel seinem Sohne Meginhard die Vollendung des Werkes anheim. Bischof Buggo von Worms vollzog im Auftrage des Erzbischofs von Mainz die Weihe am 22. April 1123, und Mönche von St. Alban in Mainz bezogen die neue Stiftung. Dem ersten Abte Bernhelm folgte 1149 als Abt ein Sohn Meginhards, Crafto, der seine verlobte Braut, Gräfin Clementia von Hohenberg, durch das Gelübde der Jungfräulichkeit gebunden (oder nach de Lorenzi, Beiträge zur Geschichte der Pfarreien der Diöcese Trier II, Trier 1887, 443, wegen zu naher Verwandtschaft), mit Zustimmung seines Vaters dem Kloster zu Oeren bei Trier übergab, wo sie, 40 Jahre alt, am 21. März 1176 im Rufe der Heiligkeit starb. Gleich anderen Klöstern unterlag Sponheim allerlei Wechselfällen und erlebte eine Blütezeit und einen Niedergang. Die Geschichte des Klosters unter den einzelnen Aebten gibt summarisch G. Widder, Versuch einer vollständigen geographisch-historischen Beschreibung der kurfürstlichen Pfalz am Rheine IV, Frankfurt u. Leipzig 1788, 83 (vgl. Rheinischer Antiquarius. Mittelrhein, 2. Abth., XVI, Coblenz 1869, 452). Auf einige Zeit wußte Abt Johannes Trithemius (s. d. Art.), welcher seit 1483 dem Kloster zum besondern Ruhme vorstand, dasselbe zu heben. Besonders machte die von Trithemius hier vereinigte Bücherssammlung das Kloster berühmt (vgl. Janssen-Pastor, Ge-

schichte des deutschen Volkes I, Freiburg 1897, 17. und 18. Aufl., 122. Ueber dem endlichen Schicksale der Bibliothek schwebt Dunkel; vgl. Vogel, in Naumanns Serapeum III [1842], 312). Nach Trithemius' Weggang fristete das Kloster trotz Beitritt zur Bursfelder Congregation (s. d. Art.) ein kümmerliches Dasein weiter, bis zur Zeit der „Reformation" der letzte Abt Jacob Spira (seit 1560) zur Lehre Luthers übertrat. Er verschrieb 1565 das Kloster der Landesherrschaft gegen ein jährliches Gehalt, nahm die Aebtissin Beatrix von Braunweiler (gest. 1597) zum Weibe und starb als erster Prediger zu Sponheim am 30. November 1605. Mit dem Einrücken der Spanier 1622 begannen wiederholte Bemühungen seitens des Benedictinerordens (St. Martin in Köln), wieder in Besitz des Klosters zu kommen, und gegen Ende des 17. Jahrhunderts gelang der Versuch. Das Kloster wurde von St. Jacob in Mainz aus administrirt; laut Vertrag mit Kurpfalz erhielten die Mönche das alte Klostergut gegen Pacht zurück und übernahmen die Seelsorge in Sponheim und den umliegenden Pfarreien (vgl. die handschriftlich unter den Alsteriana der Hofbibliothek zu Darmstadt befindliche Continuatio chronici Sponheimensis usque ad nostra tempora von dem Benedictiner Legipontius [gest. 1755]). Der Administrator der Abtei Sponheim, Ildef. Brendel, Abt vom Jacobsberg, starb 11. März 1797. Im J. 1802 ward die Abtei Sponheim aufgehoben, und die Gebäude wurden großentheils abgebrochen. Zu bemerken bleibt, daß Abt Trithemius 1491 ein Lagerbuch des Klosters Sponheim anfertigen ließ durch den Carmeliten Jacob Cube aus Kreuznach; am Ende desselben findet sich ein vollständiges Urkundenbuch über die Reform der Bursfelder Congregation 1462—1468 (vgl. Mone, Quellensammlung III, Karlsruhe 1863, 129). Dieses Lagerbuch befindet sich jetzt im Generallandesarchiv zu Karlsruhe, während das Staatsarchiv zu Koblenz wenige Acten der pfälzischen und sponheimischen Klöster besitzt. Ueber die noch erhaltenen Bauten aus der Klosterzeit, zumal die erste Ende des 12. Jahrhunderts vollendete Kirche (das Langhaus wurde nicht ausgeführt), eine der herrlichsten Anlagen der ganzen Gegend, deren Inneres in edlen Verhältnissen und klar aufgebaut dasteht, vgl. P. Lehfeldt, Die Bau- und Kunstdenkmäler des Regierungsbezirks Koblenz, Düsseldorf 1886, 335. [Falk.]

Sponsalien, s. Eheverlöbniß.

Sporn, Orden vom goldenen, s. Sylvesterorden.

Sprache bedeutet heute ein Zweifaches, nämlich erstens das Vermögen zu reden und zweitens den Inbegriff der Mittel, wodurch ein einzelnes Volk von diesem Vermögen Gebrauch macht. Was die erstere Fähigkeit betrifft, so erscheint dieselbe als das unterscheidende Merkmal des Menschen allen anderen körperlichen Lebewesen gegenüber und ist ein Product seiner doppelten Natur als eines Körperwesens und eines Geistes; aus jener stammt der articulirte Laut, aus dieser der Gedankeninhalt, welche beide zur Sprache wesentlich sind. Denn nach W. v. Humboldts treffender Definition ist das Sprechen nichts Anderes als die Arbeit des Menschen, den articulirten Laut zur Darstellung des Gedankens zu verwenden. Die Sprache ist nicht Darstellung der äußeren Objecte, wie oft behauptet worden ist, sondern Darstellung der im Menschen vorhandenen Gedanken über die Objecte. Das Vermögen oder die Fähigkeit zu sprechen erscheint als zur Natur des Menschen gehörig, weil er für die Ausübung derselben gerade diejenigen Organe gebraucht, welche zu seinem Leben und Bestehen die nothwendigsten sind, nämlich die Athmungsorgane; der durch dieselben hervorgebrachte Hauch wird dann durch Organe articulirt, welche zu seiner Existenz kaum minder nothwendig erscheinen, die Zunge, die Zähne, den Gaumen, die Lippen und die Nase. Die verschiedenen Laute, welche mit diesen Organen hervorgebracht werden können, haben ursprünglich nach physiologischer Nothwendigkeit den verschiedenen Kategorien des zu bezeichnenden Geistigen entsprochen. Ein Rest dieser Thatsache ist der noch heute in allen Sprachen zu bemerkende Unterschied, daß die Vocale, d. h. die mühelos aus dem Hauche gebildeten Laute, zum Ausdrucke der Empfindung, die Consonanten dagegen, welche durch bewußte Arbeit der Sprachorgane gebildet werden, zum Ausdrucke der denkenden und wollenden Thätigkeit gebraucht werden. Der Charakter dieser Lautklassen ist so ausgeprägt, daß man nach dem Verhältniß der einen zur andern in den Sprachen verschiedener Völker auf die geistige Beschaffenheit der Redenden schließen darf. Denn dem Zusammenhange zwischen Leib und Seele entspricht es, daß der geistige Gehalt, welcher in der Sprache dargestellt werden soll, auf die Gestalt des körperlichen Lautes bestimmend einwirkt. Beim Sprechenden trägt der Gedanke unterscheidende Merkmale, welche ihm theils mit einer größern Menschenzahl gemeinsam, theils individuell sind. Indem beide Arten von Merkmalen entsprechende äußere Darstellung finden, kann man „sprechen" nicht richtiger bezeichnen als mit dem landläufigen „sich äußern". Der Sprechende setzt sich selbst, d. h. seinen Leib und seine Seele, nach Außen hin; das Geäußerte ist sein Abbild oder Ebenbild nach geistigem Inhalt und körperlicher Erscheinung, so daß man die Sprache des einen Menschen mit der des andern ebenso wenig verwechseln kann wie die Gesichtszüge des einen mit denen des andern. Der Mensch nun äußert sich, sobald dazu ein Bedürfniß vorhanden ist. Bei den jetzigen menschlichen Zuständen tritt dieses Bedürfniß durch den Verkehr unter den Menschen hervor; allein da der Mensch nicht mit absoluter Nothwendigkeit auf den Verkehr angewiesen ist, so kann die seiner Natur wesentliche Sprache nicht einzig auf dieses

Bedürfniß kundgethan wird. Der Mensch als Doppelwesen vermochte dasjenige, was sein geistig Gedachte nicht veräußerlichte, hat er im Wort ein Medium gefunden hat und hat er sich geäußert. Ehe also noch ein Verkehr möglich war, trat für den Menschen das Bedürfniß zu sprechen hervor, sobald er in der Nothwendigkeit war, über sich selbst, sein Wesen und seine Bestimmung nachzudenken. Diese Nothwendigkeit aber trat unmittelbar ein, nachdem der Mensch durch den freien Gott geschaffen war und er sich seiner Stellung zu demselben bewußt wurde. Dieß entspricht ganz dem, was uns in der heiligen Schrift überliefert ist. Nach seiner Erschaffung erhielt der Mensch den Auftrag, die außer ihm liegende Natur zu bauen und zu bewahren, d. h. durch seine Thätigkeit sie ihrer Vollkommenheit und der Erfüllung ihrer Bestimmung entgegen zu führen (Gen. 2, 15). Kraft der hohen, die Natur durchschauenden Erkenntniß nun, welche der erste Mensch nothwendig besitzen mußte, war ihm die Bestimmung derselben klar, dem Schöpfer die höchstmögliche Ehre zu erweisen. Diese Ehre aber kann nicht die höchste sein, wenn sie bloß passiv durch das Dasein bewiesen wird, etwa so wie „die Himmel die Ehre Gottes erzählen" (Ps. 18, 2); sie kann nur dann verherrlicht wird, erhält er eine seiner würdige Ehre. Die ganze irdische Natur aber gipfelte in dem Menschen, in dessen Körper sich die mineralische, die pflanzliche und die thierische Natur vereinigte. Indem der Mensch diese Beschaffenheit mit dem freien Geiste verband, der zu der Ordnung der überirdischen Natur gehörte, war er im Stande, das, was die geschaffene Natur dem Schöpfer schuldete, nicht bloß passiv durch sein Dasein und seine Beschaffenheit, sondern auch mit seinem Willen durch seinen Glauben und seine Anbetung zu beweisen. Er war gleichsam das Organ der gesammten irdischen Natur, durch welches, wie das Geistige durch die Sprache, so die höchste Bestimmung der Natur ihren Ausdruck fand; er konnte im Namen derselben dem Schöpfer alles zollen, wozu dieselbe verpflichtet war. Dieß entsprach seiner besondern Bestimmung, und er war dazu aufgerufen, weil ihm ein Gebot gegeben war, welches auf seine Wahlfreiheit einwirken sollte. Mit dieser Beschränkung war ihm eine Aufgabe für sein irdisches Dasein angewiesen, nämlich daß er Gott als seinen höchsten Gebieter und als das Ziel seiner Existenz anzusehen habe. Es mußte ihm also einleuchten, daß er seinen Verstand und seinen Willen ihm unterzuordnen und ihm Glauben und Anbetung zu erweisen habe. Das Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe konnte aber nicht ein bloß inneres, nicht eine bloße Regung des Seelenlebens, nicht bloß der Gedanke sein, sondern mußte durch den Menschen als Ganzes vollzogen werden; nur ein körperlicher Vorgang konnte der sinnenfälligen Natur, zu der auch er gehörte, den adäquaten Ausdruck der Anbetung verleihen. In die Welt des Körperlichen aber gehört die Sprache, und die erste Bestimmung derselben war demnach das Gebet. Daher entnehmen wir auch aus der Offenbarung, daß der Mensch schon sprach, als ihm Verkehr mit einem andern Menschen noch nicht möglich und er mit seinem Gott noch allein war (Gen. 2, 20). Fragen wir also nach dem Ursprung der menschlichen Sprache, so kann nur geantwortet werden, daß die Sprachfähigkeit dem Menschen anerschaffen worden, daß aber der Gebrauch dieser Fähigkeit eine freie That des ersten Menschen war, der damit seine Bestimmung erfüllte. Zu letzterem muß die Sprache im Urzustande des Menschen besonders geeignet gedacht werden; dieß beweisen uns die Mittheilungen über deren Beschaffenheit, welche die heilige Schrift nur gelegentlich uns macht. Als dem Menschen zur Erreichung seiner Bestimmung eine neue Vollkommenheit durch Erschaffung des Weibes bereitet werden sollte, war seine freie Mitwirkung zur Erlangung dieser vollkommenern Lebensstufe wenigstens in der Form des Verlangens nothwendig. Um dieses Verlangen in ihm zu erwecken, führte Gott seiner Erkenntniß die irdischen Lebewesen der höheren, ihm zunächst stehenden Ordnungen vor, damit er an ihnen etwas wahrnehme, das ihm fehle und ihm durch nichts Vorhandenes ersetzt werden könne (Gen. 2, 19). Bei dieser Gelegenheit erfahren wir zwei der bedeutendsten Momente, welche die Sprache des ursprünglichen Menschen charakterisiren. Das eine ist die großartige, unmittelbare Erkenntniß des Menschen: er brauchte die Gegenstände der Natur nur zu sehen, um sie ihrem Wesen nach zu erkennen; er besaß den die Natur durchschauenden Blick, womit er beim äußern Anblick sogleich auch das innere Wesen der Dinge erkannte. Das zweite in Rede stehende Moment ergibt sich aus der Gleichstellung von Sehen und Benennen, welche die göttliche Offenbarung hier vornimmt. Der Name bezeichnete das Wesen der Dinge; denn nach der heiligen Schrift sollte der Mensch nicht sehen, wie die Dinge innerlich beschaffen seien, sondern „wie er sie nenne". Der Name ward aber nicht nach Ueberlegung gewählt, sondern ergab sich unmittelbar aus dem Schauen. Aus diesen beiden Thatsachen folgt, daß in der ersten Sprache nicht subjective Vorstellungen, sondern Begriffe ausgedrückt wurden; indem die Dinge und Verhältnisse so benannt wurden, wie sie erschienen, wurden sie auch so bezeichnet, wie sie waren. Es muß also ein enger, naturnothwendiger Zusammenhang zwischen Laut und Begriff vorhanden gewesen sein, wonach jedes Merkmal zum Ausdruck seinen einzig möglichen Laut erhielt und die Vereinigung der betreffenden Laute oder das Wort einen vollkommenen Ausdruck von der Vereinigung der Merkmale oder dem Begriffe bildete. Für die Ausdrücke oder die Namen übersinnlicher Begriffe kann damals nur dasselbe Gesetz gegolten haben, welches der Sprache als dem Ausdruck eines körperlichen Geistwesens inhärirt, und

welches jetzt bei jeder menschlichen Sprache beobachtet wird: nämlich daß diese Begriffe auf ein sinnenfälliges Bild zurückgeführt wurden, welches dem Naturgesetze des organischen Ausdrucks unterlag. So sind die beiden Anwendungen zu verstehen, welche die heilige Schrift macht: Adam *sollte sehen*, wie er die Dinge *nenne*; und wie Adam jedes Ding nannte, so *war* sein Name. Mit Recht hat der hl. Hieronymus hinzugesetzt: Appellavit Adam nominibus *suis* cuncta etc., während der Urtext uns dasselbe mit anderen Worten sagt: nachdem er alle vorgeführten Wesen *benannt* hatte, fand sich keines, das ihm die nothwendige Hilfe hätte leisten können. Hier wird das Durchschauen der inneren Eigenschaften einfach mit der Namengebung identificirt, so daß nirgendwo eine treffendere Darstellung von der Vollkommenheit der ursprünglichen Sprache gegeben werden kann. Wir würden dieß an dem Beispiel von Adams Namengebung ersehen können, welches uns nach Eva's Erschaffung gegeben wird (Gen. 2, 23), wenn nicht diese Worte eine Uebersetzung aus der verloren gegangenen Ursprache in das mosaische Hebräisch wären. Aus der Vollkommenheit, welche hiernach die menschliche Sprache ursprünglich besaß, läßt sich begreifen, daß dieselbe ein geeignetes Mittel war, ein Opfer für den höchsten Herrn der Welt zu bilden; nur im Besitze eines solchen Ausdrucksmittels konnte der Mensch wahrhaft das Organ bilden, durch welches die vernunftlose Schöpfung ihrem Schöpfer die schuldige Verherrlichung bereitete. Auch der Verkehr in einer solchen Sprache konnte, wie eine gemeinschaftliche Verherrlichung des Schöpfers, nur ein gegenseitiger Antrieb sein, die gegebene Bestimmung zu erfüllen.

Ihre Vollkommenheit aber mußte die menschliche Sprache verlieren, wenn einerseits die Erkenntniß des Menschen ihrer erhabenen Eigenschaften entkleidet, andererseits der enge Zusammenhang zwischen Seele und Leib gelockert wurde. Beides geschah durch die Sünde, und durch sie erhielt die menschliche Sprache die unvollkommene Beschaffenheit, in welcher sie jetzt auf Erden fortlebt. Der menschlichen Erkenntniß ward eine tiefe Wunde geschlagen. Statt daß der Mensch im Urzustande beim Anschauen das Wesen der Dinge durchschaute, haftete er jetzt an der Erscheinung; statt daß er die Merkmale der Dinge zu einem *Begriffe* zusammenfaßte, bildete er jetzt aus wahrgenommenen Kennzeichen sich nur eine *Vorstellung*; statt daß er sonst die wirkliche Beschaffenheit und die wirklichen Verhältnisse der Dinge erkannte, hatte er jetzt nur eine Auffassung von dem, was ihm in die Sinne fiel, eine Auffassung, die ebenso dem Irrthum unterworfen war wie er selbst. Dieß ist die Signatur der heutigen menschlichen Sprachen: in allen Idiomen sind die Wörter nicht Bezeichnungen der Dinge, nicht Ausdrücke von Begriffen, sondern nur Namen für ein Kennzeichen, das der sprachbildende Geist an dem betreffenden Dinge erfaßt hat. Sehr oft ist dieses Kennzeichen etwas rein Zufälliges oder etwas irrig Wahrgenommenes, weil seine Hervorhebung nicht der Wirklichkeit, sondern einer subjectiven Auffassung entspricht. Die Benennung übersinnlicher Dinge und Verhältnisse ist dadurch äußerst unsicher und haltlos geworden, weil die Zurückführung auf sinnliche Bilder der vielfachsten Möglichkeit unterliegt. Indeß dürfen wir nicht annehmen, daß diese Degeneration der Sprache sogleich nach dem Sündenfalle eingetreten wäre. Die Sprache stand damals ebenso wie heute unter der gewaltigen Macht der Angewöhnung und der Nachahmung. Sowie der Mensch nach dem Sündenfalle nicht sogleich in die Tiefen der Unwissenheit und des Aberglaubens versank, sondern eine Menge der gewonnenen Erkenntnisse in sein sündiges Dasein mit hinüber nahm, so behielt auch seine Sprache die früheren Bildungen und Ausdrücke, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt das Verständniß für die ganze Fülle des Ausgedrückten verloren war. Dieß galt besonders für das körperliche Moment der Sprache. An Stelle des vollkommenen, organischen Zusammenhanges zwischen Begriff und Wort, zwischen Merkmal und Laut trat jetzt nur ein undeutliches Bewußtsein von einer solchen Zusammengehörigkeit, welches auf der Gewöhnung beruhte und nur im Ganzen und Großen einzelnen Lautklassen eine bestimmte Bedeutung unterlegte. Alles dieses folgte aus der Thatsache, daß die Sprache im gefallenen Zustande des Menschen nur durch Vererbung angenommen wurde. Von einer Sprach*schöpfung* kann seit dem Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit nicht mehr die Rede sein; die Ausübung der Sprachfähigkeit ist vielmehr an das Gesetz gebunden, welches dem Menschen durch das Sprechen derjenigen auferlegt wird, von denen er die Sprache empfangen oder erlernt hat. Der naturgemäße Gang ist, daß der Mensch im Kindesalter das Sprechen in derjenigen Gestalt erlernt, in welcher seine Erzieher sie reden; nur durch künstliche Behandlung kann hieran bei der Erziehung etwas geändert werden. So war es auch nach dem Sündenfalle des Menschen. Die ersten Nachkommen Adams konnten nur in derjenigen Sprache reden, deren er in seinem gefallenen Zustande sich bediente; innere Gründe oder gar eine Nothwendigkeit für die Wahl der Bezeichnung gab es nicht mehr, und als bestimmend wirkte nur das Beispiel, dem die Gewöhnung entsprach; der Mensch fügte sich einfach der Auffassung, welche in den vorhandenen Namen ausgedrückt war. Der Untergang des ersten Geschlechtes und der neue Anfang der Menschheit durch Noe konnte daran nichts ändern.

So lange also in der Menschheit eine geistige Einigkeit bestand, mußte die Sprache Aller identisch sein, so daß das gegenseitige Verständniß durch nichts erschwert war. Eine solche Einigkeit aber bestand in der ersten Menschheit infolge des gemeinsamen Glaubens an die geoffenbarten Wahr-

heiten, welcher während der ersten Periode der Menschengeschichte den Ausgangspunkt für alle Erkenntniß und alles Denken bildete, selbst wenn Menschen sich dem göttlichen Gesetze entzogen und den schuldigen Gehorsam gegen Gott versagten. Unterstützt ward diese geistige Einheit durch die äußere Verbindung, welche aus dem Zusammenwohnen Aller hervorging, so daß für eine unberechenbare Zeit nach der Flut die gesammte Menschengesellschaft nur ein einziges Volk bildete (Gen. 11, 6). Freilich war dieß nicht der Wille Gottes; vielmehr hatte dieser die Ausbreitung des Menschengeschlechtes über die ganze Erde bestimmt (Gen. 1, 28; 9, 7). Auf den Gedanken an die Beschränkung, welche ihnen hierdurch aufgelegt wurde, kamen die Menschen erst, nachdem großartige Erfindungen gemacht waren, welche die Vereinigung gewaltiger Menschenmassen zu gemeinsamen Zielen nahelegten. Vor Allem war die Bauweise, welche die Erfindung des Ziegelsteins möglich machte, der Anlaß zu einer förmlichen Auflehnung der vereinigten Menschheit gegen Gottes ausgesprochenen Willen. Lag in der Vereinigung ihrer sämmtlichen Kräfte eine solche Fülle von irdischer Macht, daß sie vor keinem noch so großartigen Unternehmen zurückzuschrecken brauchte, so mußte die Zersplitterung der Gesammtheit eine weitgehende Schwächung der menschlichen Kräfte bedeuten, und durch den Erfolg war ihr Selbstbewußtsein so gehoben, daß sie dieser Möglichkeit zu trotzen beschloß. So wie der erste Mensch sich von Gott unabhängig machen und sein eigener Gesetzgeber werden zu können geglaubt hatte, so glaubte jetzt die gesammte Menschheit, in der Vereinigung ihrer Kräfte eine Macht zu besitzen, welche ihr erlaubte, sich dem göttlichen Willen zu widersetzen. Die Ausführung eines Werkes von nie dagewesener Größe sollte in allen Gemüthern dieses Bewußtsein wecken oder erhalten, und die Menschheit sollte sich dadurch zu einer solchen Bedeutung erheben, daß ihr der Gedanke an eine Zersplitterung und Trennung nicht kommen könne (Gen. 11, 4 hebr.). Die Offenbarung nennt uns als das gewählte Mittel „eine Stadt mit einem himmelhohen Bauwerk". Es war ein centralisirender Wohnort mit einem Denkmale der menschlichen Selbstherrlichkeit. Normal wäre es gewesen, wenn die Menschheit die in ihr liegenden Kräfte vereinigt hätte, um ihrem Schöpfer und Erhalter einen Tempel, ein Symbol seiner Größe und unbeschränkten Macht, zu bauen; der jetzige Plan kehrte die bestehenden Verhältnisse um und setzte an Stelle Gottes die Menschheit, die sich von ihrem Gesetzgeber unabhängig glaubte. Darin lag die Veranlassung der Abgötterei auf Erden, und das Denkmal der menschlichen Selbstverherrlichung mußte seiner Bedeutung nach als der erste Götzentempel erscheinen. Hätte die Menschheit denselben zu vollenden vermocht, so wäre kein Gedanke verbrecherisch genug gewesen, daß sie sich zu dessen Ausführung nicht entschlossen hätte. Mit diesem Unternehmen war also Gott von Neuem herausgefordert, und die Größe wie die Allgemeinheit des Verbrechens veranlaßte sein unmittelbares Einschreiten, wie es durch das descendere der Vulgata ausgedrückt ist (Gen. 11, 5. 7). Die heilige Schrift läßt uns hier in den Rathschluß Gottes hineinschauen und zeigt uns, wie derselbe mit dem freien Handeln der Menschen im Zusammenhange stand. Gottes Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erscheinen hier in gleichem Lichte. Etwas so Furchtbares wie eine dem Schöpfer trotzende Menschheit konnte keine Dauer haben. Allein das göttliche Versprechen war da, die Menschheit nicht mehr durch Vernichtung zu strafen (Gen. 8, 21), und das Ziel der göttlichen Leitung blieb, Offenbarung und Glauben auf Erden als Vorbereitung auf den Erlöser zu erhalten. Hier lag nun ein Strafmittel, das zugleich Heilmittel sein sollte, nicht fern. Der tiefste Grund der verbrecherischen Auflehnung in der Menschheit war das Verlangen, die Volkseinheit zu erhalten; das wichtigste Moment der letztern bildete die Spracheinheit (Gen. 11, 6). Hörte sie auf, so war die Menschheit zerrissen, und eine Vereinigung der menschlichen Kräfte war nicht mehr denkbar. Dieß ist der Grund, warum die Offenbarung uns die Beschaffenheit der ursprünglichen Spracheinheit beschreibt. „Es war die ganze Erde Eine Lippe und Einerlei Wörter" (Gen. 11, 1). Der Sprachgebrauch der heiligen Schrift (Ex. 6, 12. Job 13, 6. Ps. 12, 3. Spr. 12, 19. — Ps. 81, 6. Is. 19, 18; 28, 11; 33, 19. Ez. 3, 5. 6) zeigt, daß hier die doppelte Einheit der beiden Momente verstanden ist, welche in allen Sprachen zu unterscheiden sind: der Form und des Stoffes, oder des grammatischen und des lexikalischen Elementes, oder des Ausdrucks für Beziehung und Bedeutung, für Geistesrichtung und Erkenntnißwelt im Menschen, lauter Ausdrücke, welche in dieser Anwendung Identisches bezeichnen. Eine Aufhebung dieser Doppeleinheit lag sehr nahe; denn schon natürlicherweise bringt die Vereinigung Vieler zu Einem Werke mit sich, daß subjective Anschauungen und Neigungen in den Vordergrund treten und sich geltend zu machen suchen. Allein das unmittelbare Eingreifen Gottes bewirkte, daß der hervorgerufene Subjectivismus nach Zeit und Ausdehnung ungeahnte Folgen hervorrief. Die Schöpfung neuer menschlichen Sprachen von Seiten Gottes wäre hier mit den bestehenden Verhältnissen nicht im Einklange gewesen. Die Befreiung der subjectiven Anschauung aber von dem Zwange, welchen ihr Vererbung und Gewöhnung angelegt hatte, konnte in einheitlichem Sprachstoffe eine Menge formverschiedener Ausdrucksweisen schaffen, welche keine Gemeinschaft zu erhalten im Stande waren. Darum berichtet uns die heilige Schrift (Gen. 11, 7. 9), daß bei der verbrecherischen Unternehmung zu Babel Gott der Herr nur das eine Element der Spracheinheit aufgehoben, nur die Form ver-

wirrt, den Sprachstoff aber ungeändert gelassen habe. Auf diese Weise „ward die Sprache der ganzen Erde verwirrt"; statt Einer Ausdrucksweise gab es jetzt eine solche Menge und Mannigfaltigkeit verschiedener Ausdrucksweisen, daß eine Vereinigung der gesammten Menschheit an Einem Orte und zu Einem Zwecke nicht mehr möglich war, „und sie hörten auf, die Stadt zu bauen". Besonders wirksam war hier auch, daß die Erkenntniß der Menschen durch Abfall vom Gottesglauben getrübt war, und daß nur ein kleiner Theil sich vor der allgemeinen Verirrung bewahrte. Indem auf diese Weise der Irrthum in die Welt hereinbrach, war auch eine geistige Uebereinstimmung unter den Menschen nicht mehr möglich; denn nur die Wahrheit ist eingestaltig und unveränderlich, der Irrthum aber vielgestaltig und der Veränderung unterworfen. Es war also auch die Gefahr nicht da, daß die Menschheit sich im religiösen Irrthum einigte; vielmehr mußte die eine Anschauung durch die andere bekämpft werden, und nur der rechte Glaube konnte den Befehdungen Trotz bieten, um für spätere Veranstaltungen erhalten zu bleiben. Freilich fanden sich in näherer Zusammengehörigkeit der Abstammung, in gemeinschaftlicher Vorliebe für bestimmte Lebensweisen und Aufenthalte, in übereinstimmender Gemüthsanlage Anhaltspunkte genug, nach denen größere oder kleinere Gruppen in der Sprache übereinstimmten; diese wurden vom Bedürfniß genöthigt, sich von denen, welche sie nicht verstanden, zu scheiden und gemeinsam neue Wohnsitze zu suchen. So wurden Völker aus dem einen Volk der Menschheit, „und von Babel aus zerstreute sie der Herr über das Angesicht der ganzen Erde" (Gen. 11, 9); der Plan Gottes aber nahm nun die Gestalt an, daß Ein Volk in der Wahrheit der Offenbarung und des Glaubens erhalten wurde, um allen Völkern diese Güter vermitteln zu können.

So ist die (Eingangs erwähnte) Thatsache zu erklären, daß die menschliche Sprache immer in der Singularität eines einzelnen Volkes erscheint: so viele Völker auf Erden, so viele Sprachen; so viele Sprachen, so viele Völker. Allerdings ist in dieser Anwendung der Begriff Sprache und folgerichtig auch der Begriff Volk ein mannigfaltiger. Auf die äußere Form des Gesprochenen wirken in beschränktem Maße auch untergeordnete Verhältnisse ein: Lebensart, Nahrung, Wohnung bewirken in der Aussprache dasjenige, was man dialektische Verschiedenheit oder Mundart nennt, ohne die Bildung neuer Sprachen herbeizuführen. Indessen bleibt der Unterschied zwischen Sprache und Dialekt ein fließender. Insofern durch die angegebenen Ursachen der Dialekte auch ein Unterschied im Charakter hervorgerufen wird, tritt zum Dialekte ein inneres Moment hinzu, das als Merkmal eines neuen Volksbegriffes angesehen werden kann, sobald eine äußere Veranlassung, wie selbständige Regierung, abgeschiedener Wohnort, eigene Literatur, diesen Begriff vervollständigt. Thatsächlich gibt es Völker genug auf Erden, deren Sprachen sich nur dialektisch unterscheiden; so sind das Syrische und das Chaldäische zwei fast identische Dialekte des Aramäischen, und die zahllosen Indianersprachen der Südsee reduciren sich auf Dialekte zweier wirklich verschiedenen Sprachen.

Es ist also nicht anzunehmen, daß bei der Sprachverwirrung zu Babel schon alle diejenigen Sprachen in's Dasein traten, welche jetzt auf Erden unterschieden werden. Viele derselben verdanken ihre Entstehung bloß secundären Ursachen, welche in geschichtlicher Zeit wirksam waren, wobei als neues wichtiges Moment auch die Vermischung zweier in Berührung getretenen Sprachen zu einer neuen dritten Sprache hinzuzunehmen ist. Immerhin aber kommen wir bei der Zusammenfassung und Reducirung der vorhandenen Sprachen auf eine Anzahl Anfänge, über welche sprachliche und geschichtliche Kenntnisse nicht hinaushelfen; diese bilden für uns, ob wirklich oder gedacht, diejenigen Sprachen, welche sich zu Babel aus der ursprünglichen Sprache herausbildeten. Eine überraschende Bestätigung des geoffenbarten Gotteswortes ist die Beobachtung, daß diese Sprachen in demselben Verhältniß zu einander stehen, in welchem auch die sie gebrauchenden Menschengruppen stehen: es gibt eine Genealogie der Sprachen wie eine solche der Völker. Daß erstere sich auf drei Anfänge reducirt, so wie die Anfänge aller Völker in der heiligen Schrift auf drei Stämme zurückgeführt werden, vervollständigt die gedachte Bestätigung.

Es ist wohl nicht möglich, die vorhandenen Sprachen nach dem tiefsten geistigen Unterschiede, nach dem, was Humboldt innere Form nennt, zu classificiren. Wohl aber gelingt es, die vorhandene Sprachenmenge nach äußeren Unterschieden in ein übersichtliches System zu bringen, und wir dürfen uns damit beruhigen, weil wir sicher sind, daß die innere Form, wenn auch uns unerkennbar, die Ursache der äußern Gestaltung geworden ist. Die Hauptverschiedenheit, welche bei der Beschaffenheit sämmtlicher Sprachen in's Auge fällt, ist die Art, wie in denselben die Beziehungen zwischen den Denkobjecten oder die grammatischen Kategorien ausgedrückt werden. Denkbar sind drei Mittel: entweder Ausdruck der betreffenden Kategorie durch die abstracten Namen derselben, wie chinesisch ngò mên (ich Mehrheit) für „wir", niù-mên „Menschen", oder Bezeichnung der Kategorie durch Verbindung von Silben mit der Wurzel, wie mandschurisch mit der Wurzel bi: bimbi bin, bikhe war, bici wäre, bime sein, oder endlich durch innere Umänderung der Wurzel oder des Wortes, wie goose Gans, geese Gänse, lies—las. Nach diesen drei Ausdrucksmitteln zerfallen sämmtliche Sprachen der Erde in drei große Sprachklassen: die isolirende, repräsentirt durch das Chinesische, die agglutinirende, dargestellt durch die mongolischen Sprachen, die flectirende, einzig die semitischen und die indogermanischen Sprachen umfassend. Nach der

verschiedenen Anwendung der bezeichneten Mittel (z. B. bei der zweiten Klasse Anhängung, Vorsetzung, Einfügung) zerfallen die Sprachklassen in Sprachstämme, diese wieder in Sprachfamilien, zu welchen letzteren sich eine Anzahl einzelner Sprachen zusammengliedern, Alles ex. ohne daß eine große Menge untergeordneter anderweitiger Bildungsmittel zu Hilfe genommen würde, und daß mancherlei Zwischenstufen zu beobachten wären. Ueberfieht man dieses ganze System, so fällt das Ergebniß wissenschaftlicher Forschung mit der aus der Offenbarung gewonnenen Ueberzeugung zusammen: sämmtliche Sprachen sind in der Form verschieden, im Stoff aber verwandt. Nur so kann auch der Ausdruck der heiligen Schrift בָּלַל, verwirren, zu Recht bestehen; denn eine Verwirrung bedeutet hier nur die Aufhebung der Ordnung in einer einzigen Masse, nicht die Schöpfung neuer an die Stelle tretenden Massen. Diese „Einheit in der Mannigfaltigkeit" ist das Resultat, welches die weit fortgeschrittene Sprachwissenschaft zu Tage fördert. Nicht als wenn die ungeheure Arbeit schon geschehen wäre, welche die Losschälung des Sprachstoffs in den behandelten Sprachen fordert, um jenes Resultat evident zu machen. Allein der Gang der Forschung bleibt ständig derjenige, daß neue Zusammenhänge im Stoffe der formell geschiedenen Sprachen aufgedeckt werden, und oft genug schon haben besonnene Forscher einen Zusammenhang, welcher a priori postulirt war, durch die Forschung a posteriori sicher gestellt.

Die Offenbarung greift noch einmal in diese ganze Untersuchung bestätigend ein. Nach Gottes Vorsehung mußte die Erniedrigung Jesu den Stolz der verbrecherischen Menschheit wieder gut machen. Seine Gnade bewirkte, daß das, was die Menschheit zu Babel verkehrt hatte, in vollkommener Weise zu Stande kam. Das Christenthum als allgemeine Weltreligion hob den Separatismus der Nationalitäten auf, und an Stelle des vielgestaltigen Irrthums trat die Eine Wahrheit, in deren Bekenntniß die Menschheit die vollkommenste Verbindung fand. Am Pfingstfest ward zu Jerusalem eine große Gottesstadt aufgerichtet als ein geistigen Bau, der bis in den Himmel reichte, und statt daß das sündige Geschlecht sich einst zu Babel einen Tempel erbaut hatte, ward zu Jerusalem die erlöste und geheiligte Menschheit ein Tempel, in dem Gott der heilige Geist seine Wohnung nahm, um die dem Schöpfer gebührende Ehre zu bewirken. So verlor sich alles, was bis dahin die Menschen geschieden hatte, und wie diese Geschiedenheit in der Sprache ihren Ausdruck gefunden hatte, gab in der Sprache auch die neue Einheit sich kund. Es geschah ein doppeltes Wunder: „Alle fingen an, in verschiedenen Sprachen zu reden, so wie der heilige Geist es ihnen gab auszusprechen" (Apg. 2, 4), und „es hörte jeder in seiner Sprache sie reden" (V. 6). Die Repräsentanten der gespaltenen Menschheit waren dort „Männer aus allen Völkern, die unter dem Himmel sind" und die verschiedensten Sprachen redeten. Vor dem Lichte des heiligen Geistes nun waren die subjectiven Momente geschwunden, welche die Sprachverschiedenheit bewirken, und da alle Sprachen nach Abzug der singulären Form identisch sind, so erschien die menschliche Rede, der trennenden Formen entledigt, bei Sprechenden wie bei Hörern als eine einheitliche. Nun war durch die Erlösung wieder herbeigeführt, was der Menschengeist nicht hatte bewahren können: die Menschheit war wieder, wie vor Babels Erbauung, „Ein Volk und Eine Sprache" (Gen. 11, 6). Bekannt ist, wie die Wirklichkeit dieses Wunders in dessen Wiederholung zu verschiedenen Zeiten der Kirche bestätigt worden ist; sonst aber bleibt die Sprachverschiedenheit auf Erden bestehen, um Zeugniß von der Allgewalt der göttlichen Gnade zu geben, welche durch geistige Einheit sie zu überwinden weiß. (Vgl. W. v. Humboldt, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Berlin 1836 [Abhandlungen d. Berl. Akad. d. Wiss. 1832, 2]; Heyse, System der Sprachwissenschaft, herausgeg. von Steinthal, Berlin 1856; Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861.) [Kaulen.]

Sprachenfest, s. Collegien III, 619.

Sprachengabe, s. Charismen III, 85 ff.

Sprachverwirrung, s. Sprache.

Sprenger, Jacob, s. Institoris VI, 809 f.

Springer, s. Jumpers.

Sprüche oder Sprichwörter ist der gewöhnliche Name für ein canonisches Buch des Alten Testamentes, welches in den ältesten Texten verschiedene Bezeichnungen erfahren hat. Während das hebräische Original ihm den Namen מִשְׁלֵי gibt, wegen dessen grammatischer Form es bei den Juden nach dem ersten Wort מִשְׁלֵי heißt, nennt die LXX es παροιμίαι (1, 1) oder παιδείαι (25, 1), die Vulgata in der Ueberschrift Proverbia, sonst Parabolae. Mit diesen Uebersetzungen suchen die beiden letzteren Texte das hebräische Wort wiederzugeben, ohne dessen Bedeutung erschöpfen zu können. Denn מָשָׁל kann nach dem Verbum מָשַׁל „bildlich reden" ebensowohl „Sprichwort", das meist bildlich eingekleidet ist, als „Gleichniß" bedeuten; nach gewöhnlicher Anwendung aber wird es wie das griechische γνώμη für „Sinnspruch", „Weisheitsregel" gebraucht, und es ist dabei eine solche kurze Form wie die des Sprichworts durchaus nicht wesentlich. Die heilige Schrift kennt מְשָׁלִים von längerer Erörterung Job 27, 1; 29, 1. Ps. 49, 5; 78, 2 (hebr.) u. s.; gewöhnlich aber bringt es der Gegenstand selbst mit sich, daß die einzuschärfende Weisheitsregel in eine kurze, gedrungene Form eingekleidet wird, so wie im Deutschen in Freidanks Bescheidenheit und in Rückerts Angereihten Perlen. Von solchen kurzen und zwar poetischen Sinnsprüchen, bei denen die bildliche Form in

der Einkleidung einer allgemeinen Wahrheit in einen concreten Fall besteht, enthält das hebräische Buch der Sprüche eine Sammlung und die hebräische Literatur tritt damit ebenbürtig neben die griechische und die lateinische, welche durch Phokylides und Theognis, Publius Syrus und Dionysius um eine gnomische Poesie bereichert worden sind. Die hebräischen Gnomen zeigen hierbei nach Inhalt und Form charakteristische Eigenthümlichkeiten. Während sie durchgängig als Distícha in zwei Zeilen oder Abschnitte getheilt sind, enthält der zweite Theil die schon gesagte Wahrheit von der Kehrseite oder in conträrem Gegensatz, so daß ein antithetischer Parallelismus entsteht; z. B.

Ein weiser Sohn erfreut den Vater;
Ein thörichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter.

In den Kapp. 10—15 ist dieß ausnahmslos der Fall; anderswo findet sich vereinzelt auch synonymer oder synthetischer Parallelismus. Ferner sind die hebräischen Sprüche dadurch gekennzeichnet, daß sie in den beiden Hälften nur je drei oder vier Wörter umfassen, z. B.

bâ zadôn wajjabo' kalôn
w'eth z'nû'îm chochmâ.

Ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen den einzelnen Sprüchen oder eine systematische Anordnung ist zwar nicht ausgeschlossen (z. B. 16, 12—15), kommt aber so selten vor, daß derselbe nicht beabsichtigt erscheint und zur Gestaltung des Buches nicht mitgewirkt haben kann. Hie und da sind die Sprüche rein äußerlich wegen desselben Anfangsbuchstabens zusammengestellt (11, 9—12; 20, 7—9. 24—26; 22, 2—4). Die Abfassung des Buches wird in diesem selbst auf Davids Sohn, den König Salomon, zurückgeführt, und zwar im Zusammenhang der Rede, so daß die betreffende Angabe nicht, wie die Ueberschrift, erst später hinzugefügt sein kann. Nach den über diesen König vorhandenen Nachrichten führte denselben die dichterische Anlage, welche er vom Vater geerbt hatte, und die beschauliche Betrachtung, zu welcher ihn seine eigenthümlichen Verhältnisse geführt hatten, auch zur Spruchdichtung (3 Kön. 4, 32). Wenn uns erzählt wird, daß er 3000 Gnomen verfaßt habe, so dürfen wir aus der Angabe der bestimmten Zahl schließen einerseits, daß Salomon selbst auf die Abfassung und Aufbewahrung solcher Sinnsprüche bedacht war, andererseits, daß seine Zeitgenossen denselben hohen Werth beigelegt und sie dem Gedächtnisse eingeprägt haben. Aus diesen beiden Thatsachen läßt sich die Entstehung des Spruchbuches unschwer begreifen. Denn die Angabe des Verfassers zu Eingang des Buches auf den gesammten Inhalt des Buches auszudehnen, geht nicht an, da 24, 23; 30, 1; 31, 1 noch andere Verfasser genannt werden. Zunächst hat man diese Bezeichnung auf den Text, welcher sich bis 24, 22 erstreckt, auszudehnen, da derselbe ein zusammenhangendes Ganze bildet. Der Sammlung von Sprüchen nämlich, welche 10, 1 bis 22, 16 den Kern des Buches bildet, geht 1, 8 bis 9, 18 ein größeres מָשָׁל oder eine Einleitung, welche man eine Abhandlung über die Weisheit nennen kann, mit einer Vorrede 1, 1—7 voraus, und dieselbe wird abgeschlossen durch eine entsprechende Schlußermahnung 22, 17 bis 24, 22. Was hierauf im Buche folgt, bestätigt die alte Erfahrung, daß gnomische Sammlungen immerdar Erweiterungen erfahren, weil hier am ersten die Leser sich in den Stand gesetzt glauben, nach Inhalt und Form Aehnliches zu leisten und so einen lieb gewordenen Text zu vervollkommnen. Bei den Sprüchen Salomons lag dieß um so näher, weil neben der beschränkten Zahl von den hier aufgeschriebenen 375 (376) Sentenzen eine große Menge von salomonischen Sinnsprüchen im Volksmunde fortgelebt haben muß, zu denen nach innerer Verwandtschaft manche aus anderen Quellen herrührende sich gesellten. Demnach wurde dem salomonischen Spruchbuch 1, 1 bis 24, 22 in ungewisser Zeit, aber vor Ezechias, 24, 23—34 eine kleine Lese von Gnomen beigefügt, welche der vorhandenen Sammlung keine Unehre zu machen schienen und deßwegen eingeleitet wurden: „auch folgende sind von Weisen" (24, 23). Unter Ezechias aber, während dessen Regierung in Juda größeres literarisches Interesse vorausgesetzt werden muß, war man bemüht, die mündlich oder anderswo schriftlich erhaltenen Sprüche des weisen Königs in Ein Buch zu sammeln und so für ihre Erhaltung Sorge zu tragen (Zunz, in der Zeitschr. der Deutschen morgenl. Ges. XXV, 1871, 447). So entstand eine neue Sammlung von salomonischen Sinnsprüchen, welche dem ursprünglichen, unbedeutend erweiterten Buch als Nachlese 25, 1 bis 29, 27 beigegeben wurde. Sowohl beim Sammler als beim Urheber solcher Sentenzen ist selbstverständlich, daß ein und derselbe Ausspruch auch wiederholt, sei es in ähnlicher, sei es in identischer Form, vorkam (vgl. 14, 12 und 16, 25). Bei der Vorliebe für die Spruchdichtung hat dann die einmal geschehene Erweiterung des Buches das Beispiel für spätere Zuthaten gegeben; daher finden sich als Fortsetzung des Ganzen noch drei weitere Anhänge: eine doppelte Sentenzensammlung (30, 1—33; 31, 1—9) und ein alphabetisches Gedicht zum Lobe einer guten Hausfrau (31, 10—31). Während letzteres ganz anonym erscheint, sind den beiden ersteren Nachrichten über die Urheber beigegeben, welche dieselben indeß unkenntlich lassen, und welche die frühere Exegese jedenfalls irrig als Umschreibung für Salomon genommen hat. Für sämmtliche Texte, welche als Erweiterungen des ursprünglichen Buches angesehen werden müssen, ist bemerkenswerth, daß die knappe classische Form der Distichen nicht mehr eingehalten ist; schon 24, 23—34 findet sich ein Hexastich (23b—25), ein Tristich (27), ein Tetrastich (28—29) und ein Dekastich (30—34);

noch mehr fallen in Kap. 30 die sog. numerischen Sprüche auf, welche den mittelalterlichen Priameln zum Vorbild gedient haben (15b—17; 18—20; 21—23; 24—28; 29—31), und Kap. 31, 1—9 enthält eine zusammenhangende Ermahnung. Sonstigen zeigen die unter Ezechias gesammelten Sprüche vorwiegend die Form des Distichs, wenn auch, der freiern Fortpflanzung entsprechend, mit Tristichen (25, 13; 27, 22), Tetrastichen (25, 4. 5), einem Pentastich (25, 6 f.) und einem langen Gedicht (27, 23—27) durchsetzt. Auch mag man annehmen, daß die Vorliebe der Leser für die didaktische Poesie den salomonischen Text nicht bloß durch Anhänge, sondern hie und da durch Einschiebsel von welchem Ursprung immer erweitert hat; so würde sich erklären, daß 25, 2—7 vielmehr Worte eines Hofmannes als eines Königs zu sein scheinen. Das Buch ist nur in der vorliegenden Gestalt bekannt gewesen; nicht nur in den frühesten Handschriften, sondern auch in den alten Uebersetzungen erscheint es in dem Umfange, den es im jetzigen Canon hat. Von diesen ist der Septuagintatext, der älter als die Hexaplarzeit ist, ein Zeugniß für die canonische Geltung des Buches noch während der Selbständigkeit der Synagoge; der canonische Charakter beruht also auf unvordenklicher Tradition. Das Neue Testament hat diese Tradition als zu Recht bestehend anerkannt, indem es sie adoptirt und Stellen wie z. B. 3, 11 f.; 3, 34; 25, 21 ausdrücklich oder stillschweigend als Gottes Wort citirt (Hebr. 12, 5 f. Jac. 4, 6. Röm. 12, 20). In der Kirche ist der canonische Charakter der Sprüche schon bei den apostolischen Vätern wiederholt vorausgesetzt (s. 1 Clem. ad Cor. 14. 57; Ign. ad Magn. 12; Mart. Ign. 6). Nur Theodor von Mopsuestia wagte einzuwenden, daß das Buch vom christlichen Standpunkt aus das Utilitätsprincip wahre und einen rein deistischen Charakter trage (vgl. indeß Kihn, Theod. von Mopsuestia und Jund. Afr. als Exegeten, Freib. 1880, 77). Ganz zum Gegentheil aber wahrt das Buch, in welchem der Gottesname (außer dreien Malen) nur מיי heißt, den positiven religiösen Standpunkt der Hebräer. Wenn auch die Haltung der mosaischen Vorrichtungen als directe Vorschrift nicht im Vordergrund steht, so ist doch die Hauptfrucht der geforderten Gerechtigkeit nur die endliche Bewährung (10, 25; 11, 4. 7; 14, 32). Wie sehr das Buch den jüdischen Anschauungen entsprochen hat, geht sich daraus, daß das Buch der Weisheit und der Ecclesiasticus die Sprüche als Grundlage voraussetzen, und daß der Ideengehalt wie die Terminologie derselben in das Neue Testament übergegangen ist. Letzteres folgt hierbei nach Sitte der Zeit der griechischen Uebersetzung; über den Zusammenhang der Terminologie in der LXX und im Neuen Testament s. Rohling (s. u.) 21 f. Der Text der alexandrinischen Uebersetzung weicht in vielen Einzelheiten von dem des hebräischen Textes so sehr ab, daß man wohl an eine Einbuße der hebräischen Textform gedacht hat; indeß sind die meisten dieser Verschiedenheiten auf die Uebersetzungsweise ihres Verfassers zurückzuführen, zumal da demselben ein Exemplar in der alten sogen. phönicischen Schrift vorlag. Immerhin gilt hier, wie beim ganzen Alten Testament, daß der heutige masorethische Text mancherlei Entstellungen zeigt, welche die ältesten Uebersetzer noch nicht vorfanden; so hat der griechische Text den im masorethischen offenbar verloren gegangenen Halbvers von 19, 7 bewahrt. Commentare über dieses Buch gibt es aus alter Zeit von Jansenius dem Aeltern, Lovan. 1568, Corn. a Lapide, Antverp. 1635, Salazar, Paris. 1637; aus neuerer Zeit sind auf katholischer Seite die Gesammtcommentare von Allioli und Loch und Reischl, außerdem nur Rohling, Das Salomonische Spruchbuch, Mainz 1879, zu nennen; von protestantischer Seite stammen die Commentare von Bertheau, Leipzig 1847, Baihinger, Stuttgart 1857, Hitzig, Zürich 1858, Elster, Göttingen 1858, Zöckler, Bielefeld 1867, Delitzsch (Bibl. Comm.), Leipzig 1873. (Vgl. die Literaturangabe in De Wette's Einl., herausgeg. von Schrader, I, 8. Aufl., Berlin 1869, 532; ferner Lagarde, Anmerk. zur griech. Uebers. der Proverbien, Leipzig 1863; Cheyne, Job and Solomon, London 1887, 117 ff.; A. J. Baumgartner, Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes, Leipzig 1890; Bickell, Krit. Bearbeitung der Proverbien, in d. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes V [1891], 79 ff.; Driver, An introduction to the Literature of the O. T., 4th ed., Edinb. 1892, 368 ff.; Kaulen, Einl. in die heilige Schrift, 3. Aufl., Freib. 1890, 315 ff.) [Kaulen.]

Staat kann im Sinne des Aristoteles, der zuerst die Grundbegriffe des Staates eingehend und mit bleibenden Resultaten untersucht hat, bezeichnet werden als eine vollkommene, natürliche Gemeinschaft. Er ist eine Gemeinschaft, d. h. eine dauernde moralische Vereinigung Vieler zu einem gemeinsamen Zweck; darin kommt er überein mit allen anderen Gemeinschaften oder Gesellschaften (beide Ausdrücke nehmen wir als gleichbedeutend). Er ist ferner eine natürliche Gemeinschaft, d. h. eine solche, welche aus den Anlagen und Bedürfnissen der menschlichen Natur sich nothwendig ergibt, und zwar in der Weise, daß ihr Zweck und bis zu einem gewissen Grade auch ihre Verfassung durch die Natur vorgezeichnet und dem Belieben der Menschen entzogen ist; hierdurch wird der Staat nicht nur von den freien menschlichen Gesellschaften unterschieden, sondern auch von der christlichen Kirche, die zwar nicht vom Belieben der Menschen abhängt, aber auch kein Product der Anlagen der menschlichen Natur, sondern das Werk der freien Güte Gottes ist. Endlich wird der Staat eine vollkommene Gemeinschaft genannt, um ihn von den sonstigen natürlichen Gesellschaften, namentlich von der

Familie, zu unterscheiden. Jede menschliche Gesellschaft besteht um eines Zweckes willen und wird durch diesen Zweck in ihrem Wesen bestimmt; sie soll dem Menschen irgend ein Gut erreichen helfen, dessen er bedarf, und das er aus sich allein nicht zu erreichen vermag. Diejenige Gesellschaft nun kann eine vollkommene heißen, welche bezweckt, daß der Mensch ausreichend mit allem versehen sei, dessen er zu seinem Leben auf Erden bedarf. Eine solche Gesellschaft ist aber der Staat, den man mit Aristoteles (Polit. 3, 9) auch eine Gemeinschaft von Familien und Gemeinden zum Zweck des glücklichen und tugendhaften Lebens nennen kann.

1. Der Ursprung des Staates ist nach dem Gesagten nicht in einer freien Vereinbarung der Menschen zu suchen, wie Grotius, Pufendorf und besonders Th. Hobbes und J. J. Rousseau annahmen, sondern in den Neigungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur. Schon die unläugbare Thatsache, daß wir immer und überall die Menschen staatlich organisirt antreffen, mag diese Organisation auch noch so unvollkommen sein, widerlegt die Ansicht, der Staat sei ein Erzeugniß menschlicher Willkür. Der Mensch ist ein ζῶον φύσει πολιτικόν, ein von Natur aus auf den Staat hingeordnetes Sinnenwesen, wie ihn Aristoteles genannt. Er ist von sich aus ein äußerst hilfloses Wesen, das nur den geringsten Theil dessen, was ihm nöthig ist, sich selbst zu verschaffen vermag; andererseits hat er den Drang und die unbegrenzte Fähigkeit, sich zu vervollkommnen. In diesem Ungenügen der menschlichen Natur liegt die Wurzel jeder menschlichen Gesellschaftsbildung, und jede Gesellschaft bezweckt in irgend einer Beziehung diesem Ungenügen abzuhelfen. Die erste und nothwendigste Gesellschaft, welche dieser Wurzel entspringt, ist die Familie, die dem Menschen das Dasein gibt und schon bis zu einem gewissen Grade für seine Bedürfnisse zu sorgen vermag. Aber sie genügt nicht. Naturnothwendig vereinigen sich die Familien zu größeren Gemeinwesen, zunächst zu Gemeinden, endlich zu vollkommenen Staaten, in denen der Mensch alles zu seinem Leben Erforderliche findet. Die Gesellschaftsbildung fängt also vom Einfachern und Unvollkommenern an und schreitet zu immer zusammengesetzteren Gemeinschaften fort. Im Staate, der die anderen Gesellschaften (Familie und Gemeinde) voraussetzt und in sich aufnimmt, kommt diese Bildung zum Abschluß. Er ist in der natürlichen Ordnung die vollkommenste Gemeinschaft, muß also auch den vollkommensten Zweck haben, und dieser kann kein anderer sein, als dem Ungenügen des Menschen allseitig abzuhelfen, soweit dieß die Unvollkommenheit alles Menschlichen zuläßt.

2. Da der Staat dem Menschengeschlechte nothwendig und mithin vom Schöpfer der Natur gewollt ist, so folgt, daß auch die Staatsgewalt, an sich betrachtet, unmittelbar von Gott stammt. Wenn Gott den Staat wollte, so mußte er auch alles wollen, was zum Staate nothwendig ist. Dazu gehört aber die Staatsgewalt, d. h. das Recht, die Glieder des Staates zur Mitwirkung am Gesammtwohle zu verpflichten. Wo viele Menschen gemeinsam einem Ziele zustreben, wird immer eine große Verschiedenheit der Ansichten über die Mittel und Wege zum Ziele vorhanden sein. Es muß also jemand da sein, der berechtigt ist, allen dieselben Verhaltungsmaßregeln vorzuschreiben, damit auf diese Weise ein geordnetes, einheitliches Zusammenwirken zu Stande komme. Außerdem muß jemand das Recht haben, Sicherheit und Ordnung aufrechtzuerhalten, diejenigen, welche die Anderen in ihren Gütern und Rechten nicht achten, in ihre Schranken zu weisen, die entstehenden Streitigkeiten auctoritativ zu schlichten, dasjenige wahrzunehmen, was für die Gesammtheit nothwendig ist und ohne seine Fürsorge nicht geschehen würde. Man begegnet deßhalb auch immer und überall bei allen, selbst den rohesten Völkerschaften irgend einer allgemein anerkannten höchsten Auctorität, und wenn ein Streit um diese Auctorität entsteht, so betrifft er nie die Auctorität selbst, sondern bloß den Besitz derselben. Das Nähere über die Staatsgewalt und die durch Vertheilung der Staatsgewalt auf verschiedene Träger entstehenden Staatsformen s. in d. betr. Art.

3. Zweck des Staates ist die gemeinsame, öffentliche Wohlfahrt. Der Staat soll alle Güter beschaffen, die jedem seiner Glieder nothwendig oder nützlich sind, aber von den einzelnen Individuen und Familien nicht genügend erreicht werden können. Das ergibt sich aus dem, was über den Ursprung des Staates gesagt wurde. Der Grund, der immer und überall zur Staatenbildung führt, ist das Ergänzungsbedürfniß der Familien und Gemeinden; demselben abzuhelfen ist also auch die Aufgabe und der Zweck des Staates. Man kann auch sagen, Zweck des Staates sei, die Bedingungen zu schaffen, die erforderlich sind, damit alle Glieder des Staates ihr wahres irdisches Glück erreichen können. Er soll ihnen, soweit es geschehen kann, und zwar allen, die Möglichkeit dieses Glückes darbieten. Der Inbegriff dieser Bedingungen bildet das öffentliche Wohl im Unterschiede zum Privatwohl. Letzteres besteht im Besitze alles dessen, was der Mensch in seiner Lebensstellung vernünftigerweise bedarf; dazu gehören nicht nur die zur Erhaltung des Lebens erforderlichen äußeren Güter, sondern auch die inneren Güter des Leibes und der Seele, ganz besonders sittliche Tugenden, ohne die wahres Glück nicht bestehen kann. Diese Privatwohlfahrt soll der Staat nicht direct selbst besorgen, das ist jedermanns eigenste Aufgabe; wohl aber soll er einen gesellschaftlichen Zustand herbeiführen, in dem so viel als möglich Allen Gelegenheit geboten ist, ihr wahres irdisches Wohl durch freie Selbstthätigkeit zu erreichen. Dieses Ziel muß der Staat bei allen seinen Gesetzen und Einrichtungen beständig im Auge haben. Er ist nicht da für einige Wenige

der nur für eine Partei, sondern für alle seine Angehörigen, und er soll allen die Möglichkeit bieten, in irgend einem Berufe und bis zu einem gewissen Grade glücklich zu werden. In diesem Sinne sagt Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben Immortale Dei vom 1. November 1885: „Der Mensch ist von Natur aus auf das gesellschaftliche Leben hingeordnet; denn da er, auf sich allein angewiesen, das zur Erhaltung und Vervollkommnung seines Lebens und zur Ausbildung seines Geistes Nothwendige nicht zu erreichen vermag, so hat Gott dafür gesorgt, daß er zur gesellschaftlichen Vereinigung mit Anderen geboren werde, und zwar nicht nur in der Familie, sondern auch im Staat, der allein dem Menschen alles zum Leben Nöthige ausreichend darbieten kann" (civitas „suppeditare vitae sufficientem perfectam sola potest"). — In den Bedingungen, deren Gesammtheit die öffentliche Wohlfahrt ausmachen, lassen sich zwei Elemente unterscheiden. Die erste und wesentlichste Bedingung ist Sicherheit und Ordnung. Jeder muß in seinem Leben, seiner Ehre, seiner Freiheit und seinen wichtigen natürlichen oder wohlerworbenen Rechten geschützt werden, so daß die Anderen nicht wider seinen Willen in seine Rechtssphäre eingreifen. Die Gerechtigkeit ist die Grundlage der Staaten. Auch der Staat selbst darf sich nicht über diese Rechte seiner Glieder beliebig hinwegsetzen. Die zweite Bedingung der allgemeinen Wohlfahrt ist das Vorhandensein all der Einrichtungen, die erforderlich sind, damit jeder im Staate sich das in geistiger und leiblicher Beziehung Nothwendige verschaffen könne. Der Staat soll also nach Möglichkeit und Erforderniß der Umstände die Privatthätigkeit fördern und unterstützen. Dieß kann geschehen z. B. durch Errichtung von Verkehrswegen und Verkehrsmitteln (Straßen, Eisenbahnen, Kanäle, Tunnels u. s. w.), ferner durch Eröffnung neuer Handelswege, durch Förderung von Industrie, Kunst und Gewerbe, durch Eröffnung von Schulen und Unterrichtsanstalten der verschiedensten Art, soweit die Privatthätigkeit nicht ausreicht. Indem wir als Zweck des Staates Schutz und Förderung der Privatthätigkeit bezeichnen, ist die Grenze zwischen öffentlicher und Privatthätigkeit principiell gezogen. Die Privatthätigkeit hat aus sich den Vortritt, und erst wo dieselbe nicht ausreicht, um das für die Gesammtheit Nothwendige oder Nützliche zu beschaffen, setzt die öffentliche Thätigkeit ein. Hält man an diesem unzweifelhaften Principe fest, so ist der staatlichen Allregiererei, den staatlichen Monopolen genügend der Weg versperrt. Nachhelfen und fördern heißt nicht die Privatthätigkeit unterbinden oder unmöglich machen.

4. Die Behauptung, der Zweck des Staates sei die Beschaffung derjenigen Güter, welche der Gesammtheit nothwendig sind, aber ohne den Staat nicht genügend erreicht würden, bedarf jedoch einer Einschränkung. In der rein natürlichen Ordnung der Dinge würde sie uneingeschränkt gelten; in der übernatürlichen Ordnung aber, in der wir thatsächlich leben, hat Christus die Kirche gestiftet und mit der Sorge für die religiösen Angelegenheiten betraut. Deßhalb gehören jetzt auch diejenigen religiösen Aufgaben, welche in der rein natürlichen Ordnung vielleicht dem Staate zufallen würden, der Kirche an. Die Kirche ist von Christus als vollkommene, selbständige religiöse Gesellschaft gegründet. Ihr ist der Auftrag ertheilt, alle Völker zu lehren, die Sacramente und sonstigen Gnadenmittel zu verwalten und dadurch die Menschen zu heiligen und zur ewigen Seligkeit zu führen. Deßhalb schulden ihr in religiösen Dingen alle Getauften Gehorsam, und ist sie hierin vom Staate vollständig unabhängig. Trotzdem will Gott an und für sich nicht die Trennung von Kirche und Staat. Der christliche Staat soll sich zwar nicht direct selbst in die religiösen Angelegenheiten mischen, wohl aber soll er die Kirche in der Erfüllung ihrer Aufgabe schützen und unterstützen, und zwar in seinem eigenen Interesse. Der Staat schuldet die Pflege der Religion dem Schöpfer, der sein Herr und Wohlthäter, sein letztes Ziel und Ende ist; er schuldet sie den Untergebenen, die der Religion zu ihrem wahren irdischen Wohle bedürfen und ohne gemeinsame öffentliche Religionsübung leicht in der Religiosität erschlaffen; er schuldet sie endlich sich selbst, da nur auf dem Grunde wahrer Religiosität die Tugenden blühen, ohne welche ein Gemeinwesen nicht bestehen kann. Da ihm nun durch Christi Anordnung die directe Pflege der Religion entzogen ist, so soll er wenigstens indirect dieselbe pflegen, indem er die Kirche in ihrer Wirksamkeit schützt und fördert.

5. Aus dem über den Ursprung und Zweck des Staates Gesagten lassen sich die Bestandtheile und das Verhältniß des Staates zu denselben genauer bestimmen. Die individualistische Auffassung, die namentlich durch Rousseau in Umlauf gesetzt wurde, sieht im Staate nur eine Menge gleichberechtigter Individuen, die durch eine gemeinsame Centralgewalt zusammengehalten und regiert werden. Danach wären also die unmittelbaren Bestandtheile des Staates die Individuen. Dagegen betrachtet die richtige Auffassung mit Aristoteles den Staat als ein organisches Ganze, dessen unmittelbare Elemente nicht die einzelnen Individuen, sondern die Familien und in weiterer Entfaltung die Gemeinden und Provinzen sind. Die Individuen sind unmittelbar Glieder der Familie, und nur die Repräsentanten der Familie, d. h. diejenigen, die entweder schon Häupter einer Familie sind oder wenigstens die unmittelbare natürliche Befähigung dazu besitzen, also alle erwachsenen, selbständigen Männer, sind unmittelbar Glieder des Staates. Deßhalb sind an und für sich nicht nur die Kinder, sondern auch die Frauen von den politischen Rechten ausgeschlossen, weil sie unmittelbar dem Haupte der Familie unterstehen und nur als Glieder der Familie in

den Staatsverband einbegriffen sind. Von den Kindern sagt Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben De conditione opificum: „Genau gesprochen gehören die Kinder nicht durch sich selbst, sondern durch die Familie, in der sie geboren wurden, als Glieder zum Staate.“ Dasselbe gilt auch von der Frau, deren naturgemäßer durchschnittlicher Beruf es ist, als Gattin und Mutter unter der Leitung des Mannes zu stehen. Hieraus folgt, daß die unmittelbare Sorge für die Frau und für die Erhaltung und Erziehung der Kinder nicht Sache des Staates, sondern des Familienvaters ist. Die Staatsgewalt hat allerdings das Recht und die Pflicht, auch die Kinder und Frauen in ihren Rechten zu schützen, wenn sie vom Vater mißachtet würden; so lange dieß aber nicht geschieht, ist die Familie in ihren inneren Angelegenheiten selbständig. Erst wo die freie Selbstthätigkeit der Familie nicht ausreicht, soll die öffentliche Thätigkeit der Gemeinde und des Staates nachhelfend und ergänzend eingreifen. (Vgl. R. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Erlangen 1855—1858, 3 Bde.; Derſ., Encyklopädie der Staatswissenschaften, 2. Aufl., Tübingen 1872; Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, Freiburg 1868; Id., Institutiones juris naturalis I, Friburg. 1885; Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 2. Aufl., Leipzig 1868; Ahrens, Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates, 6. Aufl., Wien 1870—1871, 2 Bde.; Walter, Naturrecht und Politik, 2. Aufl., Bonn 1871; Bluntschli, Die Lehre vom modernen Staat, 5. Aufl., Stuttgart 1876, 3 Bde.; Lasson, System der Rechtsphilosophie, Berlin 1882; L. v. Hammerstein, Kirche und Staat vom Standpunkte des Rechtes, Freiburg 1883; Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 5. Aufl., Leipzig 1890; Stöckl, Lehrbuch der Philosophie III, 7. Aufl., Mainz 1892, 377 ff.; Gutberlet, Ethik und Naturrecht, 2. Aufl., Münster 1893; Cathrein, Moralphilosophie II, 2. Aufl., Freiburg 1893, 409 ff.; H. Pesch, Liberalismus, Socialismus u. christliche Gesellschaftsordnung, Freiburg 1893—1896; Paulsen, System d. Ethik, 3. Aufl., Berlin 1894; A. M. Weiß, Sociale Frage und sociale Ordnung, 3. Aufl., Freiburg 1896 [Apol. d. Christenthums IV].) [V. Cathrein S. J.]

Staaten, Vereinigte, s. Nordamerika.

Staatsgewalt heißt das Recht, den Staat zu seinem Ziele zu leiten, oder das Recht, die Glieder des Staates zur Mitwirkung an der Erreichung des Gesammtwohles zu verpflichten. — 1. An sich betrachtet kommt die Staatsgewalt unmittelbar von Gott; will Gott den Staat (s. d. Art.), so will er auch dasjenige, was zum Staate unumgänglich nothwendig ist, nämlich die Staatsgewalt. Es ist mithin eine ganz unrichtige Auffassung, wenn man mit J. J. Rousseau (s. d. Art.) u. A. die Staatsgewalt durch einen Vertrag entstehen läßt, gleich als ob dieselbe nur eine Summe von Privatrechten wäre, welche von den Einzelnen durch freien Verzicht auf die Gesammtheit übertragen werden. Wie der Staat selbst, so ist auch die Staatsgewalt, ohne die er nicht bestehen kann, von Gott gewollt und hat folglich unmittelbar von Gott alle Befugnisse, welche ihr zu ihren Zwecken nothwendig sind. Nur bei dieser Auffassung läßt sich erklären, daß nach allgemeiner Anschauung die Staatsgewalt Rechte besitzt, welche den Einzelnen weder ganz noch theilweise zustehen, z. B. das Recht über Leben und Tod, das Kriegsrecht. Nur so begreift man, warum die Staatsgewalt im Wesentlichen in allen Staaten gleich groß ist und sich immer gleich bleibt. Die Lehre vom göttlichen Ursprunge der Staatsgewalt ist klar in der heiligen Schrift ausgesprochen (Spr. 8, 16. Röm. 13, 1—5); selbstverständlich ist dieß nicht so aufzufassen, als ob Gott die Staatsgewalt durch eine übernatürliche Offenbarung oder ein wunderbares Eingreifen in den Lauf der Natur verleihe. Wir lesen vielmehr den Willen des Schöpfers aus der Natur der Dinge heraus. Aus der menschlichen Natur erkennen wir, daß Gott das Zusammenleben der Menschen im Staate will; daraus schließen wir mit Recht, er müsse in seiner Weisheit auch das wollen, was zu diesem Zusammenleben unbedingt nothwendig ist, die Staatsgewalt. — Der Staat ist wesentlich, wenigstens in seinen inneren Angelegenheiten, von anderen, rein menschlichen Gemeinwesen unabhängig und selbständig. Dementsprechend ist auch die Staatsgewalt oder, genauer gesprochen, der oberste Träger derselben souverän, d. h. einer höhern Gewalt derselben Art nicht unterworfen. Hört diese Unabhängigkeit auf, so wird der Staat zur Provinz. Gott gegenüber ist freilich die Staatsgewalt ebenso wenig unabhängig als sonst irgend eine menschliche Gewalt, und in religiösen Dingen untersteht in einem katholischen Staate die Staatsgewalt den Anordnungen der Kirche.

2. Wie jedes Recht, so bedarf auch die Staatsgewalt zu ihrer Existenz eines concreten Trägers oder Inhabers. Stammt sie auch aus Gott, so ist damit doch nicht gesagt, Gott bezeichne ihren Träger unmittelbar selbst. Daß z. B. Saul und David von Gott selbst zur Königswürde berufen wurden, waren Ausnahmsfälle; für gewöhnlich ist die Bezeichnung des Trägers der Staatsgewalt den Menschen und dem Verlaufe der Geschichte überlassen. An und für sich kann sowohl das gesammte Volk als ein Einzelner oder eine Mehrheit von Personen in den Besitz der höchsten Gewalt gelangen. Nach Rousseau wäre freilich immer und überall das gesammte Volk selbst der Inhaber der höchsten Staatsgewalt, der Souverän; allein diese Annahme hängt mit seiner unhaltbaren Auffassung vom Wesen und Ursprung des Staates und der Staatsgewalt zusammen. Aber auch unter vielen christlichen Staatslehrern, Protestanten sowohl als Katholiken, war lange die Ansicht ziemlich all-

gemein, die Staatsgewalt komme zwar an sich unmittelbar von Gott, könne aber nur durch Uebertragung von Seiten des Volkes an eine einzelne Person gelangen. Der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt wäre hiernach immer das gesammte Volk. Die meisten Anhänger dieser Lehre (Bellarmin, Suarez) gingen nämlich von der Voraussetzung aus, der Staat könne nur durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag entstehen. Werde nun eine Volksmenge durch einen Vertrag zu einem politischen Gemeinwesen vereint, so sei in demselben nothwendig auch die Staatsgewalt. Es sei aber kein Grund vorhanden, warum diese Gewalt eher in einem Gliede des Gemeinwesens sein sollte als in einem andern. Also sei sie in der Gesammtheit. Doch, fügen sie hinzu, kann die Gesammtheit sich dieser Gewalt entäußern und sie auf einen oder mehreren Personen übertragen, ja im Allgemeinen ist eine solche Uebertragung, wenn nicht nothwendig, so doch räthlich. — Daß Staaten auf die genannte Weise entstanden sein können und in manchen Fällen auch wahrscheinlich entstanden sind, läßt sich kaum bestreiten; aber daß immer und überall bei der Staatenbildung ein solcher Vertrag und eine Uebertragung der Staatsgewalt stattgefunden habe, ist eine ungegründete Annahme. Aus den Patriarchalfamilien, diesen ersten größeren Gesellschaftsbildungen, entwickelten sich allmälig ganze Gemeinwesen, in denen es eines Richters und Hüters der Ordnung absolut bedurfte. Derselbe war aber schon durch die Umstände bezeichnet; denn kein anderer als der Stammvater konnte dieser Richter und Hüter sein, wenigstens wenn er es selbst sein wollte. Dieser war also durch die Umstände selbst und nicht durch Wahl und Uebertragung zum Amte des Richters und Vorstehers berufen. Daß er von den Untergebenen auch als Richter anerkannt wurde, war nur die Folge davon, daß er die richterliche Gewalt besaß und Alle einsahen, er allein sei der berufene Richter. Die oben erwähnte Ansicht vermag die Thatsache nicht zu erklären, daß uns ursprünglich immer und überall Monarchien begegnen, während doch nach ihr das gesammte Volk die öffentliche Gewalt für sich behalten konnte, ja sie von sich aus besaß, so lange es sie nicht positiv auf einen Andern übertrug. —. Bei allen Meinungsverschiedenheiten über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt geben aber Alle zu, daß im Laufe der Zeit sowohl die Gesammtheit eines Volkes als eine einzelne Person oder eine bevorzugte Klasse auf gerechte Weise in den Besitz der Staatsgewalt gelangen kann. So entstehen die verschiedenen Staatsformen. In der Monarchie ist eine einzelne Person Träger der staatlichen Vollgewalt oder Souveränität, in der Polyarchie oder Republik dagegen eine Vielheit von Personen. Die Republik ist eine Aristokratie oder eine Demokratie, je nachdem eine bevorzugte Klasse oder die Gesammtheit der Bürger der Souverän ist. Die genannten drei Staatsformen, Monarchie, Aristokratie und Demokratie, sind die einfachen und ursprünglichen, aus deren Vermengung neue gemischte Formen entstehen können, z. B. die moderne constitutionelle Monarchie mit ihren Volksvertretungen und Senaten (Herrenhäusern) und verantwortlichen Ministerien.

3. Zweck und Aufgabe der Staatsgewalt ist es, den Staat zu seinem Ziele zu führen. Sie hat also ihr Maß und ihre Norm am Staatszweck (s. d. Art. Staat), da sie bewirken soll, daß der Staat seinen Zweck erreicht. Die Rechte der Staatsgewalt lassen sich dementsprechend in den Satz zusammenfassen: die Staatsgewalt hat alle diejenigen, aber auch nur diejenigen Rechte, welche ihr zur Erreichung ihres Zweckes nöthig sind. Sie hat alle diese Rechte, denn wer den Zweck will, muß auch die nothwendigen Mittel wollen. Nun aber will Gott die Erreichung des Staatszweckes durch die Staatsgewalt. Also muß er dieser die dazu nothwendigen Mittel, d. h. die zu ihrem Zwecke nothwendigen Rechte geben. Sie hat aber nur diese Rechte, denn der Mensch ist an sich frei. Wer das Recht beansprucht, ihm zu befehlen, muß dieses Recht beweisen; das gilt auch von der Staatsgewalt. Nun kann aber ein Recht zu befehlen für die Staatsgewalt nur insoweit bewiesen werden, als man zeigt, daß es ihr zur Erreichung ihres Zweckes nothwendig ist. Ueber dieses Maß hinaus hat sie kein Recht zu befehlen. Aber nicht nur an ihrem Zwecke hat die Staatsgewalt eine unübersteigliche Schranke, sondern auch an ihrer Grundlage und Quelle. Sie hat kein Recht, etwas zu befehlen, das dem göttlichen Willen widerspricht, mag uns nun dieser Wille durch das natürliche Sittengesetz oder durch die übernatürliche Offenbarung bekannt sein. Die obrigkeitliche Gewalt ist ja ein von Gott verliehenes Recht. Gott konnte und wollte aber gewiß den Menschen nicht das Recht verleihen, seine Gebote umzustoßen oder denselben zuwider zu handeln. Deßhalb antworteten die Apostel dem hohen Rathe: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5, 29). Dieser Grundsatz gilt für den Träger der Staatsgewalt ebenso gut als für den letzten Privatmann. Es gibt keine eigene Moral für den Politiker oder ein Privileg für den Staatsmann in Bezug auf die Gebote der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Redlichkeit u. s. w. Der sog. Machiavellismus ist die Emancipation der Staatsgewalt von Gott, eine Emancipation, welche einerseits der Staatsgewalt die unerschütterliche, sichere Grundlage entzieht, auf der sie ruht, andererseits die Freiheiten und Rechte der Unterthanen despotischer Willkür preisgibt. Damit hört auch die Verantwortlichkeit der Staatslenker einer höhern Auctorität gegenüber auf und dem Absolutismus ist weit das Thor geöffnet. Wenn aber die Staatsgewalt nicht eine Theilnahme an der göttlichen Regierungsgewalt in einer bestimmten Sphäre ist, so hört auch die Gewissenspflicht gegen dieselbe auf. Denn nur um Gottes

willen sind wir der rechtmäßigen Obrigkeit unter Sünde zum Gehorsam verpflichtet. Der Christ erblickt in der Obrigkeit den Stellvertreter Gottes, gegen den er sich nicht auflehnen kann, ohne sich gegen Gott selbst aufzulehnen, und die christliche Obrigkeit weiß, daß die Gewalt ihr nur zum Schutz und Wohl der Untergebenen verliehen ist, und daß sie einst am Tage des Gerichtes strenge Rechenschaft wird ablegen müssen über den Gebrauch ihrer Gewalt. — Will man die Aufgaben der Staatsgewalt im Einzelnen darlegen, so hat sie die Doppelpflicht des Rechtsschutzes und der positiven Förderung sowohl in Bezug auf die inneren Güter des Lebens, der Gesundheit, als die äußeren Güter der Freiheit, des Eigenthums u. s. w. zu bethätigen. Die directe Leitung und Ueberwachung des sittlichen Lebenswandels der Einzelnen ist zwar nicht Aufgabe der Staatsgewalt, wohl aber gehört ihr die Sorge für die öffentliche Moral. Sie soll das Unsittliche verhindern, in die Oeffentlichkeit zu treten und zu verführen, wie dieß z. B. durch unzüchtige Theateraufführungen, Ausstellung schamloser Bilder, Verkauf unsittlicher Bücher geschieht. Alle öffentlichen Einrichtungen, insbesondere auch der Lebenswandel der öffentlichen Beamten, sollen den Forderungen des Sittengesetzes nicht widersprechen. — Die private Religionsübung liegt ebenfalls außerhalb der Sphäre staatlicher Einmischung; die öffentliche Religionsübung ist aber von Christus der Kirche übertragen und damit der staatlichen Competenz entzogen. Doch soll der Staat indirect die Religion fördern, indem er die Kirche thunlichst in ihren Rechten schützt und in ihrer Wirksamkeit unterstützt, und zwar in seinem eigensten Interesse, weil nur auf dem Grunde wahrer Religiosität ächte Bürgertugend, Achtung vor der rechtmäßigen Auctorität, Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit u. s. w. gedeiht. — Auf dem Gebiete der höhern Cultur (Wissenschaft und Kunst) soll die Staatsgewalt dort, wo die Privatkräfte nicht ausreichen, nachhelfen durch Errichtung von Schulen, Universitäten, Kliniken, Bibliotheken u. dgl. Ihre Aufgabe ist es nicht, die Privatthätigkeit auf diesem Gebiete durch staatliche Monopole auszuschließen; eine solche Ausschließung ist ein unberechtigter Eingriff in die individuelle Freiheit. Die Staatsgewalt soll bloß eingreifen, wo die Privatthätigkeit aus sich das Genügende nicht zu leisten vermag; das staatliche Schulmonopol, das Alle zwingt, sich ihre Bildung in den Staatsschulen zu holen, ist eine geistige Knechtschaft. — Das Hauptgebiet des Rechtsschutzes und der positiven Förderung von Seiten der Staatsgewalt ist vielleicht das Gebiet des Erwerbslebens. Auf diesem Gebiete besonders soll sie die natürlichen Rechtsgrundsätze zur Geltung bringen, was in denselben nur unbestimmt enthalten ist, nach Anforderung der Umstände näher bestimmen und die Privatunternehmungen, den Erwerbsfleiß in Bezug auf Landwirthschaft, Handel, Industrie und Gewerbe allseitig wecken und fördern, soweit dieß nach Lage der Umstände geschehen kann. Sie soll die Bedingungen setzen, die der freien Privatthätigkeit Aller die Entfaltung ermöglichen. Zu diesen Bedingungen gehören nicht nur der allseitige Rechtsschutz, der es verhindert, daß die wirthschaftlich Stärkeren die Schwächeren unterdrücken und ausbeuten, sondern auch alle Veranstaltungen, welche der Privatthätigkeit sozusagen die Wege eröffnen; z. B. gute Verkehrsstraßen, Postverbindungen, Eisenbahnen, Kanäle, Flußregulirungen, Eröffnung neuer Handelswege, Belohnung von gemeinnützigen Erfindungen, öffentliche Ausstellungen.

4. Obwohl die Staatsgewalt in sich nur eine ist, so lassen sich doch mehrere Theile oder Functionen derselben unterscheiden. Seit Montesquieu pflegt man deren drei aufzuführen: die gesetzgebende, richterliche und ausführende (executive). Nimmt man die ausführende Gewalt (Executivgewalt) nach dem strengen Wortsinn als bloße Ausführung der Gesetze, so ist die genannte Dreitheilung nicht erschöpfend. Ein Monarch im Vollbesitze der Staatsgewalt hat nicht bloß Gesetze zu erlassen, dieselben auszuführen, die Uebertretungen zu sühnen und die Streitigkeiten zu schlichten, sondern auch z. B. den Staat nach Außen hin zu vertreten und zu schützen, in Zeiten besonderer Vorkommnisse und Gefahren, Ueberschwemmungen, ansteckender Krankheiten u. s. w., die nöthigen Maßregeln zu ergreifen u. dgl. Faßt man aber die ausführende Gewalt in einem weitern Sinne, so daß sie außer der gesetzgebenden und richterlichen alle Befugnisse der Staatsgewalt in sich begreift, so kann man die Dreitheilung gelten lassen. Vielleicht nennt man die Executivgewalt besser Regierungsgewalt, obwohl auch dieser Ausdruck nicht ganz entspricht. Die Gesetzgebungsgewalt setzt die dauernden Normen des staatlichen Handelns fest, die richterliche Gewalt stellt die gestörte Rechtsordnung wieder her, indem sie die geschehenen Gesetzesübertretungen straft (Strafrechtspflege, Criminaljustiz) oder in strittigen Rechtsfragen endgültig entscheidet (Civiljustiz). Die ausführende oder Regierungsgewalt endlich umfaßt alle übrigen Rechte, z. B. das Recht, die Gesammtheit nach Außen zu vertreten und zu schützen, die Gesetze auszuführen, die Beamten zu ernennen, die nöthigen Steuern zu erheben und überhaupt alles zum Gesammtwohl sonst Nothwendige anzuordnen. Thatsächlich sind jedoch diese drei Gewalten in keinem Staate vollständig von einander getrennt. Die constitutionellen Monarchen haben neben der Regierung Theil an der Gesetzgebung, die Volkskammern haben neben der Theilnahme an der Gesetzgebung das Recht, die Steuern zu bewilligen oder zu verweigern, die Thätigkeit der Regierung zu überwachen u. dgl. (Vgl. die im Art. Staat angegebene Literatur.) [V. Cathrein S. J.]

Staatskirche im guten Sinne kann die Kirche Christi insoweit heißen, als sie nicht bloß als öffentliche Einrichtung im Staate anerkannt wird,

sondern auch der Staat als solcher sich zu ihr bekennt, sie mit seinen Mitteln zur Erreichung ihres Zweckes principiell und factisch unterstützt und die eigene Gesetzgebung mit den kirchlichen Normen in Einklang erhält. Ein solcher Zustand ist als das Ideal des Verhältnisses zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht auf Erden zu bezeichnen, wobei Kirche und Staat in vollster Harmonie, jeder auf seinem Gebiete, an der Hinleitung der menschlichen Gesellschaft zu Gott arbeiten würden. Am nächsten kam ihm die Zeit seit Constantin dem Großen bezw. Theodosius (s. u.), in welcher wenigstens principiell das Christenthum als Staatskirche im obigen Sinne anerkannt wurde; trotz aller Reibungen zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht blieb bis zur sog. Reformation das grundsätzliche Verhältniß des Staates zu der Einen Kirche unangetastet. Erst mit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts traten an die Stelle der Staatskirche die verschiedenen Staatskirchen, indem unter den christlichen Denominationen jeweils in einem Staate oder Territorium eine als die vollberechtigte christliche Kirche anerkannt und behandelt wurde; andere religiöse Bekenntnisse erscheinen neben dieser Staatskirche höchstens als geduldet. Eine Staatskirche in diesem Sinne ist an sich noch nicht eine vom Staate abhängige Einrichtung, sondern ein in sich selbständiger Organismus; allein je geringer die innere Festigkeit in der in Frage kommenden kirchlichen Gemeinschaft ist, um so näher liegt die Gefahr, daß der Staat die Kirche in seine Abhängigkeit bringen wird. Ist gar, wie bei den protestantischen Bekenntnissen, der Landesherr oberster Bischof, so wird die Staatskirche von selbst zur Landeskirche (vgl. d. Art.), einem Gebilde, welches nur mit und aus dem Staate leben kann. Dem Katholicismus gegenüber können alle Versuche, die Kirche unter die volle Botmäßigkeit des Staates zu bringen und sie zur Staatskirche im schlimmen Sinne zu machen, nur einen zeitweiligen und scheinbaren Erfolg haben, weil sich das, was man als Staatskirchenthum zu bezeichnen pflegt, mit den katholischen Grundsätzen absolut nicht verträgt und nothwendig eine Reaction gegen alle Bevormundungsversuche hervorruft. Im Verhältniß zum Staatskirchenthum erscheint die Trennung von Kirche und Staat sogar als das kleinere Uebel, obschon der letztere Zustand, in welchem Staat und Kirche vollständig indifferent neben einander stehen, katholischerseits nicht als Grundsatz aufgestellt werden kann. Denn die wahre Kirche hat nach katholischer Lehre ein ausschließliches Recht darauf, Staatskirche im guten Sinne des Wortes zu sein, und jeder Staat ist nach göttlichem Willen verpflichtet, die katholische Kirche als seine Kirche anzuerkennen. Diese Auffassung, auf welcher die Kirche auch in unserem Jahrhundert besteht (vgl. das Concordat mit Spanien vom Jahre 1851, Art. 1), ist die einzig folgerichtige. Denn die katholische Kirche macht den Anspruch darauf, die allein wahre zu sein, und die Forderung, als solche anerkannt zu werden, geht an den Einzelnen, aber auch an den Staat. Auch die Gesellschaft ist Gott unterworfen und zum Dienste Gottes verpflichtet; mithin muß sie Religion überhaupt haben und, eine geoffenbarte Religion vorausgesetzt, sich zu dieser bekennen, und zwar zu ihr in der Gestalt, die allein als die gültige erscheint. Die „Unduldsamkeit", welche in diesem logisch nothwendigen Anspruch der katholischen Kirche auf alleinige Anerkennung als Staatskirche liegt, ist nichts Anderes als die berechtigte Intoleranz der Wahrheit gegenüber dem Irrthum. Dadurch wird der Ueberzeugung der Andersdenkenden keine Gewalt angethan, noch auch der gute Glaube der Irrenden bestritten (vgl. d. Art. Toleranz).

Seine erste Sanctionirung als Staatskirche erhielt das Christenthum durch Kaiser Theodosius I. im J. 380, nachdem ihm unter Constantin schon volle Freiheit und Staatsschutz zu Theil geworden war. Das Edict des Theodosius bestimmte (Cod. Theod. 16, 1, 2): „Alle Völker, über welche sich unsere milde Herrschaft erstreckt, sollen sich zu dem Glauben bekennen, welchen der heilige Apostel Petrus den Römern gegeben hat, wie es die von ihm übermittelte religiöse Ueberzeugung bis auf unsere Zeit bestätigt, und welchem Papst Damasus und Petrus, Bischof von Alexandrien, offenbar folgen; nämlich daß wir nach apostolischer Anweisung und nach der Lehre des Evangeliums des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes eine Gottheit in gleicher Erhabenheit und heiliger Dreifaltigkeit glauben." An diese Regel hielt sich der christliche Staat des Mittelalters, freilich mit dem Unterschiede, daß im Abendlande, trotz der Versuche einzelner Kaiser, sich die Kirche unterzuordnen, die Staatskirche unabhängig blieb, während sie im Morgenlande in vollständige Abhängigkeit vom Staate gerieth (s. d. Art. Cäsaropapie). Zumal seit der Trennung von Rom verlor die griechische Kirche das Bewußtsein der Allgemeinheit und war im Umfange auf das Staatsgebiet beschränkt. In ihr machten sich dann infolge staatlicher Aenderungen die autokephale griechisch-orientalische Staatskirche von Rußland, Oesterreich-Ungarn, Griechenland, Cypern, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Montenegro unabhängig Constantinopel gegenüber, ohne aber in den einzelnen Staaten die Selbständigkeit ihres Lebens und Rechtes zu erlangen. „Daher im Gegensatz zu der Beweglichkeit und den Fortschritten der abendländischen Kirche die starre, der starken geistigen Motoren entbehrende Leblosigkeit jener Kirchenkörper, daher die formale Auctorität des Ueberlieferten in ihnen und der Stillstand und Rückschritt in ihrer Selbständigkeit" (Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts, Freiburg u. Leipzig 1894, 57). — Im Abendlande begann die Cäsaropapie mit dem Grundsatze Cujus regio, ejus religio ihre Triumphe zu feiern. In den protestantischen

Staaten wurde der Landesherr Haupt der Landeskirche auf Grund einer der juristischen Fictionen, welche als Episcopal-, Collegial- und Territorialsystem (s. d. Artt.) bekannt sind. Die protestantischen Landesherren dehnten ihre Gewalt in geistlichen Dingen auch auf ihre katholischen Unterthanen aus. Ihrem Beispiele folgten dann auch katholische Herrscher, indem sie die Kirche unter die Herrschaft des Staates zu bringen suchten. In Frankreich beherrschte der Staat unter dem Einfluß der sog. Gallicanischen Freiheiten (s. d. Art.) die kirchliche Verwaltung. In Spanien wurden unter Anderem die päpstlichen Erlasse und die Bestimmungen der Provinzial- und Diöcesansynoden dem Placet (s. d. Art.) unterworfen. In Sicilien war die Kirche unter dem Joche der sicilianischen Monarchie (s. d. Art. Monarchia Sicula). In Deutschland sind die staatskirchlichen Bestrebungen des letzten Jahrhunderts in den Namen Febronianismus und Josephinismus ausgedrückt (s. d. Artt. Hontheim und Joseph II.). Beherrschung der Kirche unter dem Titel des Jus circa sacra (s. d. Art.) durch die Staatsgewalt war in fast allen europäischen Ländern und den meisten Staaten Amerika's bis tief in das 19. Jahrhundert hinein an der Tagesordnung. Erst allmälig haben sich gerechtere Anschauungen Geltung verschafft. Die kirchliche Verurtheilung erhielten die falschen Lehren von der Ausdehnung der Staatsgewalt auf das religiöse Gebiet durch Pius IX. in der Encyclika Quanta cura und dem ihr beigegebenen Syllabus (s. d. Art.). (Vgl. die katholischen und protestantischen Werke über Kirchenrecht; ferner Schneemann, in „Die Encyclica Papst Pius' IX.", Heft 6 und 7 [Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche; Die kirchliche Gewalt und ihre Träger], Freiburg 1867; Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Freiburg 1873; Ferd. J. Moulart, Kirche und Staat, oder die beiden Gewalten, ihr Ursprung, ihre Beziehungen, ihre Rechte und ihre Grenzen. Uebersetzt von Herm. Houben, Mainz 1881: Ludw. v. Hammerstein, Kirche und Staat vom Standpunkte des Rechtes aus, Freiburg 1883.) [Jos. Laurentius S. J.]

Stabat mater heißt nach seinen Anfangsworten ein mittelalterliches Gedicht auf die beim Kreuze ihres Sohnes stehende Gottesmutter, das später als Sequenz in den verschiedenen Messen von den „Schmerzen Mariä" Verwendung fand. Als Verfasser wurden früher Papst Innocenz III., der hl. Bonaventura und selbst der hl. Bernhard genannt; jetzt gilt ziemlich allgemein Jacopone da Todi (s. d. Art.) als solcher. Ursprünglich wurde zweifelsohne das Lied ohne liturgische Bestimmung gedichtet; es existirt auch ein Gegenstück Stabat mater speciosa über die Freuden der Gottesmutter bei der Krippe, das manche ebenfalls Jacopone zuschreiben, während Andere es seiner nicht werth halten (vgl. Ausgewählte Gedichte Jacopone's, deutsch v. Schlüter u. Storck, Münster 1864, p. XVII). Die Verehrung der seligsten Jungfrau als Schmerzensmutter ist dem 13., 14. u. 15. Jahrhundert eine theure Andacht, wie die Stiftung des Ordens der Serviten (s. d. Art.) und die Einsetzung eines besondern Festes von den Schmerzen Mariä (s. d. Art. Marienfeste VIII, 819) bezeugen. Daß der Messe des letztern eine Sequenz eingefügt wurde, lag im Geiste der Zeit. Das schöne, viel gesungene Lied Jacopone's eignete sich besonders dazu; doch kommen auch andere Sequenzen vor (im Ganzen 15—16, besonders häufig Moestae parentis und Planctus ante nescia). Seit Ende des 15. Jahrhunderts erscheint das Stabat mater als Sequenz in etwa 8 deutschen und 11 französischen Missalien, ebenso in einigen Brevieren als Hymnus, wozu es allerdings wegen seiner subjectiven Haltung und der Sequenzenstrophe weniger geeignet war. In's römische Brevier und Missale kam es durch Benedict XIII., der das Fest Septem dolorum 1727 für die ganze Kirche vorschrieb. — Der Text des Stabat mater existirt in zwei Recensionen; als bessere gilt die des römischen Missale. Die Sequenz hat 10 Doppelstrophen, jede bestehend aus 6 gereimten trochäischen Halbversen von 4 Füßen. Der erste Theil enthält die Schilderung oder die historische Exposition; im zweiten, vom fünften Stollen an, ergießt der Dichter sein Herz und bittet, das Leiden theilen und mitempfinden zu dürfen. Das Lied ist ein vielbewundertes Meisterstück und hat mit Recht viel Lob geerntet; nur irrt man, wenn man annehmen würde, es sei etwas Einzigdastehendes, während es doch nur eines von den vielen Liedern ist, welche jene poesiereiche, geistig so hoch stehende Zeit hervorgebracht hat. Die Sprache ist reich und klangvoll und hört sich mit ihren prächtigen Reimen und Assonanzen wie Musik an, ein Beweis, zu welcher Höhe die Kirche die todte Sprache zu erheben vermochte und welche Vollendung eigener Art sie ihr zu geben wußte. Mehr noch als der Dichter ist in diesem Liede der Beter zu bewundern; seine Empfindung ist tief, glutvoll, ganz die des in's Heilige versenkten Südländers. Die sprachliche Schönheit und Empfindungstiefe des Stabat mater reizte Manchen zur Uebersetzung; die erste deutsche ist vom Mönch von Salzburg um 1365 (Maria stuend in swinden smerczen); 1843 zählte Lisco 78 in Deutschland (u. A. von Klopstock, Fouqué, Lavater, Simrock) und 11 in den Niederlanden. Keine ist dem Original ganz gerecht geworden wegen der vielen Schwierigkeiten, welche das köstliche Lied dem Bearbeiter bietet. — Was die Sangesweise des Stabat mater betrifft, so findet sich die Hymnusmelodie häufig (mit historischen Varianten abgedruckt bei Bäumker [s. u.]). Da sie in Italien viel vom Volke gesungen wird, auch im Gebiete der mailändischen Liturgie, wo das Stabat mater nie als Sequenz Verwendung finden konnte, so liegt der Schluß nahe, daß diese die ursprüng-

liche Melodie ist, also ein Beispiel der Musik zur ältesten populär-lateinischen Franciscanerpoesie. Dagegen sucht man eine Melodie für die Sequenz noch in den großen Gradualausgaben des 17. Jahrhunderts von Rom, Venedig, Ingolstadt, Paris, Lyon vergeblich; zum ersten Male findet sich eine solche im Graduale Rom., Antwerpiae 1712, und in den kleineren Ausgaben von 1750 an, aber nicht mit einer einheitlichen Melodie, sondern in verschiedenen Versuchen, die eine gewisse Rathlosigkeit bekunden und beweisen, daß keine alte Melodie existirt. Das Lütticher Graduale nimmt sogar die Melodie vom Laudes crucis des Adam von St. Victor. Die Melodie in der officiellen Ausgabe des Graduale kann noch zum Mittelgut gerechnet werden, nur daß der Componist die Sätze in der Reihenfolge a, b, c, d, e | a, b, c, d, e vertheilte, anstatt, wie der Wechselchor erheischt, in der Folge a a, b b, c c u. s. w. Mehrstimmige Compositionen des Stabat mater gibt es in großer Anzahl, darunter die bedeutendsten von Josquin Desprez, Palestrina, Orlandus Lassus, Astorga, Fel. Anerio, Pergolese, Rossini. (Vgl. die hymnologischen Textsammlungen von Daniel, Mone, Kehrein; ferner Kisko, Stabat mater, Berlin 1843; Bitter, Studie zum Stabat mater [in musikalischer Hinsicht]. Leipzig 1883; Bäumker, Stabat mater, im Cäcilienkalender 1883, 59 ff.; Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen II, Paderborn 1886, 110 ff.; Gihr, Die Sequenzen des römischen Meßbuches, Freiburg 1887, 80 ff. Ausführlichere Literaturangaben bietet Chevalier, Répert. hymnol. II, Louvain 1897, n. 19 416.) [Ambr. Kienle O. S. B.]

Stabilität der Mönche, s. Gyrovagi.

Stablo-Malmedy, gefürstete Abtei im frühern deutschen Reiche, wurde gestiftet auf Anregung des hl. Remaclus durch König Sigibert III. (632 bis 656) von Austrasien, der die Ausführung seines Entschlusses dem Hausmeier Grimoald, dem Sohne Pipins des Aeltern, übertragen hatte. Der hl. Remaclus, der mit Recht zu den Aposteln der Ardennen gezählt wird, stammte aus Aquitanien und hatte zum Lehrer den hl. Sulpicius (seit 624 Erzbischof von Bourges). Nachdem er später einige Jahre der Abtei Solignac (bei Limoges), einer Stiftung des hl. Eligius (s. d. Art.), vorgestanden hatte, berief ihn der fränkische König Dagobert I. (622 bezw. 628—638; s. d. Art.) an seinen Hof. Dagoberts Sohn, Sigibert III., bediente sich seiner zur Befestigung des Christenthums in den Ardennen und bestimmte ihn zunächst (um 644) zum Abt von Cugnon in Belgisch-Luxemburg (s. Mon. Germ. hist., Diplomata imperii I, 21 sq.). Nach der Gründung der Klöster Malmedy und Stablo (Malmunderio seu Stabelaco) um 648 (Mon. l. c. I, 22 sq.) wurde Remaclus Abt derselben und machte sie zu hervorragenden Verbreitungs- und Pflegeanstalten christlicher Gesittung. Auch als der Heilige bald darauf (vielleicht noch 648, spätestens 651) zum Nachfolger des hl. Amandus (s. d. Art. I, 679 f.) auf dem Bischofsstuhl von Maastricht gewählt worden war, blieb er zugleich Abt von Stablo-Malmedy (Mon. l. c. I, 23: episcopus et abba). Die Annahme A. de Noüe's (s. u.), erst zur Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des hl. Remaclus sei das in der Diöcese Maastricht (später Lüttich) liegende Kloster Stablo gegründet worden, während das im Bereiche der Diöcese Köln gelegene Malmedy etwas früher entstanden sei, ist ohne urkundliche Gewähr. Um 660 resignirte Remaclus auf das Bischofsamt und zog sich nach Stablo zurück, wo er 669 starb (AA. SS. Boll. Sept. I, 669 sqq.). Seine Reliquien befinden sich jetzt in einem aus dem 13. Jahrhundert stammenden kunstvollen Schrein in der Pfarrkirche des Städtchens Stavelot (s. Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande XLVI [1869], 135 ff.). — Nach Sainte-Marthe (Gall. christ. III, Paris. 1725, 939) hätte in Stablo-Malmedy eine Zeit lang Columbans Regel gegolten, die später mit der Benedictinerregel vertauscht worden sei. Unter den Aebten von Stablo-Malmedy sind aus dem Mittelalter noch folgende zu erwähnen. Der hl. Agilolf erlangte Bedeutung, weil er zugleich (um 748) Bischof von Köln war (vgl. Kölner Pastoralblatt 1895, 15 ff.). Indeß war seine bischöfliche Wirksamkeit nicht von langer Dauer; er wurde (um 752) in der Nähe des jetzigen Dorfes Amel (bei Malmedy) getödtet und schon bald in der dortigen Gegend als Martyrer verehrt. Ueber die näheren Umstände seines Todes liegt kein zuverlässiger Bericht vor; Mabillon, der Agilolfs Tod in's Jahr 770 setzt, sagt (Annal. Ord. S. Bened. II, Paris. 1704, 220): Propter fidem in regem martyrio coronatus traditur. Die Mönche von Malmedy hatten den Leichnam ihres geliebten Abt-Bischofes zunächst in der bei dem Kloster gelegenen St. Laurentiuskirche beigesetzt; im J. 1066 übertrug Erzbischof Anno II. die Reliquien nach Köln. Der heilige Abt Odilo (gest. 954) suchte die Wunden zu heilen, die in der Periode der Commendatoräbte (844—937) den beiden Klöstern geschlagen worden waren. Er stellte die Disciplin und das Studium wieder her und berief den tüchtigen Propst Notker (s. d. Art. n. 4) von St. Gallen als Vorsteher der Klosterschule nach Stablo, wo ein Jahrhundert vorher der Exeget Druthmar (s. d. Art.) gewirkt hatte. Einen noch größern Ruf als Klosterreformator erlangte im folgenden Jahrhundert der hl. Poppo, dem durch König Heinrich II. im J. 1020 die erledigte Abtei Stablo-Malmedy übertragen wurde. Von dort aus führte er theils selbst, theils durch seine Schüler in einer ganzen Reihe von Klöstern (St. Maximin, Echternach, Weißenburg, St. Gallen, Hersfeld u. a.), die ihm von den Königen Heinrich II., Konrad II. und Heinrich III. zum Zwecke der Reform unterstellt wurden, eine strengere Ordenszucht ein. Da er auch künstlerisch veranlagt

war, schuf er bei mehreren Klöstern bedeutende Kirchenbauten. Er starb 1048. (Vgl. die Vita Popponis, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XI, 291 sqq.; P. Ladewig, Poppo von Stablo, Berlin 1883.) Sein Nachfolger Theodorich (gest. 1080) hatte mit Erzbischof Anno II. von Köln einen heftigen Kampf wegen des Klosters Malmedy zu bestehen. Anno hatte sich 1065 von dem jungen König Heinrich IV. das im Bereiche der Kölner Diöcese erbaute, aber seit des hl. Remaclus Zeit mit Stablo vereinigte Kloster Malmedy schenken lassen und stellte an die Spitze des Klosters den Mönch Tegeno aus Brauweiler. Vergebens zogen 1066 die Mönche von Stablo mit den Reliquien ihres Stifters nach Aachen, um dort, gewissermaßen durch die Fürsprache des Heiligen, vom Könige den Widerruf der Schenkung zu erlangen. Bessern Erfolg hatten sie im J. 1071, als sie mit dem heiligen Leichnam zu Lüttich vor dem Könige erschienen. Heinrich IV. gab der Volksstimmung nach, forderte von Anno den Abtsstab zurück und legte ihn ehrfurchtsvoll auf den Sarg des hl. Remaclus, zum Zeichen, daß Malmedy wieder mit Stablo vereinigt sein solle (s. Triumphus S. Remacli, in den Mon. l. c. XI, 433 sqq.; Lambert. Hersf. Annal. ad a. 1071; O. Dietrich, Der Triumphus S. Remacli eine Quelle für die Geschichte des 11. Jahrhunderts, Halle 1887 [Dissert.]). Der berühmteste Abt Stablo's war Wibald (gest. 1158; s. d. Art.), gleich ausgezeichnet als Abt, Staatsmann und Gelehrter. Auch in den folgenden Jahrhunderten fehlte es in Stablo nicht an frommen und weisen Aebten; aber es gab leider auch einige, die durch Verschwendung, Sittenlosigkeit und Gewaltthätigkeit den beiden Klöstern sowohl wie dem zugehörigen Ländchen unsäglichen Schaden zufügten. Als einer dieser unwürdigen Prälaten, der cavaliermäßig lebende Emporkömmling Johannes III., die Abtei auf's Tiefste heruntergebracht hatte, trat Heinrich IV. von Mérode (1438—1460) als Regenerator der Klöster wie des Fürstenthums auf. In seinem Sinne waren auch seine beiden Nachfolger, Caspar Poncin (gest. 1499) und Wilhelm I. von Manderscheid (1499—1546; seit 1513 auch Abt von Prüm), thätig. Unerfreulich war dagegen die Regierung Christophs von Manderscheid (gest. 1576), eines Neffen des Vorigen. Da das kleine geistliche Fürstenthum Angesichts des niederländischen Aufstandes eines thatkräftigen Beschützers bedurfte, wählte man 1576 Gerhard von Groisbeek, Fürstbischof von Lüttich, zum Abte und nach dessen Tode (1580) den Herzog Ernst von Bayern. Dieser (seit 1585 Inhaber von fünf Bisthümern, darunter seit 1583 auch Köln; s. d. Art. VII, 876 ff.) delegirte seine geistlichen Befugnisse als Abt den beiden Prioren von Stablo und Malmedy; auf seine Anordnung wurden die Beschlüsse des Tridentinums im Fürstenthum publicirt. Dem Herzog Ernst folgte 1612, wie in Köln, Lüttich, Münster und Hildesheim, so auch in der Regierung von Stablo-Malmedy, Herzog Ferdinand von Bayern (gest. 1650). Dagegen war dessen Neffe Wilhelm (1650—1657) nur Abt von Stablo-Malmedy und residirte wieder im Ländchen; er ließ die beiden Klöster 1654 der Bursfelder Congregation (s. d. Art. II, 1547 f.) beitreten. Mit dem Jahre 1731 hörte die Periode der Commendatoräbte auf; man wählte wieder einen Regularen zum Abte, nämlich den Mönch Nicolaus Massin aus Stablo. Ihm folgten noch fünf Fürstäbte, die theils in Stablo, theils in Malmedy residirten. Unter ihnen dauerte der Streit über das Rechtsverhältniß der beiden Klöster zu einander (s. A. de Noüe 188 ss.), der schon im frühen Mittelalter begonnen und zu Anfang des 18. Jahrhunderts mehrere polemische Schriften Ign. Roberique's und Martène's veranlaßt hatte, fort. Der letzte Fürstabt war Cölestin Thys (gewählt 1787), der jedoch am 29. November 1792 beim Vordringen der Franzosen flüchten mußte. Er starb 1796 zu Hanau. Die beiden Klöster wurden aufgehoben und das Ländchen durch Gesetz des französischen Nationalconvents vom 1. October 1795 mit Frankreich vereinigt. Die Säcularisation und Einverleibung wurde bestätigt durch die Friedensschlüsse von Campo Formio (1797) und Lunéville (1801). Nach dem Sturze Napoleons wurde durch den Wiener Congreß (1815) das frühere Fürstenthum getheilt: die Pfarreien, welche zur Kölner Diöcese gehört hatten, Malmedy und Weismes (nebst einigen Dörfern), wurden mit Preußen vereinigt; der übrige Theil mit dem Städtchen Stavelot kam zunächst an das Königreich der Niederlande, dann im J. 1830 nach der Trennung Belgiens von Holland an das Königreich Belgien. (Vgl. noch A. de Noüe, Études hist. sur l'ancien pays de Stavelot et Malmédy, Liège 1848; Oesterley, Histor.-geogr. Wörterb. des deutschen Mittelalters, Gotha 1883, 423 f. 647; K. Schorn, Eiflia sacra II, Bonn 1889, 13 ff.; P. de Noüe, La législation de l'ancienne Principauté de Stavelot-Malmédy, in Annales de l'Acad. d'Archéologie de Belgique 1891. Weitere Literatur s. in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden X [1889], 492 f., sowie bei Potthast, Biblioth. hist. med. aevi II, Berlin 1896, 1545.) [Zeck.]

Stadion, Christoph von, Bischof von Augsburg, entstammte einem in Böhmen, Bayern, Würtemberg und Galizien begüterten Adelsgeschlecht. Er machte seine Studien in Tübingen, dann sechs Jahre lang in Bologna, wo er Dr. jur. can. wurde; 1507 trat er in das Augsburger Domcapitel, wurde kaiserlicher Rath, Coadjutor und am 3. Mai 1517 Nachfolger des Bischofs Heinrich von Augsburg. Schon am 1. October 1517 berief er nach Dilingen eine zahlreich besuchte Diöcesansynode, auf der zeitgemäße Statuten in 59 Kapiteln beschlossen wurden. In einer hochbedeutsamen Schlußrede drang der Bischof

auf Demuth, Gebetseifer, Wissenschaft und einfache Lebensweise bei den Priestern, worin er selbst als Vorbild voranleuchtete. Eine Abschrift dieser Rede hatte er dem Abt Leonhard Wiedemann von Ottobeuren (s. d. Art. IX, 1191) übersandt; dieser ließ dieselbe 1518 in der Klosterdruckerei drucken, obschon der Bischof in seiner Demuth dagegen protestirt hatte. Im folgenden Jahre ließ Bischof Christoph durch gelehrte und fromme Priester eine Visitation der Diöcese vornehmen. Auf einer weiten Synode zu Dillingen 1520 trat er den Lehren Luthers (über deren Ausbreitung in Augsburg s. d. Art. I, 1631) entgegen und bedrohte den Priesterconcubinat mit strengen Strafen; neben den Aebten und Prälaten nahmen 160 Pfarrer an der Synode Theil. Um der Ausbreitung des Lutherthums in der Stadt Augsburg entgegen zu arbeiten, berief das Domcapitel gelehrte Prediger auf die Domkanzel, zuerst (1518) Joh. Oecolampadius (s. d. Art.), dann, als dieser 1520 in das Brigittinerkloster zu Altomünster eintrat, den Urban Rhegius (s. d. Art.), welcher aber schon im folgenden Jahre wegen seiner lutherischen Neuerungen nach einer scharfen Mahnung von Seiten des Papstes durch das Capitel entlassen werden mußte. Der Bischof berief den gelehrten Augustiner Joh. Kotzeler aus Mindelheim als Theologen und Pönitentiar an seine Seite und schritt scharf gegen beweibte Priester ein, so gegen den Pfarrer Caspar Aquila (s. d. Art.); infolge dessen belobte ihn Leo X. in einem Schreiben vom 25. Februar 1521 wegen seines Eifers für die Erhaltung des Glaubens und die Freiheit der Kirche. Als Eck die Bannbulle gegen Luther nach Deutschland brachte, ließ sie Bischof Stadion, im Gegensatz zu manchen anderen zögernden Bischöfen, am 8. November 1521 in Begleitung eines scharfen Mandates publiciren. Im J. 1521 wohnte er dem Reichstage zu Worms bei, und sein Gesandter Konrad Peutinger (s. d. Art.) gehörte zu dem päpstischen Ausschuß, welcher mit Luther verhandelte (Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. IX, 235). Auch bei allen folgenden Einigungsbestrebungen war Stadion theils persönlich betheiligt, theils durch Procuratoren vertreten; so auf dem Reichstag zu Nürnberg (Frühjahr 1524) und bei der bald darauf (Juni 1524) zu Regensburg zur Abfassung eines Reformstatuts zusammengetretenen Versammlung, deren Beschlüsse er durch ein Mandat vom 1. October des genannten Jahres publicirte; zugleich verordnete er, daß dieselben von allen Ordensoberen und Decanen ihren Untergebenen jährlich viermal vorgelesen werden sollten. Zum Reichstag von Speyer 1529 wohnte er persönlich bei; zu Augsburg wurde er am 15. August 1530 in den engern Ausschuß gewählt (Hefele-Hergenröther IX, 716). Der eifrige Bischof hatte schon 1527 die Reformstatuten von 1524 erneuert und in deutscher Uebersetzung verbreitet; er trat streng gegen die lutherischen Neuerungen in der Bischofsstadt und der Diöcese, besonders in der Reichsstadt Memmingen auf; aber die Magistrate förderten den Abfall, und durch die Hetzereien des Rhegius, Joh. Forster, Butzer (s. d. Artt.) u. A. nahm derselbe immer gewaltthätigere Formen an. Mitten in diesen Wirren hielt der Bischof 1536 eine Synode, deren Beschlüsse aber nicht erhalten sind. Trotz dieses eifrigen Wirkens stand Stadion bei katholischen wie bei protestantischen Zeitgenossen im Rufe eines schwankenden Charakters. Erasmus schreibt über ihn: Episcopus Augustensis censet aequum, ut concordiae causa quaedam concedantur, quo nomine apud quosdam dicitur audire Lutheranus. Ein katholischer Anonymus schreibt: „Der Bischof von Augsburg ist ein züchtiger Mann, aber nicht fest im Glauben"; ein Protestant äußert (unterm 20. Juli 1530) über ihn, den Erzbischof von Mainz und den von Köln: „Diese drei sind halb evangelisch, möchten leiden, daß man sie zu weltlichen Fürsten machte; wären sie alle wie die drei, so käme man wohl mit ihnen aus" (s. d. Belege bei Janssen, Gesch. des deutschen Volkes III [1881], 201). Justus Jonas schrieb Ende Juni 1530 aus Augsburg an Luther: Dicitur episcopus Augustanus in privatis colloquiis hujusmodi edidisse vocem: illa, quae recitata sunt (die Augsburger Confession), vera sunt, sunt pura veritas; non possumus inficiari (Corpus Reformat. II, Halis Sax. 1836, 154; vgl. 241 sq. und Luthers Brief vom 3. November 1530 bei De Wette, Luthers Briefe IV, Berlin 1827, 190). Nach Spalatin, Cölestin, Seckendorf u. A. hätte Stadion nach Verlesung der Augsburger Confession im Ausschuß dieselbe in einer Rede vertheidigt; glaubwürdige Beweise dafür fehlen (vgl. Braun [s. u.] 355, Note). Daß dagegen Melanchthon den Bischof nicht für einen Neuerer hielt, sondern nur auf dessen Milde und vermittelndes Streben rechnete, geht aus dem Briefe hervor, welchen er am 13. August 1530 an denselben richtete, es sei sein sehnlichster Wunsch, ut pace constituta Episcoporum potestas sit incolumis, et hanc plurimum prodesse posse Ecclesiis judicamus. Erit igitur clementiae Episcopalis, dare operam, ut nos, qui parere non recusamus, servemur; atque paucis rebus relaxatis, quae neque fidem laedunt, neque bonos mores, et quos jam natura rerum mutari patitur, nostri non gravatim parebunt; an demselben Tage verhandelte Melanchthon noch mündlich mit ihm (s. Corp. Reform. II, 274 sq.; vgl. auch Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts III, Konstanz 1840, 55, Note 72). Daß er dem Erasmus, welcher ihm 1535 seinen Ecclesiastes widmete, in einem Brief an Nausea (s. d. Art.) vom 30. November 1537 übertriebenes Lob spendet (Braun 345 ff.), war wohl eine Folge der Stadion imponirenden Gelehrsamkeit dieses Humanisten. Uebrigens haben hervorragende katholische Gelehrte wie Brassicanus, Cochläus, Brusch,

Apian u. A. mitten im heftigsten Kampfe (1530 bis 1539) ihm Schriften dedicirt und seinen Eifer für Herstellung des Friedens gerühmt (Braun 344). Stadions weitere Schicksale beweisen, daß er in principiellen Fragen unerschütterlich feststand. Am 18. Januar 1537 hatte der Rath von Augsburg dem Bischof und Capitel schriftlich die Abschaffung des katholischen Gottesdienstes und das Verbot desselben unter schwerer Strafe für Geistliche und Laien angekündigt. In einem weitern Schreiben an die „Römischen Kayserlich- und Königklichen Majestäten" erklärte der Rath unter roher Beschimpfung und Verleumdung des Clerus dieses Vorgehen als Ausfluß seines Amtes und seiner Obrigkeit. Der Bischof begab sich mit seinem Domcapitel nach Dilingen, die übrigen Priester, Mönche und Nonnen suchten anderweitige Zuflucht (Janssen III, 328 ff.). Unterm 26. Februar richteten Bischof und Capitel eine würdig und ruhig gehaltene Beschwerdeschrift an den Kaiser und die Reichsstände, welche auch in Druck gegeben wurde. Am 8. April erging eine Beschwerde gleichen Inhalts an den Papst. Die Angelegenheit kam sofort auf dem Convent zu Schmalkalden zur Sprache; aber die protestirenden Stände stellten sich auf Seite der Augsburger. Nun wurden sämmtliche Kanzeln der Stadt von lutherischen Predigern eingenommen; am 9. Juni hob der Rath eine Reihe von katholischen Feiertagen auf und verordnete die Entfernung der Bilder aus den Kirchen, was dem Pöbel Veranlassung zu einem rohen und gewaltthätigen Bildersturm gab. Gegen die zurückgebliebenen Katholiken wurde der härteste Gewissenszwang geübt. Nach seiner Vertreibung weilte der Bischof meistens in Dilingen. Früher schon häufig mit wichtigen politischen Missionen betraut, begab er sich im Frühjahr 1543 als kaiserlicher Commissar nach Nürnberg, und dort starb er am 15. April dieses Jahres am Schlagfluß. Seine Eingeweide wurden in der Aegidienkirche zu Nürnberg beigesetzt; das dortige Epitaphium nennt ihn princeps pius, doctus, egenorum pater, religionis sincerae ac pacis amantissimus, virtutumque plane omnium alumnus etc. Seine Leiche wurde am 22. April in der Pfarrkirche zu Dilingen am Choraltar bestattet. Ein nicht mehr vorhandenes Denkmal rühmte ihn als „gottsförchtigen, demüthigen Vatter der Armen, Fridmacher, Ehrenhold, Liebhaber der wahren Religion und Gerechtigkeit, gelehrten, hochweisen, frommen Fürsten". (Vgl. Khamm, Hierarchia Augustana I, Augustae 1709, 310—320; Zapf, Christoph von Stadion, Zürich 1799; Placidus Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg III, Augsburg 1814, 178—357 und Vorrede S. XII ff.) [Weber.]

Stadler, Johannes Evangelist, besonders bekannt als Verfasser eines Heiligen-Lexikons (s. u.), wurde zu Parkstetten in der Diöcese Regensburg am 24. December 1804 geboren und nach Vollendung seiner Studien zu Straubing und Landshut am 22. Juni 1827 von Bischof Sailer zu Regensburg zum Priester geweiht. Nach kurzer Wirksamkeit in der Seelsorge, bei welcher er jeden freien Augenblick auf theologische und sprachliche Studien verwandte, erhielt er 1828 eine Freistelle am Georgianum zu München, um seine theologischen Studien fortzusetzen. Im J. 1829 erwarb er sich den theologischen Doctorgrad mit der Dissertation De identitate Sapientiae veteris testamenti et Verbi novi testamenti, habilitirte sich 1831 als Privatdocent für Exegese und sammelte bald einen großen Kreis von Lernbegierigen um sich, die er mit Vorliebe in das Studium der orientalischen Sprachen einführte. Nachdem er 1833 außerordentlicher und 1837 ordentlicher Professor geworden, ward er 1839 Domcapitular und 1858 Domdecan zu Augsburg. Er starb daselbst am 30. December 1868. Stadler hatte für alles, was die heilige Kirche betraf, ein lebhaftes Interesse und eine warme Theilnahme. Gediegenes Wissen vor Allem auf dem Gebiete der Philologie und Theologie, ächter Frohsinn, heiterer Witz und christliches Wohlwollen gegen Alle schmückten den verdienstvollen Mann. Es genügt hier, die hervorragendste seiner schriftstellerischen Arbeiten anzuführen, nämlich das „Vollständige Heiligen-Lexikon", welches er mit Hilfe von Fr. J. Heim begann (Augsburg 1858), bald aber allein fortsetzte. Nachdem er, während der dritte Band erschien, gestorben war, übernahm J. N. Ginal die Fortsetzung; das Schlußheft des fünften und letzten Bandes erschien 1882. Eine neue kritische Auflage wird zur Zeit durch die Beuroner Benedictiner der Abtei Emmaus in Prag vorbereitet. (Vgl. den Necrolog von L. H[örmann] im dritten Bande des „Heiligen-Lexikons", S. V—X; Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität II, München 1872, 525.) [L. Helmling O. S. B.]

Stände Christi heißen in der Dogmatik erstens die Daseinsweisen des Gottmenschen überhaupt, sodann die Gestaltungen und Weisen seines menschlichen Daseins insbesondere, und im Zusammenhang damit die dem letztern entsprechenden Lebensstadien. Zuerst sind die ewige göttliche Daseinsweise der Person Christi, ihr status divinus oder der Stand des Wortes Gottes in sich (λόγος ἄσαρκος), und die mit der menschlichen Natur von ihr angenommene zeitliche Daseinsweise, ihr status humanus oder der Stand des fleischgewordenen Wortes Gottes (λόγος ἔνσαρκος), zu unterscheiden. Diese beiden Daseinsweisen setzen nächst der Vereinigung der beiden Naturen in derselben Person den ungemischten Bestand derselben voraus (Tertullian bezeichnet die proprietas utriusque naturae selbst als doppelten status in una persona; Adv. Prax. 27); die menschliche Natur Christi kann nur wegen ihrer Subsistenz in der göttlichen Person und wegen ihrer daraus resultirenden einzig gottartigen Daseinsform, nicht jedoch im Sinne einer eigentlichen Vergöttlichung

[illegible] Lähmung eines Theiles der Mono- [illegible] oder der Uebertragung einzelner gött- [illegible] Attribute an dieselbe (der Allgegenwart, [illegible] und Allwissenheit, nach Anschauung der [illegible] Lutheraner) als in statu divino befindlich [illegible] werden. Die menschliche Daseinsweise [illegible] außer dem, was zur menschlichen Natur [illegible] gehört, die accidentellen Beschaffen- [illegible] und äußeren Zustände des Gottmenschen. [illegible] der Verschiedenheit dieser in Bezug auf [illegible] Herrlichkeit und Ehre werden die Weisen [illegible] menschlichen Daseins (Stände der mensch- [illegible] Natur und Lebensstände) Christi als Stand [illegible] Niedrigkeit, Schwäche (status humilitatis, [illegible] status) oder der Erniedrigung (status ex- [illegible] nosis) und als Stand der Herrlichkeit, [illegible] dung (status gloriae, consummationis) [illegible] der Erhöhung (status exaltationis) be- [illegible] Der Unterschied geht unmittelbar auf [illegible] verschiedenen Beschaffenheiten des fleisch- [illegible] Wortes Gottes nach der Seite des [illegible] Leibes im engern Sinne, des animalischen [illegible] und des Leibes, und nach Außen hin. [illegible] geistige Leben, welches als solches (Intellect [illegible] Wille) sich stets im Zustande der Voll- [illegible] befand, wird durch den Unterschied der [illegible] nur theilweise und relativ, nämlich in sei- [illegible] Zusammenhange und in Mitleidenschaft mit [illegible] animalischen betroffen. Die Seele Christi [illegible] sich ununterbrochen, auch während der [illegible] Erniedrigung des Fleisches, wenigstens in [illegible] Spitze des Geistes (in ratione superiori), [illegible] Genusses der visio beatifica [illegible] Nähere über die Beschaffenheiten der mensch- [illegible] Natur s. im Art. Christus). Die beiden [illegible] stellen in ihrer (geschichtlichen) Entwick- [illegible] zwei Stadien des Lebenslaufes, in ihrer [illegible] Nacheinanderfolge zwei Epochen des menschlichen [illegible] Christi dar. Das Stadium der Erniedri- [illegible] begann mit seiner Menschwerdung. Indem [illegible] Sohn Gottes die Knechtsgestalt annahm, d. i. [illegible] geschöpfliche menschliche Natur, in welcher er, [illegible] Gottgleiche und selbst Gott, Gott seinem [illegible] Vater untergeordnet war (auch untergeordnet blieb [illegible] Stande der Erhöhung), „entäußerte er sich [illegible]“ bezüglich seiner Gottgestalt durch die [illegible] Unterdrückung oder Zurückhaltung seiner Gott- [illegible] herrlichkeit, daß sie nicht, wie sie, sofort eindringend [illegible] die Seele, die höchste geistige Vollendung in [illegible] bewirkte, so auch über den niedern Theil seiner Menschheit sich ergieße; er begab sich also der Majestät und Würde seiner Gottheit und Gottes- [illegible] herrschaft in seiner äußern Erscheinung. Wohl hatte der hypostatischen Union als naturgemäße Folge und Wirkung die allseitige Vollendung der heiligen Menschheit, somit auch die Verklärung des Fleisches entsprochen; sie hätte aber nicht auch entsprochen dem von ihm frei gewollten Zwecke seiner Menschwerdung, die Menschen durch ein Leben des Opfers und Hingabe desselben in den Tod mit Gott zu versöhnen, wie auch, zum Troste und zur Lehre für sie, „in Allem versucht zu werden gleichwie wir, die Sünde ausgenommen“ (Hebr. 4, 15). Deßwegen nahm er auch die menschliche Natur nicht an in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit, sondern im Stande der Leidensfähigkeit und Sterblichkeit und der wirklichen Leiden, wie sie durch Adams Sünde geworden war. Sonach, obschon ohne Sünde, bekleidet mit dem „Fleische der Sünde“ (Röm. 8, 3) und als ein Mensch erfunden nach der Aehnlichkeit des gefallenen Menschen, erfüllte er das Werk seiner Sendung vom Vater und wurde ihm gehorsam in vielfältiger Selbsterniedrigung, die sein ganzes irdisches Leben ausfüllte, bis zur tiefsten Erniedrigung im schmachvollen Tode des Kreuzes (Phil. 2, 6—8). (Ueber die Frage, ob die Höllenfahrt und die Zeit seines Verweilens in der Unterwelt mehr dem Stadium der Erniedrigung oder der Erhöhung zuzuzählen sei, s. d. Art. Höllenfahrt.) Die Erhöhung (durch Gott bezw. den Vater, Apg. 13, 37; 17, 31. Röm. 6, 4; 8, 11. 1 Cor. 6, 14; 15, 15. 2 Cor. 4, 14. Eph. 1, 20. Phil. 2, 9. Col. 2, 12) war für ihn selbst die Frucht und der Lohn seines in der Erniedrigung bethätigten Gehorsams (Luc. 24, 26. Phil. 2, 9. Hebr. 2, 9). Er hätte, was sie seiner Menschheit brachte, als Gott ihr schenken können; doch hat er als Mensch es von der Gottheit bezw. seinem Vater verdienen wollen; Christus befand sich während seines irdischen Lebens in statu viae, doch war er im Unterschied von allen übrigen Menschen zugleich comprehensor und hatte den status viae aus eigener Wahl (Hebr. 12, 2) und nicht zunächst für sich selbst, sondern für Andere ergriffen. Für die beiden nach dem triduum mortis wiedervereinigten Bestandtheile der menschlichen Natur begann die Erhöhung im Augenblicke der Auferstehung. Der Leib empfing die ihn verklärenden Eigenschaften, und somit gelangte der ganze Christus in den Stand der auch dem Fleische gebührenden innern Vollendung (s. d. Art. Auferstehung Christi). Durch seine Himmelfahrt wurde die heilige Menschheit auch an den ihrer Herrlichkeit gebührenden Ort erhoben; zurückgekehrt zu seinem Vater, nahm Christus, Gottessohn auch als Mensch, Besitz von seinem ewigen Erbe, dem Reiche seines Vaters (s. d. Art. Himmelfahrt Christi). Das „Sitzen zur Rechten des Vaters“ (Marc. 16, 19. Röm. 8, 34. Eph. 1, 20) bezeichnet den ewigen, unverlierbaren Besitz der höchsten himmlischen Glückseligkeit, sowie die Theilnahme des Erlösers an der göttlichen Weltherrschaft des Vaters (Thom. 3, q. 58, a. 1; Catech. Rom. 1, 7, 3). Dieß ist die höchste (durch die Auferstehung und Himmelfahrt erreichte) Stufe der Vollendung Christi und schließt namentlich auch die höchste Richtergewalt in sich; nicht eigentlich eine neue Stufe der Erhöhung, sondern ein neuer Act der Weltregierung wird die Abhaltung des allgemeinen Gerichtes durch Christus sein (s. d. Art. Gericht, göttliches V, 400 ff.). Ueber den Lebenslauf Christi in beiden Stadien

ist der Art. Jesus, über die soteriologische Bedeutung der beiden Stände der Art. „Aemter Christi" zu vergleichen. [F. X. Wildt.]

Stände, kirchliche, Bezeichnung für die verschiedenen Klassen der Christen, wie sie von den Vätern und Scholastikern unterschieden werden mit Rücksicht auf die Art und Weise, in welcher das letzte Ziel von den Einzelnen erstrebt wird. Der allgemeine Stand ist der christliche Stand der Beobachtung der Gebote Gottes; die Pflicht dazu wird übernommen in der heiligen Taufe. Auch bei diesem Stande ist die wesentliche Vollkommenheit, d. h. der Stand der heiligmachenden Gnade, nöthig; gleichwohl wird er im Gegensatz zu den folgenden nicht als status perfectionis bezeichnet, weil man unter letzterem einen Stand begreift, der die Vollkommenheit im engern Sinne (s. d. Art.) anstrebt oder besitzt bezw. besitzen soll. Zu diesen vollkommeneren kirchlichen Ständen rechnet man zunächst den jungfräulichen Stand in der Welt (vgl. 1 Cor. 7, 34), für den aber die Verpflichtung durch ein Gelübde wesentlich ist (vgl. d. Art. Jungfräulichkeit). Bei dem clericalen Stande kommt zu dem Gelübde der Keuschheit noch die feierliche Weihe von Seiten der Kirche hinzu, wodurch der Cleriker zum Dienste Gottes in besonderer Weise bestimmt wird (vgl. d. Art. Clerus). Der religiöse oder Ordensstand (status religiosus) kann schlechthin und im vollen Sinne der Stand der zu erwerbenden Vollkommenheit genannt werden (vgl. d. Artt. Mönchthum und Orden). Der bischöfliche Stand endlich wird als status perfectionis acquisitae seu exercendae bezeichnet (vgl. S. Thom., Summ. theol. 2, 2, q. 184, a. 6). [Leop. Studerus O. S. B.]

Ständlin, Karl Friedrich, sehr fruchtbarer theologischer Schriftsteller rationalistischer Richtung, war 1761 zu Stuttgart als Sohn eines herzoglichen Regierungsrathes geboren, studirte seit 1779 fünf Jahre zu Tübingen Philosophie und Theologie und weilte dann theils auf eigene Kosten, theils als Lehrer und Begleiter junger Leute längere Zeit im Auslande. Im J. 1790 wurde er als Theologie-Professor nach Göttingen berufen, wo er bis zu seinem Tode (1826) rastlos als Docent und Schriftsteller thätig war. Seine Vorlesungen bezogen sich namentlich auf das Alte und Neue Testament, Dogmatik, Moral, Dogmen- und Kirchengeschichte. Denselben Gebieten gehören auch die meisten seiner zahlreichen Schriften an; erwähnt seien: Geschichte und Geist des Skepticismus, Leipzig 1794—1795, 2 Bde.; Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, Göttingen 1799 (4. Aufl. 1822); Geschichte der Sittenlehre Jesu, Göttingen 1799—1823, 4 Bde.; Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Göttingen 1808; Neues Lehrbuch der Moral, Göttingen 1813 (3. Aufl. 1825); Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus, vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum, nebst ungedruckten Briefen von Kant, Göttingen 1826. Seine theologische Richtung war stark beeinflußt von der Kantischen Philosophie und daher rationalistisch; später machte er dem Supernaturalismus einige Concessionen. (Vgl. Ständlins Selbstbiographie [nebst Nachtrag], in „Neuer Necrolog der Deutschen" IV, 1, Ilmenau 1828, 387 ff.; Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik IV, Berlin 1867, 343 ff.) [Zeck.]

Staffelgebet, s. Messe VIII, 1318 f.

Stagefyr (d. h. Stangenfeuer, etwa gleich „Brandfackel"), ein dem Franciscaner Nic. Herborn (s. d. Art.) von den dänischen Neuerern gegebener Spottname, als er an den vom 2. Juli bis 2. August 1530 zu Kopenhagen stattfindenden Religionsverhandlungen im Auftrage der Bischöfe Dänemarks theilnahm. Während derselben schrieb Herborn eine kleine lateinische, jetzt verlorene Schrift, worin er bewies: Hoc disputandi genus, quod collectis hominum turbis instituatur, maxime super iis fidei nostrae dogmatis, quae semel Ecclesiasticis patrum synodis definita sint, omni jure vetitum esse; später verfaßte er gegen die dänischen protestantischen Prediger eine ausführliche und sehr gediegene Generalis quaedam totius Lutheranae factionis confutatio, welche nur in zwei Handschriften der königlichen Bibliothek in Kopenhagen (Ny Samling nr. 730, fol., und nr. 1141, 4°) vorhanden und die einzige eingehende, lateinische, in Dänemark gegen das eindringende Lutherthum geschriebene Widerlegung ist. (Vgl. Ludw. Schmitt, Der Kölner Theologe Nic. Stagefyr und der Franciscaner Nic. Herborn, i. d. „Stimmen aus Maria-Laach", Ergänzungsheft 67, Freiburg 1896.) [L. Schmitt S. J.]

Staglin, Elsbeth, s. Heinrich Seuse V, 1725.

Stahl, Friedrich Julius, berühmter Staatsrechtslehrer, wurde zu München im J. 1802 von jüdischen Eltern geboren, trat aber im J. 1817 zum Protestantismus über. Nachdem er sich 1827 als Privatdocent an der juristischen Facultät seiner Vaterstadt habilitirt hatte, kam er im Sommer 1832 als außerordentlicher Professor nach Erlangen, ein halbes Jahr später als Professor des Kirchenrechts nach Würzburg. Schon nach zwei Jahren kehrte er als ordentlicher Professor des Staats- und Kirchenrechts nach Erlangen zurück und folgte im J. 1840 einem Rufe an die Berliner Universität. Seit 1849 gehörte Stahl der ersten Kammer (dem spätern Herrenhause) an und wurde Führer der conservativen Partei; 1852 wurde er auch Mitglied des evangelischen Oberkirchenrathes. In allen diesen Stellungen entwickelte er eine vielseitige politische, religiöse und wissenschaftliche Thätigkeit, bis ihn der Tod mitten aus seinen Arbeiten und Kämpfen am 10. August 1861 im Bade Brückenau herausriß. Seiner politischen Richtung nach war Stahl streng conservativ monarchisch, in religiöser Beziehung war er Anhänger der orthodoxen Lutheraner; in wissenschaftlicher Hinsicht steht er der historischen Rechtsschule am nächsten. Sein Haupt-

werk, das ihm einen bleibenden Namen unter den Gelehrten verschafft hat, ist die „Philosophie des Rechts". Die erste Auflage erschien zu Heidelberg 1830—1833; in der zweiten Auflage (1847), die bedeutend erweitert ist, trägt der erste Band den besondern Titel: Geschichte der Rechtsphilosophie; der zweite den Titel: Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Anschauung. Eine dritte Auflage erschien 1856, eine fünfte im J. 1879. Obwohl sich mancherlei Schelling'sche Einflüsse bei Stahl geltend machen, so ist es doch sein großes Verdienst, daß er den Gegensatz der rationalistisch-pantheistischen Richtungen Hegels und Schellings zum Christenthum klar durchschaut und mit aller Entschiedenheit bekämpft hat. Er stellt sich offen auf den christlichen Standpunkt, der die Welt als das Werk des außerweltlichen persönlichen Schöpfers und sowohl die physischen Naturgesetze als die Sittengesetze in letzter Linie als Willensausdruck Gottes ansieht. Auch ist es ein Verdienst Stahls, daß er das Recht, das man seit Kant von der sittlichen Ordnung losgerissen, wieder mit der Sittlichkeit in innigere Verbindung zu bringen suchte. Leider blieb er in dem Rechtspositivismus, der jedes Naturrecht (s. d. Art.) läugnet, stecken, und so kommt seine Rechtsphilosophie in eine schiefe Richtung und verwickelt sich nothwendig in mancherlei Widersprüche. Recht und Staat sind ihm eine Folge des Sündenfalles. Die Ethik umfaßt Religion, Moral und Recht; Religion und Moral begreifen die Beziehungen des Menschen zu Gott und zu sich selbst, das Recht die Beziehungen der Gemeinexistenz in Staat und Kirche. Die Kirche ist die Gottesgemeinde, die Moral das Ethos des Individuums oder das subjective Ethos, das Recht das Gemeinethos oder objective Ethos. Die Moral beruht unmittelbar auf Gottes Gebot, das Recht aber auf menschlicher Satzung, jedoch zur Aufrechterhaltung der Ordnung Gottes; es ist seinem Inhalte und seiner Geltung nach wesentlich positiv. Bei Stahl tritt weniger als bei den eigentlichen Vertretern der historischen Rechtsschule die Betonung des Gewohnheitsrechts gegenüber dem Gesetzesrecht hervor und deßhalb dürfte er wohl nicht einfach dieser Schule beizuzählen sein. — Von anderen Schriften Stahls seien noch genannt: Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen 1840 (2. Aufl. 1862); Der christliche Staat, Berlin 1847 (2. Aufl. 1857); Die Revolution und die constitutionelle Monarchie, ebd. 1848 (2. Aufl. 1849); Was ist Revolution?, ebd. 1852; Der Protestantismus als politisches Princip, ebd. 1853 (4. Aufl. 1854); Die katholischen Widerlegungen, ebd. 1854; Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, ebd. 1863. (Vgl. die anonyme Schrift: Pernice, Savigny, Stahl, Berlin 1862, 67 ff.; Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts, München 1864, 630 ff.; Ahrens, Naturrecht I, 6. Aufl., Wien 1870, 160 ff.; Cathrein, Moralphilosophie I, 2. Aufl., Freib. 1893, 406 ff.) [V. Cathrein S. J.]

Stahl, Georg Anton von, verdienter und allseitig, auch von Andersgläubigen geschätzter Bischof von Würzburg (1840—1870), wurde am 29. März 1805 zu Stadtprozelten am Main (Unterfranken) als Sohn schlichter Eltern geboren. Nachdem der begabte Knabe seine Gymnasialstudien zu Aschaffenburg (1817—1821) absolvirt hatte, besuchte er ebendaselbst das Lyceum, wo er zwei Jahre philosophischen und zwei Jahre theologischen Studien oblag, und trat dann im J. 1825 in das Clericalseminar zu Würzburg ein. Im Frühjahre 1827 durfte er durch Vermittlung des damaligen Subregens Benkert (s. d. Art.) nach Rom gehen und dort im Collegium Germanicum seine theologische Bildung vollenden. In Rom empfing er auch am 10. April 1830 die Priesterweihe, promovirte in der Theologie und kehrte dann in seine Heimat zurück. Dort fand er zuerst Verwendung in der Seelsorge als Kaplan zu Aschaffenburg, wurde aber schon 1833 Religionslehrer am Gymnasium daselbst und 1834 außerordentlicher Professor der Dogmatik und später auch der neutestamentlichen Exegese, 1838 ordentlicher Professor der Dogmatik an der Würzburger Universität, nachdem er einen Ruf an die Universität Gießen abgelehnt hatte. Seine Professur behielt Stahl auch bei, als er 1838 zum Subregens und 1839 zum Regens des Clericalseminars und im letztgenannten Jahre zum Domcapitular ernannt wurde. Als Lehrer an der Hochschule wie als Leiter des Seminars übte er den besten Einfluß auf die angehenden Cleriker aus; bei ihm vereinigte sich Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe mit Ruhe und Sicherheit in der Methode und mit Einfachheit und Durchsichtigkeit in der Beweisführung, ebenso fesselte an ihm die Harmonie zwischen Lehre und Leben, Wort und Werk (vgl. Hettinger, Aus Welt und Kirche I, 4. Aufl., Freiburg 1897, 9). Besonders seine Vorlesungen über Religionsphilosophie zogen Zuhörer aus allen Facultäten an, so daß ihn die philosophische Facultät zum Doctor der Philosophie ernannte. Seine Lehrthätigkeit fand ihr Ende, als er am 13. April 1840 zum Bischof von Würzburg (s. d. Art.) ernannt wurde; um die dortige Facultät machte er sich aber auch als Bischof verdient, indem er darauf bedacht war, begabte Theologen zum Studium in das Collegium Germanicum zu schicken und später als Lehrer an die Universität und das Seminar zu bringen (z. B. Hettinger, Hergenröther, Denzinger, Renninger). Die Präconisation Stahls zum Bischof erfolgte am 13. Juli 1840, seine Consecration am 4. October. Seine bischöfliche Amtsführung war für die ihm anvertraute Heerde eine höchst segensreiche; er sorgte für die Abhaltung von Priesterexercitien und Volksmissionen, für die Wiederherstellung vieler Kirchen, für die Errichtung eines Knabenseminars u. s. w. Im J. 1848 hatte

er die Freude, in seiner Bischofsstadt die vereinigten Bischöfe Deutschlands tagen zu sehen (vgl. d. Art. Bischofsversammlungen II, 874), eine Zusammenkunft, welche nach Stahls eigenem Ausdruck (Brief vom 25. April 1853 an von Geissel, bei Pfülf, Cardinal von Geissel I, Freiburg 1895, 639) „einen mächtigen Anstoß zu neuer Bewegung im kirchlichen Leben" gab. Ebenso nahm er an den Conferenzen der bayrischen Bischöfe zu Freising 1850, Bamberg 1864, Passau 1865, Würzburg 1868 und denen der deutschen Bischöfe zu Fulda 1867 theil. Von den Päpsten Gregor XVI. und Pius IX. war er hochgeschätzt. Zu den unangenehmen Vorfällen während seines Episcopates gehört ein mehrmaliger Conflict mit der Regierung wegen der Einführung des Diöcesankatechismus und wegen des Geläutes beim Begräbniß von Protestanten. Als das vaticanische Concil herannahte, nahm Stahl an der Conferenz der deutschen Bischöfe zu Fulda (6. September 1869) theil; er gehörte dort zu der Minorität, welche entschieden für die päpstliche Unfehlbarkeit sich erklärte. Auf dem Concil selbst war er in demselben Sinne thätig und entschlossen, in Rom bis wenigstens nach der Definition des Infallibilitätsdogmas auszuhalten, obschon er im Juli 1870 von einer bösartigen Krankheit ergriffen wurde und den ärztlichen Rath empfing, nach Deutschland zurückzukehren. Am nämlichen Tage, da die Generalcongregation die entscheidende Sitzung hielt, den 13. Juli 1870, zugleich dem dreißigsten Jahrestage seiner Präconisation, starb Bischof Stahl in der Anima zu Rom; seine Leiche fand ihre letzte Ruhestätte im Dome zu Würzburg. [Göpfert.]

Stammbaum Christi nennt man das Verzeichniß von den Vorfahren des Herrn bei Matth. 1, 1—17 und Luc. 3, 23—38. Die beiden Aufzählungen unterscheiden sich in der Form, insofern Matthäus mit Abraham anfängt und die Linie herabführt bis Jesus, Lucas aber von Jesus die Linie seiner Vorfahren hinaufführt. Ersterer theilt seine Liste in drei Klassen von je 14 Geschlechtern, letzterer gibt nur die Namen. Wichtiger ist, daß der erste Evangelist, der beweisen will, daß Jesus der verheißene Sohn Davids und Abrahams ist, den Stammbaum bloß bis Abraham, Lucas aber bis auf Adam und über ihn hinaus bis auf Gott führt. Es entspricht dieß dem universalistischen Charakter des letztern Evangeliums, denn es wird dadurch angezeigt, daß der Erlöser als der zweite Adam (vgl. Röm. 5, 14) für die ganze Welt gekommen ist. Sachlich stimmen die Namen in beiden Stammbäumen von Abraham bis David überein, während sie von David bis Joseph mit einziger Ausnahme der Namen Zorobabel und Salathiel ganz verschieden sind. — Die Quellen beider Stammbäume waren ohne Zweifel öffentliche Register in Jerusalem. Die Existenz solcher verbürgt Josephus, der (Vita 1) den Stammbaum seines Geschlechtes aus öffentlichen Urkunden nachweist und erwähnt (C. Apion. 1, 7), daß die Priester sich vor der Ehe über die reine Abkunft ihrer künftigen Frauen auf Grund der in Jerusalem vorhandenen Archive unterrichten müßten. Demnach ist die schon an sich unwahrscheinliche Nachricht des Julius Africanus bei Eusebius (H. E. 1, 7, 13), daß Herodes die jüdischen Geschlechtsregister habe verbrennen lassen, sicher unrichtig.

I. Zur Ausgleichung der Schwierigkeiten, welche ein Vergleich der beiden Stammbäume bietet, verdienen besonders folgende vier Lösungsversuche Berücksichtigung. 1. Matthäus gibt Josephs, Lucas Maria's Stammbaum (so Erasmus, Jansenius, Arnoldi, Bisping, Fillion, Le Camus und namentlich viele Protestanten, z. B. Luther, Calvin, Lightfoot, Bengel, Rosenmüller, Wieseler, Nebe u. A.). Man kann sich für diese Anschauung auf keinen der Väter, auch nicht auf den bisweilen dafür angeführten Epiphanius (Haer. 51, 11) berufen. Gegen dieselbe spricht, daß in der heiligen Schrift und im Alterthum überhaupt keine Geschlechtsregister von Frauen geführt worden sind. In den öffentlichen Registern konnte der Sohn der Jungfrau nur als der Sohn Josephs aufgeführt sein. Deßhalb weisen die Evangelisten, die solche Register benutzten, durch besondere Bemerkungen (Matth. 1, 16. Luc. 3, 23) auf den übernatürlichen Ursprung Jesu hin. Daß es sich bei Lucas nicht um die Genealogie Maria's handelt, ergibt sich aus den Worten 3, 23: „Er war, wie die Leute, d. h. die Juden, glaubten, ein Sohn des Joseph, des Sohnes des Heli" ꝛc. Das griechische ὢν υἱός . . . τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί kann nicht anders übersetzt werden; denn man pflegt, wie sich z. B. aus Herodot (7, 204) und den Stammbäumen in der Septuaginta (vgl. z. B. Esdr. 8, 1) ergibt, in Abstammungslisten den Namen des Sohnes bezw. des Nachkommen auszulassen und bloß den Artikel mit folgendem Genitiv zu setzen. Einige (Suarez, Reischl, Wieseler, Keil, Le Camus u. A.) wollen erklären: „Er war, obwohl er als Sohn Josephs galt, der Sohn, d. h. der Enkel, Heli's", den sie dann als Vater Maria's ansehen. Allein dieß ist schon deßhalb unzulässig, weil im Folgenden υἱός durchgängig den Sohn bezeichnet. Auch wäre es zu gezwungen, mit Anderen (Lightfoot, Bengel, Nebe ꝛc.) das υἱός vor jedem Namen zu wiederholen: „Jesus war der Sohn Josephs und der Sohn Heli's und der Sohn Matthats" ꝛc. Endlich kann man ebenso wenig (mit Hardouin, Calmet u. A.) übersetzen: „Josephs, welcher selbst der Sohn, d. h. der Schwiegersohn, Heli's war"; denn das wäre zu willkürlich. Uebrigens hieß der Vater Maria's gar nicht Heli, wie in diesen Erklärungen vorausgesetzt wird, sondern nach der christlichen Ueberlieferung Joachim (vgl. das Protoevang. Jacobi c. 1 sq., bei Tischendorf, Evang. apocr., 2. ed., 1 sq.). Daß aber die Namen Heli und Joachim nicht gleich sind, ergibt sich aus den betreffenden griechischen und hebräischen Formen.

2. Die beiden Listen enthalten den Stammbaum Mariä (so Cornelius a Lapide und Fr. Lucas Brugensis, von denen ersterer meint, Matthäus gebe die Vorfahren Maria's ex latere materno, Lucas ex latere paterno, der andere aber dieß umkehrt). Allein diese Annahme kann aus den vorher angeführten Gründen ebenfalls nicht richtig sein; zudem findet sich bei Matthäus gar keine Stütze für eine derartige Vermuthung. Wenn die Vertreter dieser Anschauung weiterhin betonen, daß Joseph und Maria wegen ihrer Stammesgemeinschaft auch dieselben Stammbäume haben, so kann man dem im Allgemeinen beistimmen, auch wenn man es nicht für sicher hält, daß der hl. Joseph zugleich ein naher Blutsverwandter Maria's gewesen sei; denn daß Maria aus dem Hause Davids war, ergibt sich aus Matth. 1, 1. 18. 20. 25. Luc. 1, 27. Röm. 1, 3 u. a. St. und wird schon vom hl. Ignatius (Ad Eph. 18) und Justinus M. (C. Tryph. 100) hervorgehoben. Ueberhaupt lehren alle alten Theologen, daß Joseph und Maria aus demselben Stamme und derselben Familie gewesen sind. Manche Väter weisen darauf hin, daß Maria als Erbtochter nach Num. 36, 6 in ihrer Familie heiraten mußte. Daß sie aber eine Erbtochter aus der Familie Davids war, kann man (mit Ambrosius, Hieronymus, Thomas, Salmeron, Maldonat u. A.) daraus entnehmen, daß sie mit Joseph nach Bethlehem ging, um sich aufschreiben zu lassen (Luc. 2, 4 f.), und daß sie (in ihrer Familie) heiratete, obwohl sie die Jungfräulichkeit gelobt hatte (Luc. 1, 34). Somit ist, auch wenn in den beiden Stammbäumen zunächst die davidische Abstammung Josephs erwiesen wird, damit indirect die der Mutter Gottes gegeben. Man kann aber auch noch mit dem hl. Augustinus (De cons. evang. 2, 1. 2) wegen der wahren, zwischen Joseph und Maria bestehenden Ehe Joseph den legitimen (wenn gleich nicht natürlichen) Vater des Herrn nennen. Dadurch wurde Jesus in höherem Grade der Erbe der Rechte Josephs, als es bei bloßer Adoption, die übrigens bei den Juden nicht vorkam (vgl. Aug. Retract. 2, 7), oder bei der Leviratsehe der Fall gewesen wäre.

3. In beiden Evangelien wird der Stammbaum Josephs gegeben, doch so, daß Matthäus das unmittelbare Erbfolgerecht darstellt, Lucas die wirkliche Abstammung angibt (Grotius, Hervey, Schegg, Fouard, Le Camus u. A.). Darnach würde Joseph von David abstammen, jedoch nicht durch Salomon, der die ältere Linie gründete, sondern durch dessen jüngern Bruder Nathan. Als die Linie Salomons in dem kinderlos verstorbenen Jechonias erlosch, ging die Erbfolge des Hauses Davids auf Salathiel von der Seitenlinie über. Später erlosch die ältere der von Zorobabel ausgehenden Linien (die des Abiud) in der Person des Jacob, und nun trat die jüngere Linie des Nesa in der Person Josephs, des Sohnes Heli's, in die königlichen Rechte der ältern ein. — Man könnte sich zwar für diese Anschauung darauf berufen, daß, wenn bereits Matthäus die wirkliche väterliche Abstammung Josephs gegeben hatte, Lucas schwerlich daran gedacht haben würde, eine andere zu geben. Allein der stete Gebrauch des ἐγέννησε (genuit) bei Matthäus weist darauf hin, daß er die wirkliche Abstammung gibt.

4. Beide Evangelisten geben den Stammbaum Josephs (so Hieronymus, Augustinus, Thomas, Maldonat, Hug, Knabenbauer und die meisten Anderen). Man hat hierbei mit der Thatsache zu rechnen, daß bei Matthäus Jacob, bei Lucas Heli als Vater Josephs genannt wird, und ersterer ihn von Salomon, letzterer von Nathan, einem unbekanntern Sohne Davids, abstammen läßt. Wie dieß zu erklären ist, sagt uns Julius Africanus (im 3. Jahrhundert), der noch lebende Verwandte des Herrn befragen konnte. Nach deren Mittheilungen (s. Jul. Afric. Epist. ad Aristidem, bei Migne, PP. gr. X, 53; vgl. auch Eus. H. E. 1, 7, 16) starb Heli kinderlos; darauf heiratete sein Halbbruder Jacob in Leviratsehe (die nach Matth. 22, 23 f. noch zur Zeit Christi bestand) die Wittwe Heli's und erzeugte mit ihr Joseph. Somit war dieser nach den Grundsätzen der Leviratsehe (s. d. Art. Ehe IV, 154) der natürliche Sohn Jacobs, aber der legale Sohn Heli's. Ebenfalls erklärt es sich, wie Jacob (bei Matthäus) Sohn des Mathan, Heli (bei Lucas) Sohn des Matthat heißen kann. Ihre Mutter war nämlich zweimal verheiratet und gebar in der einen Ehe Heli, in der andern Jacob. Aus diesem Grunde, weil eben die nächsten Vorfahren Heli's und Jacobs verschiedene waren, folgt von selbst, daß die beiden Stammbäume verschiedene Namen enthalten müssen. Sie kommen aber wieder zusammen in Zorobabel, dem Sohne des Salathiel. Dieser war nach Matthäus Sohn des Jechonias, nach Lucas aber Sohn des Neri; auch diese Verschiedenheit erklärt sich wieder durch die Leviratsehe. Daß dieselbe in dem langen Zeitraum von David bis Joseph in derselben Familie mehrmals zur Anwendung gekommen ist, kann nicht auffallend sein. Somit gibt nach dieser Erklärung Matthäus die natürliche, Lucas die legale Abstammung Josephs. Dieß entspricht auch den alten Weissagungen, wonach David eine unbedingte, Salomon und seinen Nachkommen aber nur eine bedingte göttliche Verheißung gegeben war, daß der Messias von ihnen abstammen solle (vgl. z. B. Jer. 33, 20. 21. 1 Par. 28, 5 ff.). Die Verwerfung traf die salomonische Linie in Jechonias, der kinderlos war (Jer. 22, 30), und jetzt trat die nathanische Linie des Hauses in die Rechte Davids ein (Ez. 17, 1—23. Jer. 22, 24. Agg. 3, 24. Zach. 12, 12 f.). — Wenn Grimm (Leben Jesu II, 2. Aufl., Regensb. 1893, 159 ff.) sich nach dem Vorgange älterer Theologen zu zeigen bemüht, daß bei Matthäus die königliche Abstammung Jesu, bei Lucas die priesterliche von Nathan her gegeben werde, so ist zu bemerken, daß sich überhaupt nicht nachweisen läßt, daß Nathan Priester war (vgl. z. B. Knabenbauer,

Comm. in Evang. sec. Luc., Paris. 1896, 173 ad 175).

II. Zur Lösung einiger kleineren Schwierigkeiten in den beiden Stammbäumen Christi ist zu bemerken, daß Matthäus 1, 11 nach den besten kritischen Zeugen zwischen Josias und Jechonias der König Joakim (vgl. 1 Par. 3, 15) ausgelassen ist. Wenn ferner Matth. 1, 11 von „Brüdern" des Jechonias Rede ist, so bezieht sich der Ausdruck entweder auf sonst unbekannte, zur Zeit der Uebersiedelung nach Babylon lebende Söhne des Joakim (1 Par. 3, 16 wird bloß ein Bruder Jechonias' Namens Sedecias erwähnt) oder nach hebräischem Sprachgebrauche auf Verwandte desselben. — Jechonias wurde um 598 in die Gefangenschaft geführt (2 Kön. 24, 15) und könnte an sich „nach der Uebersiedelung" Salathiel gezeugt haben; es werden auch 1 Par. 3, 17 acht Söhne von ihm angeführt, von denen Salathiel der zweite ist. Allein wegen Jer. 22, 30 und Luc. 3, 27 ist anzunehmen, daß diese aus einer Leviratsehe stammten und nur im legalen Sinne seine Kinder sind. — Zorobabel heißt auch bei Agg. 1, 1. 12. 14; 2, 3. 24. 1 Esdr. 3, 2. 8; 5, 2. 2 Esdr. 12, 1 Sohn Salathiels, 1 Par. 3, 19 aber Sohn des Phadaja. Daß an letzterer Stelle von einem andern Zorobabel die Rede sei, ist nicht wahrscheinlich. Es liegt vielmehr entweder ein Irrthum des Abschreibers vor, oder Salathiel und Phadaja waren Verwandte und der eine der natürliche, der andere der legale Vater Zorobabels. — Bei der Aufzählung der Könige von Juda läßt Matth. 1, 8 zwischen Joram und Ozias die Namen Ochozias, Joas und Amasias aus, vielleicht um darauf anzuspielen, daß diese drei auch der Begünstigung des Götzendienstes schuldigen Könige (s. 4 Kön. 8, 27; 12, 2 f. 2 Par. 24, 17—22), die von Joram und Athalia, der Tochter Achabs und der Jezabel abstammten, durch den von Elias (3 Kön. 21, 21) gegen das Haus des Achab geschleuderten Fluch getroffen waren. — Matthäus theilt (1, 17) den Stammbaum, entsprechend den drei Perioden der Geschichte Israels, nämlich der Zeit der Patriarchen, Könige und Priester, in drei Klassen und hebt hervor, in jeder Periode fänden sich 14 Geschlechter. Das ist dann richtig, wenn Ein Name doppelt gezählt ist. Wahrscheinlich ist dieß, wie schon Augustinus sagt, Jechonias, der zwei verschiedenen Perioden, der Zeit vor und nach der Gefangenschaft, angehört. Dem Anscheine nach wollte er dadurch darauf hinweisen, daß, wie mit dem 14. Gliede nach Abraham das Volk in David den König erhielt, und wie es 14 Glieder später die Königswürde verlor, so nun auch nach weiteren 14 Gliedern eine bedeutsame Aenderung der Geschichte Israels zu erwarten sei; doch gibt es auch andere Deutungen (s. die Commentare zu Matthäus und Lucas). (Vgl. noch Hug, Einleitung II, 4. Aufl., Stuttg. u. Tübingen 1847, 236 ff.; Hervey, Genealogies of our Lord Jesus Christ, London 1855; Patrizi, De Evangeliis II, Frib. Brisg. 1853, 33—105; J. Grimm, Die Einheit der vier Evangelien, Regensb. 1868, 725 ff.; Derſ., Leben Jesu [s. o.] I, 187 ff. II, 142 ff.; Cornely, Introductio etc. III, Paris. 1886, 195 sqq.; Nebe, Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesus Christus, Stuttg. 1893, 220 ff.) [J. Felten.]

Stancarus, Franz, protestantischer Sectirer, stammte aus Mantua, mußte aber um 1543 wegen Hinneigung zum Protestantismus sein Vaterland verlassen. Da er die Kenntniß der hebräischen Sprache in hohem Grade besaß, ward er als Lehrer derselben zu Krakau angestellt. Indeß kam er wegen seiner Polemik gegen die Heiligenverehrung bei der dortigen geistlichen Behörde in den Verdacht der Häresie und ward gefangen gesetzt. Aus dem Gefängniß entkommen, fand er ein Asyl zu Pinczow auf dem Schlosse des Edelmanns Olesnicki und führte dort das Abendmahl nach Zwingli'scher Weise ein. Herzog Albrecht von Preußen berief ihn 1551 als Professor der Theologie nach Königsberg und schmeichelte sich mit der Hoffnung, der den Osiandrischen Streitigkeiten (s. d. Art. Osiander, n. 1) noch fern stehende Fremde werde zur Beilegung derselben das Seinige beitragen. Allein der Herzog verrechnete sich; Stancarus wurde einer der heftigsten Gegner Osianders und vertheidigte diesem gegenüber den nestorianisirenden Satz, Christus sei nur nach seiner menschlichen Natur unser Erlöser geworden. Da jedoch die Osiandrische Partei sich der Hofgunst erfreute, kam Stancarus in's Gedränge und fand es noch im J. 1551 für räthlich, sein Lehramt aufzugeben unter dem Vorwande, daß er an der vom „Antichrist" Osiander aufgebrachten neuen „manichäischen" Religion kein Behagen finde. Hierauf lehrte Stancarus eine Zeitlang zu Frankfurt a. d. O., setzte aber auch hier sein ungestümes Treiben fort, so daß auf Geheiß des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg Melanchthon und Bugenhagen sich in's Mittel legten. Stancarus kehrte nach Polen zurück, fand hier unter den Vornehmen manche Anhänger, jedoch auch starken Widerspruch, der namentlich auf mehreren protestantischen Synoden hervortrat. Die Protestanten in Polen ersuchten deßhalb Calvin um ein Gutachten; dieser widerlegte 1561 die Lehre Stancarus' in einer Schrift, gegen die der italienische Sectirer sich mit grimmiger Feder erhob. Stancarus starb 1574 zu Stobnicz in Polen, nachdem er auch in Siebenbürgen für seinen Lieblingssatz agitirt hatte, dort aber von dem damals noch lutherischen Superintendenten Davidis (s. d. Art.) bekämpft worden war. (Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reform. IV, Leipzig 1805, 584 ff.; Dorner, Gesch. d. protest. Theologie, München 1867, 344 ff.) [Dür.]

Stand der Natur und der Uebernatur, zwei mit der Lehre von der Gnade (s. d. Art.) innigst zusammenhangende Begriffe, von denen

der erste den (gedachten) Zustand des Menschen bezeichnet, in welchem ihm nur die Beschaffenheiten zukommen würden, die sein Wesen fordert oder die von selbst aus seinem Wesen hervorquellen, der zweite im Allgemeinen jeden Zustand des Menschen meint, in welchem ihm auch Beschaffenheiten eignen, die über seine Natur hinausliegen. Bei dem Begriffe „Stand der Natur" denkt man an das, „was in dem Wesen des Menschen enthalten und folglich entweder unzertrennlich von demselben ist oder doch durch die Entwicklung der ihm eigenen Kräfte erlangt werden kann und erlangt werden muß, damit der Mensch nicht unvollkommen und elend sei" (Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 2. Aufl., Münster 1872, 9); man vergleiche hier auch die treffende Definition des Natürlichen bei Toursch (De gratia q. 2, a. 1): Naturale illud dicimus, quod vel est pars naturae, vel fluit ex principiis naturae, atque debitum est secundum naturae exigentiam, sine quo manca illa foret et imperfecta, vel quod est rationi ac aequitati consentaneum, quodque Deus ex justitia, bonitate, sapientia et providentia naturae denegare non potest. Thatsächlich hat es nie einen bloßen Stand der Natur im Menschen gegeben; vielmehr hat Gott gleich den ersten Menschen in einen höhern Stand (der Uebernatur) erhoben, resp. ihm Beschaffenheiten gegeben, welche weit über alle Kraft und alle Ansprüche des natürlichen Menschen hinausliegen. Nicht jede dieser Beschaffenheiten ist aber im strengen Sinne des Wortes übernatürlich, und darum spricht die alte schulgemäße Scheidung noch neben dem status naturae purae von einem status naturae integrae, status naturae elevatae, status naturae lapsae, status naturae reparatae und status naturae glorificatae. Status naturae purae drückt den oben geschilderten Stand der Natur aus. Status naturae integrae ist eine Art Mittelding zwischen dem reinen Zustande der Natur und dem Stande der Uebernatur im strengen Sinne des Wortes; er drückt aus, daß dem Menschen die sog. dona integritatis verliehen worden seien, nämlich Freisein von einer ihm für seine Verhältnisse schädlichen Unwissenheit, ferner Freisein von der bösen Begierlichkeit, von Schmerzen und Mühsalen und vom Tode. Diese dona integritatis haben keine nothwendige innere Beziehung zu unserem übernatürlichen Endziele, der unmittelbaren Anschauung der Wesenheit Gottes und überhaupt der übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott; vielmehr hätte, wie das gleich ein Blick auf die einzelnen dona integritatis verräth, jedes derselben verliehen werden können, wenn Gott dem Menschen nicht das erwähnte übernatürliche Endziel gegeben hätte. Als absolut übernatürlich wird vielmehr nur derjenige Zustand im Menschen bezeichnet, welcher direct innerlichst auf das übernatürliche letzte Ziel des Menschen hintendirt und nach diesem innerliche Bestimmtheit und Anlage erhalten hat. Deßhalb werden die dona integritatis, welche die menschliche Natur nur innerhalb ihrer selbst vervollkommnen, nicht als absolut übernatürlich bezeichnet; man nennt sie vielmehr dona praeternaturalia, da sie einfach über das, was der Begriff Mensch strenge fordert, hinausgehen. Der status naturae integrae war thatsächlich in unseren Stammeltern vor der ersten Sünde gegeben, aber nie für sich allein, wie wenigstens die meisten und angesehensten Theologen lehren. Denn der Annahme der Scotisten gegenüber, daß unsere Stammeltern eine Zeit lang, bevor sie die heiligmachende Gnade erhalten, in dem bloßen status naturae integrae gelebt hätten, betonen die anderen Theologen, daß diese Hypothese als zwecklos, und daß es Gottes würdiger erscheine, wenn er von Anfang an die heiligmachende Gnade mit ihren Beigaben (den eingegossenen Tugenden und den Gaben des heiligen Geistes) und die dona integritatis zu einem großen organischen Ganzen, in welchem die einzelnen Theile sich gegenseitig bedingen und ergänzen sollten, solidarisch verbunden habe; denn dabei würden auch, analog dem Endzustand, in welchem die Glorie der Seele sozusagen auf den Leib überfließt, sich gleich im Paradiese die dona integritatis als ein Ausfluß der den Menschen heiligenden Gnade darstellen. Daß nun unsere Stammeltern jene absolut übernatürliche Ausstattung (die heiligmachende Gnade mit den eingegossenen Tugenden und Gaben des heiligen Geistes) erhalten haben, welche sie innerlich befähigte, zu dem Endziele der Anschauung Gottes zu gelangen, drückt uns der Begriff status naturae elevatae aus. Hier hat man also einen Zustand der Uebernatur im engern Sinne des Wortes. Spricht man von status justitiae originalis, so denkt man dabei in der Regel an diesen status naturae elevatae und die dona integritatis zugleich, also an die gesammte den Stammeltern verliehene, harmonisch zusammengefügte übernatürliche und außernatürliche Ausstattung. Infolge der Sünde der Stammeltern trat aber der status naturae lapsae ein, welcher sich dadurch charakterisirt, daß in ihm die erwähnte übernatürliche und außernatürliche Ausstattung fehlt, und daß der Mensch mit der Schuld der Erbsünde (s. d. Art.) behaftet ist. Abgesehen von diesem bedeutsamen Momente der Schuld deckt sich sonst im Wesentlichen der Begriff des status naturae lapsae mit dem des status naturae purae. Wie aber der status naturae purae nie für sich allein bestanden hat, so hat auch der status naturae lapsae nie des Hineinspielens des Uebernatürlichen entbehrt, sofern allen Menschen, auch denjenigen, welche vor Christus lebten, durch die Verdienste des schon im Paradiese vorherverkündeten Erlösers die Erreichung des übernatürlichen Endzieles und einer dazu führenden Disposition ermöglicht wurde. Man spricht deßhalb vom

Standpunkte der Wirklichkeit aus besser von einem status naturae lapsae reparandae als einfach von einem status naturae lapsae. Wenn nun ein Nachkomme Adams auf Grund der Verdienste Christi thatsächlich die oben erwähnte übernatürliche Ausstattung erhält, so tritt bei ihm der status naturae reparatae ein, worin er im Wesentlichen alles besitzt, was Adam vor dem Sündenfalle besaß, ausgenommen die dona integritatis. Der Abschluß endlich und die Krönung des Standes der Uebernatur stellt sich dar in dem status naturae glorificatae, zu welchem der Mensch im status naturae elevatae und reparatae gleichsam den Keim empfängt; denn in der heiligmachenden Gnade besitzt er die innerlich entsprechende Disposition zu dem Acte der seligen Anschauung; aus dem Boden der in der heiligmachenden Gnade geheiligten Substanz der Seele entspringt naturgemäß der Act der Anschauung Gottes (vgl. d. Art. u. d. Artt. Gnade V, 724 ff. und Seligkeit, ob. 90 ff.). — Bezüglich des Standes der Natur und Uebernatur bei den Engeln s. d. Art. Engel IV, 509 ff. (Vgl. die classischen Werke der Scholastiker über die Gnade, sowie die neueren Handbücher der Dogmatik; ferner neben Kleutgen [s. o.] Scheeben, Natur und Gnade, Mainz 1861; Schäzler, Natur und Uebernatur, ebd. 1865; Derſ., Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade, ebd. 1867; Schrader S. J., De triplici ordine naturali, supernaturali et praeternaturali, Vindob. 1864; Gloßner, Lehre des hl. Thomas von der Gnade, Mainz 1871.) [Kirschkamp.]

Standespflichten der Geistlichen, Bezeichnung für die Summe der Pflichten, welche dem Cleriker durch den Eintritt in den geistlichen Stand bezw. den Empfang der verschiedenen Weihen auferlegt werden. Seine Stellung (vgl. d. Art. Clerus) erhebt den Geistlichen über die Laien und macht ihn zu deren Vorbild; sein Beispiel soll den Gläubigen eine ebenso eindringliche Lehre sein wie die beredteste Predigt; die Weihen endlich, welche er empfangen hat, machen ihn zum Träger übernatürlicher Gnaden und Vollmachten zum Heile der Christen. Dementsprechend ist aber auch der Kreis der Pflichten, die ihm obliegen, ein viel größerer als bei den gewöhnlichen Gläubigen, und er muß viel mehr als diese darauf bedacht sein, alles zu thun, was der Würde seiner Stellung entspricht und seine Wirksamkeit fördert, sowie alles zu meiden, was seinem Stande zur Unehre und den Gläubigen zum Aergerniß und geistigen Ruin gereichen würde. In Beidem muß ihn der Geist Gottes treiben und das Wort Gottes „die Leuchte für seine Füße“ (Ps. 118, 105) sein. Denn das positive kirchliche Gesetz kann sich auch hierin nur mit der Außenseite befassen, das Eine fördern, das Andere verpönen; daß das ganze Leben des Clerikers von einem innern Momente, von Reinheit der Gesinnung, von Gewissenhaftigkeit und wahrer Frömmigkeit getragen wird, kann es nur berühren, nur wünschen. An dem Cleriker fordert die Kirche in Wahrheit eine starke Seele, fähig, das Christenthum mit all seinen Opfern je nach der höhern Stellung (Ordo) im Reiche Gottes auf Erden vollendeter auszuprägen (c. 5, C. VI, q. 1; c. 21, C. VIII, q. 1). — Man kann die geistlichen Standespflichten auf Grund des oben Gesagten eintheilen in positive und prohibitive, oder in Gebote und Verbote. I. Positive geistliche Standespflichten sind 1. die Uebung der Demuth, Wohlthätigkeit, Sanftmuth, Mäßigkeit, Reinheit. Der Cleriker soll der Gemeinde ein Musterbild in jeder Tugend sein und um dieser willen täglich wachsen in der Achtung des Volkes (Trid. Sess. XXII und XXIII, c. 1 De ref.; Sess. XXV, c. 14 De ref.). Um sich unbefleckt vor der Welt zu erhalten (Jac. 1, 27), lebe er in Zurückgezogenheit, im Verkehre mit der Welt aber lege er allenthalben Anstand und Würde (Decorum clericale im engern Sinne) an den Tag, die seine Achtung auch im täglichen Leben rechtfertigen. Dabei soll er niemals seinen clericalen Stand verläugnen, sondern im Gegentheil ihn auch äußerlich bekennen, namentlich — 2. durch Tragen der Tonsur (s. d. Art.) und — 3. durch clericale Kleidung (s. d. Art. Kleider VII, 751 ff.). Damit aber der clericale Geist erhalten, die Berufstreue stets von Neuem angefeuert werde, empfehlen die Diöcesansynoden dem Geistlichen — 4. Gebet, ernste Vorbereitung auf die Amtshandlungen, geistliche Lectüre, Meditation und namentlich öftere Beichte; in Bezug auf letztere müssen die Diöcesanvorschriften, wo solche bestehen, maßgebend sein (vgl. bezüglich einer beim Vaticanum beantragten allgemeinen Vorschrift Coll. Lac. VII, 885 sqq.). Den geschwächten geistlichen Sinn zu beleben und neue Begeisterung zu erwecken, dienen die geistlichen Exercitien für Priester, die in vielen Diöcesen jährlich wiederkehren. Das Gebet ist der Athem der Seele, dem Cleriker nothwendig, damit er fortschreite in innerer Vervollkommnung, und damit er Gottes Zorn von der ihm anvertrauten Gemeinde abwende. Es soll der Cleriker im Allgemeinen mit der Kirche beten, insbesondere aber diejenigen Gebete treu verrichten, welche ihm täglich auf Grund des empfangenen Ordo oder wegen eines Beneficium ecclesiasticum obliegen; daher ist es — 5. wenigstens für die Cleriker der höheren Weihen Standespflicht (für die Beneficiaten Pflicht ex beneficio), das Breviergebet in der gehörigen Weise zu halten (s. d. Art. Brevier). Da der Geistliche weiterhin die Weihegnaden empfangen hat auch zu Gunsten Anderer bezw. zum Nutzen der Kirche, so ergibt sich, daß er von der ihm verliehenen geistlichen Vollmacht wenigstens hie und da Gebrauch machen soll, indem er den erlangten Ordo ausübt; deßhalb statuiren die Moralisten — 6. vor Allem für jeden Priester, auch wenn ihn Amt oder sonstige Verbindlichkeiten nicht nöthigen, die strenge

Standespflicht, zuweilen das heilige Meßopfer darzubringen. Endlich rechnet man am besten auch zu den positiven geistlichen Standespflichten — 7. die Pflicht des Cölibates (s. d. Art.) für die clerici ordinum majorum.

II. Als prohibitive geistliche Standespflichten seien genannt 1. die Vermeidung von Habsucht, Geiz und allem, was den Verdacht von beidem erwecken kann. Keines Lasters wird der Geistliche häufiger gezihen als des Geizes; meide er hierin auch den Schein! Wie die Unkeuschheit Verachtung, gebiert der Geiz Haß. Erben des Clerikers sollen dereinst die Armen werden: warum wollen sie nicht schon jetzt Nutznießer sein? Bedenkt man ferner, wie nach dem Tode des Geistlichen manchmal mit seinem Vermögen umgegangen wird, welche Prozesse und Feindschaften darum entstehen, so sollte der Geistliche wirklich zufrieden sein, wenn er Nahrung und Kleidung hat (1 Tim. 6, 8). Aus den angegebenen Gründen untersagen die Vorschriften der Kirche ausdrücklich dem Cleriker Geiz und Habsucht (c. 3, Dist. XXIII; c. 8, Dist. XLVII). Handel auszuüben (lucri causa), verbietet die Kirche dem Geistlichen, gleichviel, ob er in Person (c. 10. 11. 13, Dist. LXXXVIII; c. 1. 3, C. XIV, q. 4; c. 6, X 3, 50; c. 2. 4, C. XIV, q. 4; c. 15, X 3, 1; c. 1 Clem. 3) oder durch Andere (Bened. XIV. Const. „Apostolicae servitutis" von 1741) ihn treiben will. Dagegen ist Handel oder vielmehr Verkauf insoweit dem Geistlichen gestattet, als er nothwendig ist zum Unterhalte und zur Führung der Oeconomie. Den Uebertreter dieser Verordnungen trifft die Excommunication (c. 6, X 3, 50), sowie der Verlust der in solcher Weise erworbenen Güter zum Vortheile der Kirche (Pii V. Constit. „Decens" von 1566). Gleicherweise ist dem Cleriker untersagt die Ausübung von Handwerken und Gewerben (c. 1 Clem. 3, 1), das Halten von Schenken auch zum Verschleiße z. B. des selbst erzielten Weines, falls es von Seiten des Clerikers in Person geschähe (c. 3, Dist. XLIV; c. 1 Clem. 3, 1). — 2. Neben Geiz und Habsucht erscheint als ein besonders häßlicher Fehler am Geistlichen Selbstüberhebung und Eitelkeit. Gewiß ist es berechtigt, daß der Cleriker, namentlich der Priester, seinen Stand hochhält und auf die Würde seines Amtes stolz ist. Er soll aber nie vergessen, daß er sich nicht selbst dazu berufen hat (vgl. Hebr. 5, 4); deßhalb darf das Standesbewußtsein nie in Ueberhebung verbunden mit Rechthaberei und ihren schlimmen Folgen ausarten. Noch mehr zu tadeln ist es freilich, wenn der Geistliche auf seine Fähigkeiten und Leistungen oder wohl gar auf seine Person sich etwas einbildet und als Ziel bei allen Handlungen Selbstlob oder Selbstberäucherung vor Augen hat. Er soll im Gegentheil alle Selbstgefälligkeit im Innern und alle Eitelkeit im Aeußern von sich ferne halten, wenn er nicht den Gutgesinnten zum Aergerniß, den Uebelwollenden zum Gespötte werden will. Das kirchliche Gesetz verlangt deßhalb vom Cleriker in seinem ganzen Auftreten Einfachheit und Bescheidenheit, worin die wahre Würde liegt. Da der innere Geist sich in manchen Aeußerlichkeiten zeigt, die an sich als Kleinigkeiten erscheinen, so ist dem Geistlichen vieles versagt, was, ohne böse zu sein, doch die Eitelkeit nähren oder ihren Verdacht erregen könnte. Es geziemt sich beispielsweise für den Cleriker nicht, das Haupthaar übermäßig zu pflegen (comam nutrire; c. 21 sqq., Dist. XXIII; c. 5, X 3, 1) oder zu kräuseln (Bened. XIV., De syn. dioec. 11, 9, 4) oder mit wohlriechenden Salben und Wassern zu bestreichen (s. c. 1, C. XXI, q. 4 und die Glosse). Wenn auch das Haar nicht ganz geschoren ist, so sollen doch die Ohren sichtbar sein (c. 32, Dist. XXIII). Aus Gesundheitsrücksichten, nicht aber aus Eitelkeit und um läppischer Mode zu huldigen, kann der Cleriker mit des Bischofs Erlaubniß falsche Haare tragen; um sich jedoch der Perücke auch während der Celebration der heiligen Messe bedienen zu dürfen, ist päpstliche Dispense erforderlich (S. R. C. vom 31. Januar und 24. April 1626 nebst dem von Benedict XIV. [l. c. 11, 9, 5] erwähnten Mandat Innocenz' XII.). Ausführlich über Perücken und deren Verbot handelt Bened. XIV. l. c. 11, 9, 1—5. Gegen das ehemals übliche Bepudern der Haare sprechen sich Diöcesanverordnungen aus, da der Staub des Haares leicht sich mit den consecrirten Species vermengt. — Wie das comam nutrire ist auch das barbam nutrire, wo es aus Eitelkeit und nicht aus Gesundheitsrücksichten geschieht, den Geistlichen untersagt (s. d. Art. Bart). — Ohrringe und Brustnadeln überlasse der Mann den Weibern; am wenigsten ziemen sie sich für den Cleriker (c. 15, X 3, 1). Den Fingerring tragen Papst und Bischöfe und außerdem nur gewisse Dignitäre (s. d. Art. Ring); daher der Spruch clericus anulatus aut stultus aut praelatus. Hals- und Handkrausen passen für den gefallsüchtigen Weltmann; Handschuhe trage der Cleriker, wo es Nothwendigkeit und Decenz gebieten (c. 15, X 3, 1). Das Führen von Waffen und Tragen von Sporen ist dem Geistlichen verboten, doch sind erstere zum Schutze auf Reisen gestattet (c. 2, C. XXIII, q. 8; c. 2, X 3, 1). Schuhe und Kopfbedeckung des Clerikers sollen zu der geistlichen Kleidung (s. ob. I, 3) passen. Zum Talargewand am schicklichsten erscheinen Schuhe mit Schnallen, aber nicht mit edlen Steinen geschmückt (vgl. Bened. XIV. l. c. 11, 4, 2). Für die Kopfbedeckung insbesondere muß, da sie vor Allem der Mode unterworfen ist, festgehalten werden, daß sie ebenso wenig dem Prunk und der Modesucht folgen, wie in Sonderbarkeiten ausarten darf. Wo sie nicht durch Vorschrift oder Gewohnheit festgesetzt ist, wird der einzelne Geistliche am besten darin dem vernünftigern und bescheidenern Theil des Clerus und, nach Gestalt der Sache,

der Laien nachahmen. — 3. Unmäßigkeit in Speise und Trank erstickt jedes geistige Leben und ist zugleich die Mutter vieler anderen Laster (vgl. c. 5. 7, Dist. XXXV). Die Kirche empfiehlt den Geistlichen Mäßigkeit überall da, wo sie veranlaßt ist, Trunk und Völlerei zu tadeln. Sie verbietet das Aneifern zum Trinken (ad aequales haustus; c. 14, X 3, 1), sobald dieß nur des Trinkens halber und nicht etwa zu Ehren irgend einer Person geschieht, deren man sich bei freudiger Gelegenheit erinnern will, und rügt auf's Strengste die Trunkenheit selber (Dist. XXXV und XLIV; c. 1, X 3, 50). Der unverbesserliche Trunkenbold soll mit Suspension vom Amte oder vom Beneficium bestraft werden (c. 14, X 3, 1; über die Strafe wegen Trunkenheit s. c. 1, Dist. XXXV; c. 46, Concil. Mogunt. a. 813. Das Salzburger Concil vom Jahre 1537, c. 1 sagt: Ebriosus carcere plectetur, si scandalum fecerit). Um jede Gelegenheit zu diesem so entehrenden Laster abzuschneiden, untersagen die Kirchenvorschriften Geistlichen den Besuch der Gasthäuser, und die Summe aller hierauf bezüglichen Verordnungen läßt sich mit den Worten fassen: Cleriker sollen Wirthshäuser nicht betreten, außer sie befinden sich auf Reisen (c. 2. 4, Dist. XLIV; c. 15, X 3, 1). Die Canones verordnen die Strafe für den Uebertreter nicht, sondern überlassen es dem Bischofe oder sonstigen Vorgesetzten, in Betracht der Person, des oftmaligen Besuches und gemäß dem gegebenen Aergernisse zu verfügen; im Einzelnen müssen also die Diöcesanstatuten oder bischöflichen Vorschriften hierin maßgebend sein. — Auch bei Tauf- und insbesondere bei Hochzeitschmäusen sieht die Kirche ungern ihre Cleriker, selbst wenn z. B. bei Hochzeitsmahlen keine Tanzbelustigung stattfindet, da bei diesen Mahlen nicht selten Bacchus und Venus an Einem Tische sitzen (c. 19, Dist. XXXIV). Ist Gastfreundschaft ohne Unterschied zu üben dem Geistlichen nahe gelegt (c. 2, Dist. XLII), so sind dagegen verpönt die manchmal vorkommenden übermäßigen Gastereien (c. 1. 5—12, Dist. XLIV), sowie der dabei oft sprudelnde weltliche Scherz und beißende Reden gegen Anwesende, lieblose über Abwesende (c. 6 ib.). Wie Convivien der Geistlichen im Sinne der Kirche gehalten werden, gibt c. 8 ib. an; außerdem lese man c. 29, Dist. V de consecr. und c. 3 u. 4, Dist. XXXV. — 4. Der Cleriker soll alles meiden, wodurch der Nimbus der sittlichen Reinheit an ihm getrübt wird. Er ist der Würde seines Standes schuldig, daß er nicht bloß den Cölibat (s. ob. I, 7) halte und keusch lebe, sondern auch den Schein des Gegentheils von sich fern halte. Er meide darum den Besuch des Theaters, insbesondere bei Vorführung obscöner Lustspiele, Opern, Ballette, sei überhaupt nirgends bei derlei Productionen anwesend (c. 37, Dist. V de consecr.; c. 15, X 3, 1; vgl. Bened. XIV. l. c. 11, 10, 12), noch weniger agire er hierbei oder nehme an Mummereien und Maskeraden Antheil (c. 12, X 3, 1. Die Strafe derer, die Possenreißerei als Gewerbe treiben, s. c. 1 in VI 3, 1). Possen, zweideutige Reden, lascive Haltung und leichtfertiger Gang verrathen nur zu sehr den nicht lautern Zustand des Herzens, abgesehen von der Unschicklichkeit und dem Aergernisse, das Laien hiermit gegeben wird (c. 3, Dist. XXIII; c. 7, Dist. XLIV; c. 6, Dist. XLVI). Erbärmlich nimmt sich der Geistliche aus auf den Gemeinplätzen eines vergnügungssüchtigen Pöbels. — Vor Allem aber hüte er sich, um den guten Ruf zu wahren, vor vertrautem Umgang mit weiblichen Personen (c. 20—32, Dist. LXXXI); kaum eine Verordnung ist von der Kirche immer von Neuem so eingeschärft worden, wie diese. Mare, ignis et mulier tria mala, sed minus tempestivum est mare, ignis minus inflammat, in muliere omnia nocent, sagt das Sprichwort. Der Geistliche höre dergleichen Personen nicht auf dem Zimmer Beicht; die geistlichen Oberen, welche für Spendung der Sacramente Zeit und Ort vorschreiben, werden im Falle einer Verlegenheit, die Bosheit ihm bereiten kann, den Uebertreter dieser Ordnung nicht gehörig schützen können. Der Geistliche ertheile Frauenzimmern nicht Unterricht, besonders nicht in Musik (vgl. Conc. Mediol. prov. a. 1596, c. 32), und besuche nicht ohne gegründete Ursache Frauenklöster (c. 8, X 3, 1; c. un. in VI 3, 16; Conc. Trid. Sess. XXV, c. 5 De regul.). Insbesondere aber bringt das Concil von Trient, unter Androhung der durch allgemeine und particularrechtliche Kirchenverordnungen ausgesprochenen Strafen, den Clerikern in Erinnerung, daß sie nicht wagen, Concubinen oder Weiber, bezüglich deren man Verdacht schöpfen könnte (vgl. d. Art. Subintroductae), in oder außer dem Hause zu unterhalten oder mit dergleichen Umgang zu pflegen (Sess. XXV, c. 14 De ref.). Mit dem Geistlichen unter Einem Dache wohnen sollen nur solche weibliche Personen, die wegen naher Verwandtschaft oder wegen vorgerückten Alters, ohne Verdacht zu erregen, bei ihm wohnen können. Kirchliche Vorschriften bezeichnen für den ersten Fall die Blutsverwandten des ersten und zweiten Grades (matres, aviae, materterae, amitae, sorores et filiae fratrum et sororum), zusammt deren Angehörigen und Dienerinnen, soweit sie zur Führung des Hauswesens nothwendig sind (c. 27, Dist. LXXXI; c. 1, X 3, 2). Die Kirchenrechtslehrer dehnen dieß weiter aus auf Verschwägerte, und zwar unbedingt auf Verschwägerte des ersten Grades, und gestatten es bei Verschwägerten zweiten Grades dann, wenn zwischen dem Geistlichen und der verschwägerten Person (wie z. B. bei des Onkels Wittwe) ein Reverentialverhältniß statthat. Aber auch diese oder ihre Angehörigen sollen entfernt werden, wenn bezüglich ihrer selbst (c. 1, X 3, 2; vgl. c. 21, Dist. LXXXI) oder von ihren Dienerinnen (c. 25 ib.; c. 1, X 3, 2) dem Geistlichen

Gefahr droht. Bei nicht verwandten Personen nicht nicht einfach ein bestimmtes Alter, z. B. das 40. Jahr, hin, sondern es müssen sich diese Personen auch eines guten Rufes erfreuen und über den Verdacht der Incontinenz erhaben sein; auch soll der Geistliche keineswegs vergessen, daß er durch zu freien Umgang mit canonisch gestatteten Personen Aergerniß geben und den Verdacht nähren kann (c. 1, Dist. XXXIV). Besonders strenge Verordnungen traf das Tridentinum gegen Geistliche, die im Concubinat leben oder die außer ihrem Hause fortgesetzten fleischlichen Umgang mit einer Person des andern Geschlechtes pflegen; es verordnet unter Anderem (Sess. XXV, c. 14 De ref.), daß dieselben, falls sie, von der geistlichen Obrigkeit speciell ermahnt, die Concubine nicht von sich entfernten oder mieden, des dritten Theiles der Beneficialeinkünfte, in was immer sie bestehen mögen, ipso jure verlustig sein sollen; nach der zweiten vergeblichen Mahnung sollen sie die Gesammteinkünfte verlieren; doch darf der fehlende Cleriker nicht angehalten werden, die Concubine abzuschwören, damit er bei allenfallsigem Rückfalle mit der Sünde nicht zugleich einen Meineid begehe (vgl. c. 3, X 3, 2). Es sind aber wie in anderen Fällen so auch hier die Canonisten der Meinung, daß das ipso jure nicht absolut, sondern in Verbindung mit einer declaratorischen Sentenz zu verstehen sei, was schon aus den Worten des Concils: Fructus (sc. beneficii) arbitrio episcopi fabricae ecclesiae aut alteri pio loco applicentur, hervorgeht. Eine andere Frage ist, ob der concubinarische Geistliche ipso jure suspendirt sei (c. 6, Dist. XXXII), so daß er, wenn er vor der Absolution celebrirt, irregulär wird. Einige nehmen dieß an bei dem notorischen Concubinarius; die gewöhnliche Meinung dagegen ist, es sei hier von der Suspension im eigentlichen Sinne, da sie Censur ist, nicht die Rede (vgl. z. B. c. 12, X 1, 33), sondern gemeint, der Geistliche solle, als in einer Sünde befangen, sich des Messelesens enthalten; von einer Irregularität reden auch die Canones nicht, wo sie von der Suspension sprechen. Dagegen bestimmen sie, daß Laien, welche bei einem notorischen Concubinarius, der als solcher vom Bischof erklärt und suspendirt wurde, die Messe hören, dem Kirchengebote nicht genügen und auch die heiligen Sacramente von ihm unwürdig empfangen. — 5. Dem Geistlichen sind ferner untersagt gewisse Beschäftigungen und Ausübung bestimmter Aemter oder Dienste, welche zu sehr verweltlichen, den Sitten die geziemende Milde rauben u. dgl. Darum ist ihm untersagt a. die Uebernahme von Notariats-, Staats- und Magistratsämtern (c. 1. 4. 8, X 3, 50) und mehr noch solcher, womit peinliche Gerichtsbarkeit verbunden ist. — b. Priestern, sowie Clerikern überhaupt, die eine Dignität oder ein Personat haben, ist verboten (ohne des Bischofs Erlaubniß), Arzneiwissenschaft oder weltliche Jurisprudenz zu hören (c. 10, X 3, 50). Die dießfallsige Verordnung des Conciliums von Tours (1163) hatte die Mönche im Auge, die unter solchem Vorwande das Kloster verließen und Universitäten bezogen, welchen nachfolgend Weltgeistliche dann aus gleichem Grunde die Residenzpflicht vernachlässigten. Darum dehnte Honorius III. die angeführte Verordnung auch auf die letzteren, sowie auf diejenigen Cleriker aus, welche Dignitäten und Personate besäßen. Es sind sonach in das Verbot nicht mit einbegriffen niedere Cleriker und Diaconen, welche Dignitäten und Personate nicht inne haben, sowie Cleriker, welche diese Wissenschaften nur als Privatstudium betreiben (Pirhing bei Phillips, Kirchenrecht I, 692). Den Uebertreter trifft die Excommunication ipso facto. — c. Wegen der Gefahr zum defectus lenitatis (vgl. d. Art. Irregularität VI, 921 f.) soll der Geistliche die Arzneiwissenschaft, insbesondere die Chirurgie nicht ausüben (c. 19, X 5, 12), keinen Kriegsdienst übernehmen (c. 1. 6, C. XXIII, q. 8; c. 1, X 3, 50) und sich des Jagdvergnügens enthalten. Bezüglich des letztern lehrt die Erfahrung, daß leicht die edleren Gefühle dadurch abgestumpft werden, ungerechnet den großen Zeitverlust zum Nachtheile anderweitiger Pflichten, und daß dieses Vergnügen nur zu gern zur Leidenschaft wird. Die Jagd wurde schon von den ersten Zeiten der Kirche an als mit den höheren Forderungen christlicher Vollkommenheit unvereinbar gefunden, und es wurde bei verschiedenen Anlässen des Hieronymus Rüge angewendet: Esau peccator erat, quoniam venator erat. Die Concilien von Agde (c. 55 [vgl. c. 2, Dist. XXXIV, woselbst fälschlich Aurelianense statt Agathense]) und Epaon (c. 4 [c. 2 ib.]) verbieten Geistlichen, selbst Jagdapparat zu haben, deßgleichen ein deutsches Concil von 742, unter Bonifatius abgehalten (c. 3 ib.). Papst Nicolaus untersagte dem Bischof Lanfred die Jagd gänzlich (c. 1 ib.). Papst Gregor IX. nahm diese Bestimmungen in die Decretalen auf, und sie sind unter dem Titel De clerico venatore (5, 24) einfach mit den Worten summirt: „Dem Cleriker ist die Jagd verboten, und der Uebertreter soll bestraft werden.“ Die Strafe besteht für den Bischof in dreimonatlicher, für den Priester in zweimonatlicher, für den Subdiacon in immerwährender Suspension ipso facto. Auch Minoristen, die von der Kirche ihren Unterhalt beziehen, ist dieß Vergnügen untersagt, ja sogar die Haltung des Apparates dazu verboten (s. Hardouin VI, 2, 2001). Begleiten Cleriker manchmal (oft soll es nicht geschehen) Laien des Vergnügens und der Bewegung halber auf die Jagd, so sollen sie ja nicht selbst den Falken tragen (Hardouin VI, 2, 2047; vgl. Bened. XIV, De synodo 11, 10, 6; Thomassin, Vet. et nov. eccl. disc. 3, 3, 46). Endlich bestimmt das Concil von Trient, Geistliche sollen sich nicht mit Jagd und Vogelfang, inwieweit sie untersagt sind, abgeben (ab illicitis venationibus et aucupiis se abstineant; Sess. XXIV, c. 12 De

ref.). Diese Unterscheidung des Concils von Trient zwischen erlaubter und nicht erlaubter Jagd hat Veranlassung gegeben, daß die Canonisten jetzt von geräuschvoller (venatio clamorosa) und stiller (venatio quieta) Jagd zu reden anfingen und die Theilnahme an ersterer (Treibjagd) untersagten, die letztere erlaubten, und daß dieser Unterschied sogar in manche Diöcesanconstitutionen überging. Bedenkt man jedoch, daß dem Geistlichen untersagt ist, Waffen zu tragen, außer im Falle der Nothwendigkeit, daß die Canones sogar den Vogelsang untersagen und verbieten, zu diesem Zwecke Falken und Habichte zu halten — eine Jagd, die doch gewiß geräuschlos wäre —, daß bei der Natur unserer Feuergewehre die sogen. stille Jagd höchst ungeschickt so bezeichnet wird, daß immer bei derlei Jagden Verstümmelung und Tödtung und nach Umständen Irregularität nahe liegen (vgl. Bened. XIV. l. c. 11, 10, 8), so bleibt dem Geistlichen als erlaubte stille Jagd nichts weiter als der Fischfang, der seiner Natur nach den beschaulichen Sinn nicht so leicht der Außenwelt zukehrt, und welcher dem Cleriker auch nie verboten war, und der Vogelsang mittels Schlingen, sobald dieß nicht öffentlich und gewerbsmäßig und zum Nachtheile des priesterlichen Berufes oder eines Dritten geschieht. Seit die Jagd in die Hände ganzer Gemeinden übergegangen, würden für den Geistlichen, der sich an der Jagd betheiligen wollte, noch größere Nachtheile als früher entstehen. Die Erfahrung lehrt, daß Neid, Diebstahl, Arbeitsscheu, wilder Trotz, religiöse Gleichgültigkeit bei der Ausübung der Jagd im Gefolge sind, und darum verbot in Anbetracht, daß der Geistliche mit derlei Leuten in Berührung kommen müßte, z. B. ein Generale des Erzbisthums München-Freising vom 13. Mai 1850 den Clerikern, bei Jagdverpachtungen als Pächter oder sonstwie sich zu betheiligen, oder Jagdkarten auf sich oder auf Hausgenossen zu lösen oder lösen zu lassen. — Untersagt die Kirche dem Geistlichen, in den Krieg zu ziehen, sowie an dem kriegerischen Spiele der Jagd sich zu ergötzen, um die Sitten mild und den Sinn in sich gekehrt zu erhalten, so mißbilligt sie in demselben Geiste aufbrausendes Wesen und Jähzorn (c. 1, Dist. XLVI). Nicht mit Schlägen, sondern mit der Strenge des Wortes sollen Cleriker die Ihrigen zur Erfüllung ihrer Pflichten vermögen (c. 1—11, Dist. XLV). Ein Geistlicher, der durch Schläge sich Ansehen zu verschaffen sucht, werde abgesetzt (c. 7. 8 ib.). — 6. Würfel- und Kartenspiel sind häufig ein Zeichen der Unlust am Berufe. Zorn, Betrug und Lüge sind Begleiter der Hazardspiele. Die Kirche verbietet den Clerikern im Allgemeinen solche Spiele, die auf Zufall und Glück beruhen (c. 15, X 3, 1). Das Concil von Trient unterscheidet zwischen erlaubten und unerlaubten Spielen (Sess. XXIV, c. 12 De ref.) und überläßt es den Bischöfen, was sie in Anbetracht besonderer Umstände den Clerikern gestatten oder nicht gestatten wollen (Bened. XIV. l. c. 11, 10, 3). Die Mailänder Concilien, unter Karl Borromäus (von 1564 bis 1582) abgehalten, untersagen Würfel-, Brett- und Domino-, Ball-, Kegel- und Kartenspiel. Besonders das letztere wurde auch auf einer ganzen Reihe von anderen Synoden im 16. und 17. Jahrhundert verboten. Das Schachspiel wurde ehedem zufolge einer Verordnung Justinians an Geistlichen strenge bestraft, und der hl. Petrus Damiani beispielsweise rügt es strenge an einem Bischof (Opusc. 20, 7, bei Migne, PP. lat. CXLV, 454). Nach der spätern und noch jetzt geltenden Anschauung jedoch, die auch in den Diöcesanverordnungen meist zum Ausdruck kommt, sind Schachspiel wie andere Spiele zur Erholung immerhin erlaubt, sobald sie nicht an öffentlichen Orten und unter großer Einlage veranstaltet werden. (Vgl. die Werke der Canonisten zu den oben citirten Stellen des Corpus jur. can.; ferner Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Clericus, art. III sqq.; Phillips, Kirchenrecht I, 669 ff., sowie die Moral- und Pastoraltheologien, z. B. Lehmkuhl, Theol. mor. II, n. 609 sqq.; Marc, Instit. mor. II, n. 2224 sqq. Ein Schema constitutionis de vita et honestate clericorum, welches dem Vaticanum vorgelegt und in der betreffenden Congregation mehrfach discutirt wurde, s. mit d. Adnotationes in d. Coll. Lac. VII, 659 sqq.) [Eberl.]

Standesrechte der Geistlichen, s. Privilegien des Clerus.

Standhaftigkeit (perseverantia), eine dem Gebiete der Tapferkeit (s. d. Art.) angehörige moralische Tugend, welche der hl. Thomas (S. Th. 2, 2, q. 137, a. 1) definirt als quaedam specialis virtus, ad quam pertinet diuturnitatem sustinere, prout necesse est. Die Tugend der Tapferkeit bethätigt sich im Allgemeinen durch zwei Acte: durch Muth in Aufnahme des Kampfes gegen große Hindernisse und Schwierigkeiten, welche einem edlen Ziele im Wege stehen (aggredi), und durch Festigkeit, welche durch keine zu duldenden Leiden und zu bringenden Opfer sich abschrecken läßt, im Streben nach dem Ziele zu verharren (sustinere). Leiden und Dulden an sich ist Sache einer andern Tugend, der Geduld. Aber das Schwerste ist, darin zu verharren, bis das Ziel erreicht ist, mag auch eine lange Zeit hierzu erfordert werden. Dieß ist das Object der perseverantia, während die Beständigkeit gegenüber äußeren Einflüssen und Versuchungen mit dem Ausdrucke constantia bezeichnet wird (S. Th. l. c. a. 3). Insofern das Object der Tapferkeit im engern und eigentlichen Sinne immer geduldiges und ausdauerndes Kämpfen gegen große Schwierigkeiten und Gefahren und Ertragen selbst schwerer Leiden ist um eines hohen Zieles willen, bilden die genannten Tugenden integrirende Bestandtheile derselben (partes integrales fortitudinis; S. Th. 2, 2, q. 123, a. 3 et 6; q. 128); insoweit aber auch andere

Tugenden nicht ohne Ueberwindung mancher Schwierigkeiten und beharrliches Bemühen besitzen können, finden diese in denselben ihre Stütze, so daß die letzteren unter diesem Gesichtspunkte als partes potentiales fortitudinis erscheinen (S. Th. 2, 2, q. 128), d. h. als Eigenschaften, zu welchen die Tapferkeit disponirt. — Als übernatürliche und für das ewige Heil verdienstliche Tugend ist die Standhaftigkeit bedingt durch die Gnade, und die gratia perseverantiae sive activae sive passivae ist eine der kostbarsten und zum Heile nothwendigen (Matth. 10, 22; 24, 13. Offenb. 2, 10) Gnadenwirkungen (s. d. Art. Gnade V, 751 ff.). Die der Standhaftigkeit entgegenstehenden Sünden sind: a. per defectum Weichlichkeit (mollities), qua aliquis de facili recedit a bono propter aliqua difficilia, quae sustinere non potest; b. per excessum Hartnäckigkeit (pertinacia), Festhalten aus Eigensinn oder Stolz am eigenen ungerechtfertigten Urtheilen und Wollen (S. Th. 2, 2, q. 138). [Pruner.]

Standrecht, Bezeichnung für ein summarisches Strafverfahren, welches in außerordentlichen Fällen gegen aufrührerische Unterthanen, bei feindlichen Invasionen u. dgl., regelmäßig dagegen bei den in den Militärstrafprozeßordnungen angegebenen Vergehen von Militärpersonen stattfindet. Standgerichte erkennen nach der zur Zeit noch gültigen Prozeßordnung vom Jahre 1845 in Preußen (desgleichen in Baden und Elsaß-Lothringen) regelmäßig über geringere Vergehen der Unterofficiere und gemeinen Soldaten, wenn die in Frage kommende Strafe sechs Wochen Arrest nicht übersteigt. Der Ende 1897 an den Reichstag gelangte Entwurf einer einheitlichen Militärstrafprozeßordnung für das ganze deutsche Reich enthält eine ähnliche Bestimmung über Standgerichte. — Als außerordentliche Maßregel treten Standgerichte an die Stelle der ordentlichen Gerichte in Zeiten großer Gefahr, z. B. bei einem Aufruhr, wo zur Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit ungewöhnliche Maßregeln nöthig und erlaubt sind. Dieselben bestehen zum großen Theile in einer Ausdehnung der Militärgerichtsbarkeit auf eine ganze Stadt oder einen Bezirk. Die Gesammtheit dieser außerordentlichen Maßregeln wird „Belagerungszustand" genannt, wobei man den großen und kleinen Belagerungszustand unterscheidet. Beim ersten (Proclamirung des Standrechts) geht die Strafgerichtsbarkeit und die Polizeigewalt an die Militärbehörde über; der letztere hat die Suspension mehrerer durch die Verfassung gewährleisteten Grundrechte und Freiheiten zur Folge, z. B. die Suspension des freien Vereins- und Versammlungsrechtes, der freien Meinungsäußerung durch die Presse. Außerdem pflegen besondere Ausnahmeverfügungen über Handhabung der Polizei und Strafgewalt erlassen zu werden. [V. Cathrein S. J.]

Stanislaus, der hl., von Krakau, Bischof und Martyrer, wurde am 26. Juli 1030 zu Szczepanow bei Krakau aus einer adeligen polnischen Familie nach einer 30jährigen unfruchtbaren Ehe geboren. Der schon vor seiner Geburt zum Dienste Gottes bestimmte, ebenso fromme wie begabte Jüngling erhielt seine Vorbildung an der Domschule zu Gnesen; seine theologischen Studien legte er zu Paris zurück. Nach Polen zurückgekehrt, wurde Stanislaus von Bischof Lambert II. zum Priester geweiht, erhielt bald darauf ein Canonicat zu Krakau und wurde 1072 zum Nachfolger Lamberts gewählt. Als Bischof regierte er seine Diöcese ebenso mit Strenge wie mit Milde, gerieth aber schon bald nach seiner Bischofsweihe mit Boleslaw II. (s. d. Art.), der damals noch Herzog von Polen war, in schweren Zwiespalt. Anlaß dazu gab ein Rechtsstreit wegen eines vom Bischof für die Diöcese gekauften Gutes. Die Abneigung des Herrschers gegen Stanislaus wurde gesteigert, als der Bischof die Ritter und Adeligen (Schlachta), welche nach der Eroberung von Kiew (1077) ohne Erlaubniß ihres Königs nach Polen zurückkehrten, in Schutz nahm und, wie es scheint, ihre Freiheit auf Grund der vor der Krönung Boleslaws (1076) eingegangenen Verträge vertheidigte (Gfrörer, Gregor VII. und seine Zeit VII, Schaffhausen 1861, 557 ff.). Vergeblich ermahnte Stanislaus den grausamen und allen Lüsten des Fleisches ergebenen König zur Besserung; schließlich sprach er den Bann über Boleslaw aus und verweigerte ihm den Zutritt zur Kirche. Aus Wuth darüber ermordete der König selbst den Bischof am Altare der Michaelskirche vor den Thoren Krakaus im J. 1079; die Angaben über die näheren Daten schwanken. Daß Gregor VII. den Mörder excommunicirte, ist nicht erwiesen. Ein italienischer Chronist entschuldigt die That Boleslaws, indem er Stanislaus als Verräther hinstellt; allein diese Behauptung entbehrt jeden ernsten Grundes und ist nur von Heuchelei und niedrigen Triebfedern dictirt (Gfrörer VII, 564). Bischof Stanislaus' Gebeine ruhten in der Michaelskirche, bis Bischof Lambert III. und König Ladislaus sie am 27. September 1088 erhoben und in die damals dem hl. Wenzel geweihte Cathedralkirche übertrugen. Innocenz IV. canonisirte den wegen seines Pflichteifers getödteten Bischof im J. 1253 zu Assisi. Das Martyrol. Rom. erwähnt ihn am 7. Mai; in Krakau ist sein Fest am 8. Mai als dupl. I. class. c. Oct.; am 27. September ist das Fest seiner Translation. Der hl. Stanislaus ist Patron von Polen und von der Stadt und Diöcese Krakau. Seine Verehrung war von jeher sehr groß und weit verbreitet (vgl. „Preisschriften, gekrönt und herausgegeben von der fürstl. Jablonowski'schen Gesellschaft zu Leipzig" XVII [1873], 85 ff.). Die christliche Kunst stellt ihn dar entweder wie er vor Gericht steht (Rechtsstreit) oder wie er beim Altare ermordet wird. (Vgl. Scriptt. rer. Silesiac. I, Breslau 1835, 11 sq.; Mon. Germ. hist. Scriptt. XIX, 622. XXIX, 501; Theiner,

Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia I, Rom. 1860, 787; AA. SS. Boll. Maj. II, 198 sqq. VII, 607; Dzieduszycki, Swięty Stanislaw Krakowski w obec dzisiejszei dziejowej krytyki, Lwow 1865 [mit reicher Literaturangabe].) [L. Helmling O. S. B.]

Stanislaus Hosius, s. Hosius.

Stanislaus Kostka, der hl., S. J., wurde am 28. October 1550 zu Rostkow in Masovien (Diöcese Plozk) als zweites von fünf Kindern des begüterten Senators Johann Kostka geboren. Schon in seiner frühen Jugend zeigte sich neben anderen Tugenden vor Allem seine engelgleiche Reinheit, so daß er, wie sein Bruder Paul schildert, wenn ein Gast am Tische seines Vaters zu freie Reden führte, ohnmächtig wurde und bewußtlos unter den Tisch sank. Vierzehn Jahre alt, kam Stanislaus mit dem genannten Bruder und einem Hofmeister nebst einigen Bedienten nach Wien in das adelige Convict, welches Kaiser Ferdinand I. auf den Rath des sel. Petrus Canisius gegründet hatte. Dort ward er bald Gegenstand der Bewunderung für Lehrer und Mitschüler wegen seines exemplarischen Lebens. Ebenso erstaunlich war sein Fortschritt in den Studien. Nach dem Tode Kaiser Ferdinands wurde aber den Jesuiten das Convictsgebäude entzogen, und die Brüder mußten nun trotz aller Vorstellungen in das Haus eines lutherischen Rathsherrn ziehen. Dem jungen Paul sagte dieß recht zu; er lebte lustig, suchte Lustbarkeiten, Gesellschaften und huldigte dem Spiele. Infolge dessen hatte Stanislaus, der nur den Weg zur Schule und Kirche kannte, und dessen Wahlspruch war: „Ich bin für Höheres geschaffen", vielerlei Kränkungen und Mißhandlungen von seinem Bruder zu leiden, bis er schließlich dadurch sogar lebensgefährlich erkrankte. Der lutherische Hausherr weigerte sich, trotz Stanislaus' sehnlichstem Verlangen nach der heiligen Wegzehrung, einen Priester in sein Haus zu lassen. Da ereignete sich das bekannte Wunder, welches der Heilige später während seines Noviciates in Rom nach langem Zögern erzählte, und welches von seinem Bruder Paul und dem Hofmeister Johann Bilinski, spätern Domherrn von Polozk, bestätigt wurde. Er wandte sich nämlich im Gebete an die hl. Barbara (s. d. Art.) als die Patronin der Sterbenden und erhielt durch sie und zwei Engel wunderbarerweise die heilige Wegzehrung. Bald folgte ein neues Wunder, indem Stanislaus durch eine Erscheinung der Gottesmutter mit dem Jesukinde geheilt wurde und zugleich den ausdrücklichen Befehl erhielt, in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Sein Entschluß war gleich gefaßt, aber der Ausführung stellte sich das Hinderniß entgegen, daß sein Vater die Einwilligung versagte. Demnach blieb ihm nur der Weg der Flucht übrig. Heimlich verließ er Wien, nachdem er in einem zurückgelassenen Schreiben an seine Familie die Gründe zu seinem Schritte dargelegt hatte. Sein Bruder Paul verfolgte ihn und holte ihn ein, erkannte ihn aber in der fremdartigen Pilgerkleidung nicht. Nachdem er umgekehrt, stiegen in ihm Zweifel auf, ob nicht dieser Pilger eben Stanislaus selbst sei; er wandte sein Pferd wieder und folgte mit Bilinski und dem Hausherrn dem Flüchtigen zum zweiten Male. „Aber die Pferde, bis dorthin folgsam, bäumten sich und waren nicht von der Stelle zu bringen," schrieb P. Wolfgang Piringer, Professor und Prediger in Wien, nach Rom an den General Borja. „Alle wurden bei diesem Schauspiele von Schrecken erfaßt und kehrten um." Ein weiteres Wunder, das ebenfalls im Heiligsprechungsprozesse verzeichnet ist, ereignete sich bei Stanislaus auf dem Wege nach Dilingen. Er sah eine Kirche und trat ein, um daselbst die heilige Communion zu empfangen. Allein bald gewahrte er, daß er ein protestantisches Bethaus vor sich hatte. In seinem Schmerze hierüber wurde der Heilige wunderbar getröstet und erhielt zum zweiten Male die heilige Communion aus Engelshand. Sein Aufenthalt in Dilingen dauerte nur kurze Zeit; er erhielt bald die Weisung, nach Rom zu gehen, um der Zorneswuth seines Vaters zu entgehen und dort die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu nachzusuchen. Ende October 1567 langte er in der ewigen Stadt an und ward zum Noviciate zugelassen. Ein Schreiben seines Vaters voll der heftigsten Zornesausbrüche beantwortete er mit Ehrfurcht und Liebe, aber auch mit Entschiedenheit und Hinweisung auf einen höhern Willen. Die Zeit seines Noviciates war für seine Mitbrüder eine stete Schule der Erbauung. Sein Mitnovize Claudius Aquaviva (s. d. Art.), der ihm die geistlichen Uebungen mitzutheilen hatte, versicherte bald, daß er bei Stanislaus eine erstaunliche Erfahrung in den Wegen des innern Lebens entdeckt habe, und alle im Hause betrachteten ihn als einen Heiligen, dessen Anblick jeden für die Tugend begeisterte. So vergingen etwa zehn Monate, als Ende Juli 1568 der sel. Petrus Canisius Geschäfte halber nach Rom kam und, einer Einladung folgend, eine Ansprache an die zahlreichen Novizen und Hausgenossen hielt, worin er betonte, man solle jeden Monat so beginnen, als wäre er der letzte unseres Lebens. Stanislaus bemerkte hierüber, diese Mahnung gelte ganz besonders ihm; denn dieser Monat werde sein letzter sein. Am Tage des hl. Laurentius (10. Aug.) zeigten sich die ersten Spuren einer Krankheit; seiner Jugend und blühenden Gesundheit wegen dachte aber niemand an den Tod, bis Stanislaus am 14. August erklärte, die folgende Nacht werde er sterben. Nach seinem Wunsche reichte man ihm die heiligen Sterbesacramente, und er entschlummerte früh Morgens am 15. August 1568, gegen Ende seines 18. Lebensjahres. Im J. 1670 wurde Stanislaus Kostka vom Papste Clemens X. beatificirt und im J. 1726, gleichzeitig mit dem hl. Aloysius (s. d. Art.),

von Papste Benedict XIII. canonisirt. Das Fest des Heiligen feiert die Kirche am 13. November. — Auch sein mehrgenannter Bruder führte später ein musterhaftes Leben und erhielt kurz vor seinem Tode die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu. (Vgl. aus den zahlreichen Biographien des Heiligen namentlich die neueren von Badeni, Krakau 1886 [polnisch]; Bosco, Florenz 1872 [ital.]; Lemire, Brügge 1893 [französisch]; A. Arndt, Regensburg 1888; M. Gruber, Freiburg 1896. Eine Schrift Vita et miracula St. Stanislai aus der Feder des P. Ubaldini [gest. 1664], Procurators im Canonisationsprozeß, publicirt A. Arndt in den Anal. Boll. seit 1890.) [Fr. X. Huber S. J.]

Stapf, Franz, katholischer Theologe, war zu Bamberg am 2. Mai 1766 geboren und machte seine Studien in seiner Vaterstadt. Am 22. August 1783 erhielt er die philosophische Doctorwürde und am 29. Januar 1790 die Priesterweihe. Nach längerer Thätigkeit in der Seelsorge wurde er Ende 1805 Regens des Bamberger Clericalseminars und Professor der Moral am königlichen Lyceum, wozu er 1810 auch noch die Professur der Dogmatik übernahm. Er starb an einem Herzleiden am 8. August 1820 und setzte das Seminar zum Erben seiner Bibliothek und einer Summe von ca. 10 000 Gulden ein. Stapf war Mitarbeiter am Bamberger Diöcesankatechismus (1812), zu welchem er ein Handbuch (1. Aufl. Bamberg 1815, 3. Prag 1828) und ausführliche Predigtentwürfe (1. Aufl. Bamberg 1815, 5. Prag 1830) herausgab. Eine dauernde Bedeutung hatte sein „Theoretischer und praktischer Unterricht von Testamenten", Bamberg 1819 (3. Aufl. 1832), weil im Umfange des ehemaligen Hochstiftes Bamberg nach Verordnung des Fürstbischofs Peter Philipp von Dernbach vom 20. Juni 1681 die Curatgeistlichen berechtigt sind, unter Zuziehung von zwei Zeugen rechtsgültige Testamente aufzunehmen; diese Bestimmung gilt noch und wird erst mit der Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich (1900) wegfallen. Am bekanntesten ist wohl Stapfs Werk: Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe oder über das gesetz- und rechtmäßige Verhalten des Pfarrers vor, bei und nach der Trauung nach den Grundsätzen des Kirchenrechts und unter Rücksicht auf die Civilgesetze, Bamberg 1820, 4. bis 6. Aufl. Frankfurt 1829 und 1836 von C. Egger, 7. Frankfurt 1847 von K. Riffel. (Vgl. Jäck, Pantheon der Gelehrten und Künstler Bambergs, Bamberg 1812, 1086; Derf., Zweites Pantheon, Bamberg 1848, 108; L. C. Schmitt, Geschichte des Erneftinischen Clericalseminars zu Bamberg, Bamberg 1857, 122 ff.) [Weber.]

Stapf, Joseph Ambrosius, katholischer Moraltheologe, wurde zu Fließ im Oberinnthale 1765 geboren. Nach Absolvirung seiner Studien zu Innsbruck ward er zuerst (1821) Lehrer der Moral am dortigen Lyceum, dann (1823) Seminarprofessor zu Brixen und später auch Domcapitular daselbst. Er starb im J. 1844. Von seinen Werken ist zunächst die seiner Zeit viel benutzte Theol. moralis in compend. redacta, Oenipont. 1827—1831, 4 tom. (7. ed. 1855) zu nennen, von der auch eine in Oesterreich als officielles Lehrbuch eingeführte Epitome in 2 Bdn., ebd. 1832 (3. Aufl. besorgt von Hofmann und Aichner 1863 ff.) und eine deutsche Bearbeitung (Die christl. Moral, Innsbruck 1840—1842, 4 Bde., 2. Aufl. 1848 ff.) erschienen (vgl. über das Werk die entgegengesetzten Beurtheilungen von Werner und Scheeben bei Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 1151). Sonst sind noch von ihm zu erwähnen eine „Erziehungslehre im Geiste der katholischen Kirche", Innsbruck 1832 (4. Aufl. 1846) und die (anonym erschienene) Schrift „Der hl. Vincenz von Paul", Wien 1835, 2 Bde. (Vgl. noch v. Wurzbach, Biogr. Lex. des Kaiserth. Oesterreich XXXVII, 144 f.) [Pruner.]

Staphylus, Friedrich, Convertit und hervorragender Controversist, wurde am 27. August 1512 zu Osnabrück geboren. Sein Vater, ein Beamter des Osnabrücker Bischofs, hieß Ludwig Stapellage, seine Mutter Anna, eine geborene Birckmann, stammte aus Danzig. Da er seine Eltern frühzeitig verlor (die Mutter starb 1518, der Vater 1521), so nahm ihn sein Oheim Eberhard Birckmann, der zu Kowno in Litauen lebte, an Kindesstatt an. Seine höheren Studien begann Staphylus an der Universität zu Krakau; dann begab er sich nach Rom, einer Einladung seines Landsmannes Jodocus Hodtfilter folgend, den er in Krakau kennen gelernt hatte. Nachdem er zwei Jahre zu Padua dem Studium der Theologie sich hingegeben, kehrte er wieder nach Polen zu seinen Verwandten zurück. Letztere veranlaßten ihn, seine Studien in Wittenberg fortzusetzen, wo im Januar 1539 sein Name in die Universitätsmatrikel eingetragen wurde (Förstemann, Album Academiae Vitebergensis, Lipsiae 1841, 173); zwei Jahre später (22. Februar 1541) wurde er zum Magister der freien Künste promovirt und am 18. October 1543 als Lehrer in's Collegium der philosophischen Facultät aufgenommen (Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger philosophischen Facultät III, Halle 1890, 12. 21). Melanchthon, der den jungen Gelehrten schätzte und liebte, empfahl ihn als „gottesfürchtigen, in christlicher Lehre wohlgelehrten und anderen löblichen Künsten und Sprachen" erfahrenen Mann dem Herzog Albrecht von Preußen, der ihn als Professor der Theologie an die neugegründete Königsberger Universität berief. Staphylus nahm den Ruf nur nach langem Zögern an und verpflichtete sich bloß auf ein Jahr; zudem ließ er sich von Herzog Albrecht in der Bestallung die Zusage geben: „Ob auch vorfiele, daß durch göttliches Verhängniß in unserem Lande Irrthümer in Religionssachen sich zutrügen, die wider die heilige Schrift und primitivae apostolicae

et catholicae Ecclesiae consensum sein würden", und der Herzog auf seine Vorhaltung dieselben nicht abschaffen wollte, sollte Staphylus zum Dienste Albrechts nicht verpflichtet sein. So begab er sich denn im Mai 1546 nach Königsberg. Dem Herzog, der mitunter seinen Vorlesungen beiwohnte, gefiel er gleich Anfangs recht gut, und auch die Studirenden fanden Gefallen an seiner Lehrweise, wie Albrecht schon nach einigen Wochen freudig nach Wittenberg melden konnte. Diesem Zeugnisse gegenüber haben die späteren abfälligen Urtheile von zwei erbitterten Gegnern, von Funk und Chemnitz, wenig zu bedeuten. Allerlei unerquickliche Vorfälle sollten indeß Staphylus den Aufenthalt in Königsberg bald verleiden. Schon im August 1546 gerieth er in Streit mit dem Professor Wilhelm Gnapheus, der im folgenden Jahre von der geistlichen Behörde als Irrlehrer excommunicirt wurde und Preußen verlassen mußte. Mag auch die Verurtheilung des Gnapheus zu streng gewesen sein, so ist man doch nicht berechtigt, zu behaupten, daß Staphylus aus Eifersucht und Streitsucht gehandelt habe und daher in diesem Streite als „niederer Charakter" (Tschackert) erscheine. Verschiedene andere Professoren und namentlich die lutherischen Theologen Speratus (s. d. Art.) und Brießmann waren ebenfalls gegen Gnapheus, der übrigens Staphylus zuerst angegriffen hatte. Da infolge dieses Streites Staphylus manchen Anfeindungen ausgesetzt und zudem mit den religiösen Verhältnissen in Preußen nicht zufrieden war, so legte er im Herbst 1548 seine Professur nieder, um von nun an dem Herzog nur noch als Rath zu dienen. Bei Ausbruch einer Pest ging er im folgenden Jahre zuerst nach Kowno, dann nach Breslau, wo er im October 1549 mit Anna Heß, einer Tochter des Breslauer Predigers Johann Heß, sich vermählte. Inzwischen war Andreas Osiander (s. d. Art.) in Königsberg angekommen. Staphylus, der den Ausbruch neuer Streitigkeiten befürchtete, hatte im Sinne, als Gymnasiallehrer in Breslau zu verbleiben. Da er jedoch von Herzog Albrecht den gewünschten Abschied nicht erhalten konnte, so kehrte er Ende 1550 mit seiner Frau nach Königsberg zurück. Bei seiner Ankunft war der osiandrische Streit bereits ausgebrochen und verschärfte sich von jetzt an immer mehr. Umsonst suchte Staphylus den Herzog vor Osiander und Funk zu warnen; er konnte kein Gehör finden. Schon im April 1551 wollte er deßhalb seinen Abschied nehmen, da er „in dieser grausamen Aergerung sein Gewissen nicht mehr zu erhalten wisse"; er verließ endlich, ohne eine förmliche Entlassung erhalten zu haben, im August 1551 Königsberg für immer und begab sich zunächst nach Danzig, wo er die 1553 zu Nürnberg gedruckte Schrift Synodus sanctorum Patrum antiquorum contra nova dogmata A. Osiandri verfaßte. Darin wird mit aller Entschiedenheit die kirchliche Tradition als Glaubensnorm aufgestellt. Man darf sich denn auch nicht wundern, daß Staphylus, der bald von Danzig nach Breslau übersiedelte, dort gegen Ende des Jahres 1552 während einer schweren Krankheit dem Lutherthum entsagte, um in die katholische Kirche zurückzukehren. Von gegnerischer Seite wurde ihm vorgeworfen, daß er aus niederen Beweggründen katholisch geworden sei; neuere protestantische Forscher müssen jedoch zugeben, daß sein Charakter „achtbar und ehrenwerth" war (Töppen [s. u.] 186; vgl. Möller [s. u.] 552: „Dem Rückschritt des Staphylus zur römischen Kirche gewinnsüchtige Motive unterzulegen, sind wir doch nicht genügend berechtigt. Ohne Zweifel bildete die ‚protestantische Anarchie' [Corpus Reform. VIII, Hal. Sax. 1841, 659] den Hauptanstoß"). Als Beweggründe seiner Conversion bezeichnete Staphylus selber insbesondere die Wirkungen der lutherischen Lehre vom Alleinglauben und die innerhalb des Protestantismus vorhandenen zahllosen Secten und Parteiungen (Janssen-Pastor, Gesch. d. deutschen Volkes V, 14. Aufl., 378). Ende 1553 zog er nach Neiße (Brief an Hosius vom 19. September 1553), der Residenz des Breslauer Bischofs Balthasar von Promnitz, wo er in dessen Dienste eine Schule errichtete. Für Schulzwecke gab er 1555 eine Schrift des Marcus Eremita (s. d. Art.) heraus, mit Widmung an den seit Kurzem ihm eng befreundeten Petrus Canisius (Braunsberger, Canisii Epistulae I, Friburg. 1896, 557 sqq.). In demselben Jahre ernannte ihn König Ferdinand zu seinem Rathe und bediente sich wiederholt seiner Mitwirkung auf Reichstagen und Religionsgesprächen. Das Wormser Colloquium im J. 1557 (s. d. Art. Disputation III, 1848), auf welchem die Uneinigkeit der Protestanten offen zum Ausbruch kam, veranlaßte ihn zur Abfassung der Epitome Theologiae M. Lutheri trimembris, s. l. 1558, worin er besonders die protestantische Zerrissenheit bespricht. Dieß Werk rief eine ganze Anzahl Entgegnungen hervor, worauf Staphylus mehrere andere polemische Schriften erscheinen ließ; die in deutscher Sprache verfaßten wurden von Surius (s. d. Art.) in's Lateinische übersetzt. Daß diese Schriften auf protestantischer Seite nicht geringe Beachtung fanden, ersieht man aus einem Briefe des pfälzischen Kurfürsten Friedrich III., der anerkannte, daß der „Schalk" Staphylus die protestantischen Theologen „ziemlich über die Bank ziehe" (Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen I, Braunschweig 1868, 167). Bemerkenswerth ist auch das Lob, das ihm der lutherische Zeitgenosse H. Hamelmann (Opera genealogico-historica, Lemgoviae 1711, 219) ertheilt: Si donis recte usus fuisset Staphylus, magnus in Ecclesia Dei esse potuisset; nam erat profecto ingenium, eruditio, eloquentia, cognitio linguarum ac memoria in illo eximia, et si in quo alio, in illo praecipue ista lucebant. Katholischerseits wurde der gelehrte Vertheidiger der Kirche dadurch geehrt,

daß er 1559 auf dem Augsburger Reichstage mit päpstlicher Dispens vom Salzburger Erzbischof Michael von Khuenburg zum Doctor der Theologie und des canonischen Rechts promovirt wurde. Herzog Albrecht von Bayern, der ihn bereits 1558 zu seinem Rath ernannt hatte, berief ihn 1560 als Professor und Superintendent (Inspector) an die Universität zu Ingolstadt (Mederer, Annales Ingolst. Acad. I, Ingolstad. 1782, 282 sqq.; Prantl, Gesch. der Universität Ingolstadt-München I, München 1872, 284 ff. II, 232 ff.). Mit den Angelegenheiten der Hochschule konnte sich doch Staphylus nur vorübergehend beschäftigen, da er in den Jahren 1561—1563 mehrmals für längere Zeit vom Kaiser in Anspruch genommen wurde. An den kirchlichen Reformbestrebungen, die damals am kaiserlichen Hofe eifrig betrieben wurden, nahm er regen Antheil; auch wurde er sowohl vom Papste als vom Kaiser ersucht, sich nach Trient zum Concil zu begeben. Er glaubte zwar, diese ehrenvolle Einladung ablehnen zu sollen; doch verfaßte er für den Papst und den Kaiser verschiedene Denkschriften (Sickel, Das Reformations-Libell des Kaisers Ferdinand I. vom Jahre 1562, im Archiv f. österr. Geschichte XLV [1871], 24 ff.; Derf., Zur Geschichte des Concils von Trient, Wien 1872, 249 f. 493 f.; Löwe, Die Stellung des Kaisers Ferdinand zum Trienter Concil, Bonn 1887, 36 ff.; dießbezügliche Gutachten und Briefe von Staphylus sind abgedruckt bei Schelhorn, Amoenitates hist. eccl. I, Francof. et Lipsiae 1737, 490 sqq. 611 sqq. II [1738], 499 sqq.; Derf., Ergötzlichkeiten u. s. w. I, Ulm u. Leipz. 1762, 555 ff. II [1763], 136 ff.; Buchholtz, Geschichte Ferdinands I. I, Wien 1831, 407 ff. VIII [1838], 389 ff.). Im Sommer 1563 erkrankte Staphylus schwer zu Innsbruck, wo er im Auftrage des Kaisers an einer Theologencommission theilnahm; er erholte sich zwar wieder, so daß er nach Ingolstadt zurückkehren konnte, doch blieb er von da an leidend, bis er am 5. März 1564 fromm und gottergeben dahinschied. Seine Frau folgte ihm am 5. August 1564 in's Grab nach; sein ältester Sohn war Ende 1563 gestorben. Von den drei anderen Söhnen verdient eine besondere Erwähnung Friedrich, der Canonicus in Eichstätt wurde und die Schriften seines Vaters mit einer einleitenden kurzen Biographie gesammelt herausgab (Fr. Staphyli in causa religionis sparsim editi libri in unum volumen digesti, Ingolstadii 1613); in dieser Sammlung fehlt der Dialogus de corruptis moribus utriusque partis, Pontificiorum videlicet et Evangelicorum. Sine loco et anno, den Staphylus um 1562 (s. Katholik 1895, I, 574 f.) unter dem Pseudonym Sylvester Cyrenovius erscheinen ließ. (Vgl. über Staphylus' Thätigkeit in Preußen Hartknoch, Preußische Kirchen-Historia, Frankfurt a. M. 1686, 295 ff.; Salig, Historia der Augsb. Confession II, Halle 1733, 902 ff.; Töppen, Die Gründung der Universität zu Königsberg, Königsberg 1844, 96 ff.; W. Möller, Andreas Osiander, Elberfeld 1870, 309 ff.; Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen I u. III, Leipzig 1890. Ueber seinen Streit mit Osiander berichtet Staphylus selber in Historia acti negotii inter Fr. Staphylum et Andream Osiandrum in Prussia contra calumnias Johannis Functii, abgedruckt bei Strobel, Miscellaneen literar. Inhalts I, Nürnberg 1778, 219 ff. II, 225 ff.) Bald nach seinem Tode erschienen Orationes funebres quatuor in exequiis Fr. Staphyli. His adjectae sunt elegiae, quibus vitae genus, studia et mors ipsius dilucide explicantur, Ingolstadii 1564; R. Clenck, Kurtzer Bericht vom Catholischen und Christlichen Abschaiden Fr. Staphyli, Ingolstadt 1564. Biographische Skizzen finden sich im Parnassus boicus, 19. Unterredung, München 1726, 274 ff.; bei Strobel, Miscellaneen I, 3 ff.; in d. Oesterr. Zeitschrift f. Geschichts- und Staatskunde III, Wien 1837, 353 ff.; bei Räß, Convertiten I, 337 ff. Mehrere Briefe von Staphylus geben Hipler et Zakrzewski, St. Hosii Epistolae II, Cracoviae 1886.) [N. Paulus.]

Stapleton, Thomas, berühmter englischer Controversist, nach Döllingers Ausdruck (auf der Gelehrtenversammlung in München 1863) „der beste Streiter der alten Kirche", wurde 1535 zu Henfield in Sussex geboren, empfing die erste Ausbildung in der Domschule zu Winchester, bezog dann das von Bischof William Wykeham von Winchester 1379 errichtete New College in Oxford (s. d. Art.) und ward dort am 2. December 1556 Magister der freien Künste. Kurz vor Königin Maria's Heimgang (17. November 1558) zum Domherrn in Chichester ernannt, verweigerte er die Anerkennung der neuen Religion unter Elisabeth und wandte sich nach Löwen, wo viele flüchtige englische Theologen durch Abfassung gediegener Werke ihre Landsleute in der Religion ihrer Väter zu bestärken suchten. Nach vorübergehendem Aufenthalt in Paris, den Stapleton der Ausbildung in der griechischen Sprache widmete, und einer Wallfahrt nach Rom folgte er dem Rufe seines Vaters in die Heimat, mußte sie indeß wegen Verweigerung des Suprematseides wieder verlassen. Kaum war ein nachträglich zur Vollendung seiner Studien im Auslande auf drei Jahre erwirkter Urlaub abgelaufen, als Bischof Barlow von Chichester 1563 Stapleton seine Pfründe aberkannte (Knox [s. u.] I, 307). Nun ließ sich Stapleton längere Zeit (bis 1569) in Löwen nieder. Hier vertheidigte er den vom anglicanischen Bischof Horne von Winchester angegriffenen Abt Johannes von Feckenham (s. d. Art. und Dictionary of Nat. Biography XVIII, Lond. 1889, 282. XXVII, Lond. 1891, 359) sowie den Theologen Thomas von Harding gegen Bischof Jewel von Winchester (s. Dict. of Nat. Biogr. XXIX, Lond. 1892, 378). Außerdem lieferte er eine Zusammen-

stellung der Widersprüche zwischen den Schriften der Hauptreformatoren, die er seiner englischen Uebersetzung von Staphylus' (s. d. Art.) Werk De dissid. haereticor. beifügte; ebenso schrieb er Propugnaculum fidei primitivae Anglor., Antverp. 1565. Im J. 1569 bewog Wilhelm Allen (s. d. Art.), der 1568 das erste englische Seminar in Douai errichtet, Stapleton zur Uebersiedelung in die neue Anstalt, an deren fernerer Entwicklung er hervorragend betheiligt war. Er hielt im Seminar wie in den benachbarten Benedictinerabteien Marchiennes und Anchin theologische Vorlesungen, wurde dann nach erlangter Licentiatenwürde in der Theologie (Knox I, 272) an der Hochschule von Douai (s. d. Art.) zum Professor des Katechismus (Cardon [s. u.] 337) und nach erlangtem Doctorgrade am 10. Juli 1571 zum Professor der Controversen und Stiftsherrn von St. Amé daselbst ernannt. Der Stiftungsbulle, welche die Reinerhaltung und Förderung des katholischen Glaubens in den Niederlanden als Zweck der Hochschule bezeichnete, entsprach Stapleton durch seine Vorlesungen über die damaligen Controverslehren. Aus ihnen entsprangen seine Schriften: De principiis fidei doctrinalibus LL. XII, Paris. 1579, wozu als L. XIII die Succession. ecclesiast. defensio amplior gegen den Engländer Fulke (Dict. of Nat. Biography XX, London 1889, 305) kam. Noch bedeutender ist der Auszug aus diesem Werke unter dem Titel Principior. doctrinalium relectio scholastica, Antverp. 1596, welcher dem Verfasser neben Bellarmin und Du Perron (s. d. Artt.) den Ruf des angesehensten Controversisten jener Zeit eingetragen hat. Im Speculum pravitatis haereticae, Paris. 1580, zeigte er die verderblichen Wirkungen der Häresie auf den sittlichen Charakter ihrer Bekenner und trat insbesondere dem Irrthum mancher englischen Katholiken entgegen, als lasse sich der von Königin Elisabeth gesetzlich geforderte Besuch des anglicanischen Gottesdienstes mit der Zugehörigkeit zur Kirche vereinigen. In diese Zeit fallen auch seine Schrift De universa justificat. doctrina LL. XII, Paris. 1582 (vgl. Werner, Gesch. d. apol. u. polem. Lit. IV, Schaffhausen 1865, 464), seine Leichenreden und seine akademischen Ansprachen vermischten Inhaltes. Durch die politischen Unruhen der Niederlande ward Stapleton 1576 aus Douai vertrieben und wandte sich nach Rom, wo er Beziehungen zum Cardinal Sirlet (s. d. Art.) unterhielt. Nach der Rückkehr (1579) trat er in das Noviciat der Gesellschaft Jesu in Löwen ein, verließ den Orden aber nach Beendigung der Probezeit wegen geschwächter Gesundheit und nahm seine Thätigkeit an der Universität Douai wieder auf. Daß seine Verehrung gegen die Jesuiten keine Minderung erlitten, bezeugt sein 1588 an den Bischof von Middelburg gerichteter Brief, in welchem er gegen die von den Professoren in Löwen, insbesondere M. Bajus (s. d. Art.), gegen P. Lessius (s. d. Art.) verhängte Censur Verwahrung einlegte. Die Folge war, daß die eigene Facultät in Douai ihn von den Sitzungen ausschloß. Vorgänge solcher Art ließen ihn die durch Philipp II. ihm angetragene Berufung in die durch Bajus' Tod erledigte Professur des Bibelstudiums an der Hochschule zu Löwen und in ein damit verbundenes Canonicat an St. Peter annehmen. Dem königlichen Wohlthäter erwies er sich 1592 dankbar durch die Apologia pro Rege Catholico, welche die in einer Proclamation Elisabeths von England gegen Philipp II. erhobenen Vorwürfe zurückwies. Die Werke Stapletons aus der Löwener Periode bewegen sich auf dem biblischen Gebiete. Gegen den Engländer Whitaker richtet sich die Auctoritat. ecclesiast. circa s. scripturar. approbat. . . . defensio, Antv. 1592; gegen Calvin und Beza verfaßte er die Antidota evangelica und Antidota apostolica, Antv. 1595, 4 voll. Eine auch heute noch für den Kanzelredner beachtenswerthe Fundgrube bilden sein Promptuar. morale, Antv. 1591, und Promptuar. catholic. super evangel., Colon. 1592. Stapletons Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl empfing einen lieblichen Ausdruck in der Schrift De magnitud. Roman. Ecclesiae, Antv. 1599 (neue Ausgabe Brug. 1881). Seine Biographie der Tres Thomae, Colon. 1612, ist für den Apostel Thomas und den hl. Thomas von Canterbury werthlos, für den sel. Thomas Morus (s. d. Art.) dagegen wegen ihrer zuverlässigen Mittheilungen ein wahres Quellenwerk (s. T. E. Bridgett, Life and Writings of Sir Th. More, 2nd ed., Lond. 1891, p. IX). Clemens VIII., der sich Stapletons Werke vorlesen ließ, lud ihn 1597 zu dauerndem Aufenthalt in Rom und zum Eintritt in die Prälatur ein (Bellesheim [s. u.] 205; Knox I, 389), allein Stapleton lehnte wegen geschwächter Gesundheit ab und starb zu Löwen am 3. October 1598. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Paris 1620, 4 Bde. (Vgl. Paquot, Mémoires II, Louvain 1768, 526 à 532; Th. F. Knox, Records of the english catholics under the penal laws, London 1878—1882, 2 vols.; A. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen, Mainz 1885; G. Cardon, La fondation de l'université de Douai, Paris 1892; H. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 58 sq.) [A. Bellesheim.]

Starck, Johann August von, bekannt durch die merkwürdige Rolle, welche er als protestantischer Theologe, als Kryptokatholik und als Freimaurer in aufgeregten Zeiten spielte, wurde zu Schwerin, wo sein Vater Prediger war, am 29. October 1741 geboren. Von 1760—1763 studirte er in Göttingen Theologie und orientalische Sprachen und docirte letztere in den nächsten zwei Jahren an der von Büsching gegründeten Lehranstalt zu St. Petersburg. Hier erfüllte ihn die Lectüre von Luthers Schriften mit Widerwillen

gegen die Lehren eines so heftigen und leidenschaftlichen Mannes. Bossuets Histoire des variations des églises protestantes bestärkten ihn in dieser Gemüthsverfassung und brachten ihn der katholischen Kirche näher. Mit Empfehlungen des französischen Gesandten in Petersburg, Marquis de Bausset, versehen, traf Starck im October 1765 zu Paris ein und legte nach entsprechendem Unterricht am 8. Februar 1766 in der Kirche von St. Sulpice insgeheim das katholische Glaubensbekenntniß ab, wie Abbé M. J. Pierre Picot in der Biographie universelle XLIII, Paris 1825, 472 berichtet. Picot, der von 1814—1840 Schriftleiter des Ami de la religion war und einen Theil seiner reichen Bibliothek dem Seminar von St. Sulpice vermachte, versichert, den Eintrag der Conversion Starcks in die Convertitenliste von St. Sulpice mit den Unterschriften Starcks und der Geistlichen Joubert von St. Sulpice, de Bausset (bald darauf Bischof von Fréjus) und des Vicars de Chazal de la Morandie selbst eingesehen und ein Mémoire von der Hand Jouberts gelesen zu haben, worin Starcks Conversion ausdrücklich erwähnt wird. Darauf spielte offenbar auch Starcks Freund Abbé F. X. Feller (s. d. Art.) in seinem Dictionnaire historique XII, 5e éd., Paris-Lyon 1824, 312 an, wenn er die Berufung auf einen interessanten Artikel des Ami de la religion XVI, 65 über Starcks berühmteste Schrift „Theobuls Gastmahl", eine Apologie der katholischen Kirche, mit den Worten schließt: „Wir wissen, daß der Redacteur [Picot] nicht Alles gesagt hat, und daß es in dem Leben Starcks einen Punkt (particularité) gibt, welcher noch nicht der Oeffentlichkeit übergeben ist." Daß Starck diesen Schritt in jugendlichem Enthusiasmus und ohne tieferes Eindringen in die Lehren der Kirche gethan, wie er schon vorher nach eigenem Geständnisse sich aus Neugierde in den Freimaurerorden hatte aufnehmen lassen, ist wohl anzunehmen. Wenigstens hatte er, nachdem er noch in demselben Jahre 1766 auf Drängen seines Vaters in seine protestantische Heimat zurückgekehrt war, nicht den Muth, seinen katholischen Glauben, wie später Stolberg (s. d. Art.), offen zu bekennen; vielmehr schlug er bald darauf die Carriere eines protestantischen Geistlichen ein. Dieß berechtigt jedoch keineswegs, seine thatsächliche Conversion in Zweifel zu ziehen. Nachdem Starck ein Jahr Conrector in Wismar gewesen und dann kurze Zeit in Diensten eines russischen Fürsten gestanden hatte, wurde er 1769 als Professor der orientalischen Sprachen nach Königsberg berufen. Dort rückte er binnen wenigen Jahren zum Hofprediger, Professor und Doctor der Theologie und 1776 zum Oberhofprediger vor. Wegen fortgesetzter Anfeindungen von Seiten seiner Collegen verzichtete er jedoch 1777 auf seine angesehene Stellung, um zu Mitau in Kurland das Amt eines Professors der Philosophie anzutreten, bis er endlich 1781 als Oberhofprediger und Consistorialrath nach Darmstadt berufen wurde. Gegen die Denunciation Gedicke's und Biesters in der Berliner Monatsschrift VIII [1786], 42 ff., daß er Kryptokatholik, Priester und Jesuit sei, vertheidigte sich Starck in der Schrift „Ueber Kryptokatholicismus, Proselytenmacherei, Jesuitismus, geheime Gesellschaften und besonders die ihm selbst von den Verfassern der Berliner Monatsschrift gemachten Beschuldigungen, mit Acten belegt", Frankfurt und Leipzig 1787, 2 Theile. Diese Vertheidigung fand freilich bei seinen Gegnern keinen Glauben; das Vertrauen seines Landesherrn blieb aber Starck in solchem Grade erhalten, daß er 1807 das Großkreuz des Ludwigsordens erhielt und 1811 sogar in den Freiherrnstand erhoben wurde. Zu statten kam ihm, daß die Gegner im Uebereifer ihn nicht nur als geheimen Katholiken, sondern auch als Priester und Ordensmann denuncirt hatten; so konnte Starck in der Vorrede zum ersten Bande seiner Vertheidigung nicht ohne eine gewisse Berechtigung „das ganze Angeben für eine abenteuerliche Chimäre" erklären. Zweideutig jedoch sind jedenfalls die Worte: „Man wird mich zu einem heimlichen Päpstler, ja Gott weiß, wozu nicht alles machen. Das kümmert mich nicht: bin ich doch alles dieses nicht... Ich bitte Gott, daß er seinen Christen den Geist des Friedens geben und alle Feinde der evangelischen Wahrheit ... zu Schanden machen möge." Starck war ein gläubiger Christ, eine conciliante Natur, der nach Vereinigung der christlichen Confessionen strebte. Das turbulente Wesen Luthers war ihm ebenso zuwider wie die literarische Rotte der Aufklärer (Illuminaten [s. d. Art.]), welche mit ihren Grundsätzen Thron und Altar bedrohten. Gegen letztere ist seine hervorragende Schrift „Der Triumph der Philosophie im 18. Jahrhundert", Germantown 1803, 2 Bände (in 8. Auflage herausgegeben von Binder, Regensburg 1847), gerichtet. Den größten Erfolg erntete aber seine letzte Arbeit „Theobuls Gastmahl oder über die Vereinigung der verschiedenen christlichen Religionssocietäten", Frankfurt a. M. 1809, welche noch zu seinen Lebzeiten vier und nach seinem Tode vier weitere Auflagen erlebte. Zu der zweiten vermehrten Auflage bemerkt Starck in seinen Briefen, welche Dürr für die erste Auflage des Kirchenlexikons X, 343 ff. verwerthen konnte, es werde „in derselben nicht nur aus den Schriften der Aufklärer gezeigt, wie tief sie den Protestantismus in den Naturalismus hineingearbeitet haben, sondern es seien auch alle die Lehren, worin die katholische Kirche von den Protestanten abgehe, unwiderleglich vertheidigt, und es sei dargethan, daß ... die Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche, wenn sie nicht von dem Naturalismus verschlungen werden wollten, am Ende von selbst nothwendig sei" (Brief vom 26. März 1810). Je mehr der Protestantismus den christlichen Gedanken der Erlösung durch den eingeborenen Sohn Gottes preisgab, desto mehr fühlte sich Starck zur katho-

lischen Kirche hingezogen, von der er allein die Rettung des christlichen Glaubensschatzes erwartete. Er selbst betrachtete sich als Mitglied der katholischen Kirche, hielt aber das äußere Bekenntniß nach brieflichen Aeußerungen nicht für unumgänglich nothwendig und stützte sich hierbei auf eine Anmerkung Stolbergs in dessen 1803 erschienener Uebersetzung der augustinischen Schrift über die Sitten der katholischen Kirche, wo Stolberg erklärt, zu den Häretikern seien alle diejenigen nicht zu rechnen, welche, obwohl sie ihres Irrthums wegen nicht äußerlich vor den Menschen zur katholischen Kirche sich bekennen könnten, dennoch dem Geiste nach, wegen der guten Beschaffenheit ihres Willens, ohne daß sie es selbst wüßten, zu dieser Kirche gehörten. Zeitweise mochte Starck selbst fühlen, daß dieser an sich richtige Grundsatz auf ihn keine Anwendung finde. Wenn ihm seine Freunde mit Berufung auf Röm. 10, 10 vorhielten, daß mit dem Glauben des Herzens das Bekenntniß mit dem Munde verbunden sein müsse, wußte er nichts zu erwiedern. Wiederholt erklärte er, seinem Freunde Abbé Feller verdanke er viele Berichtigung seiner Einsichten, ihn habe er auch für eine „Herzensangelegenheit" bestimmt gehabt, aber Feller habe früher als er sterben müssen. In dieser Zwitterstellung zwischen seiner innern religiösen Ueberzeugung und seinem öffentlichen Amte verharrte Starck bis zu seinem Lebensende. Er starb am 3. März 1816 und wurde nach seinem Willen nebst seiner Gattin auf Heiligenberg bei Jugenheim begraben. Daß dieß, wie Herzogs Real-Encyklopädie XV, 1. Aufl., 10 (in der 2. Aufl. ist Starck ganz übergangen) berichtet, in „Kutte und Tonsur" geschehen, und daß in seinem Hause ein „vollständig zum Messelesen eingerichtetes Zimmer" gefunden worden sei, gehört in dieselbe Klasse von Erzählungen, wie die Behauptung, er sei Priester und Jesuit gewesen. — Es erübrigt noch, die Rolle zu berühren, welche Starck als Freimaurer gespielt hat. Schon als Student ließ er sich 1761 in Göttingen in eine französische Militärloge aufnehmen, war als Conrector in Wismar Mitstifter der dortigen Filialloge, setzte sich mit dem Heermeister der stricten Observanz Baron von Hund (s. d. Art. Freimaurer IV, 1974) in Correspondenz und verhieß ihm Einsicht in die eigentlichen Geheimnisse des Templerordens; denn diese seien nicht Eigenthum der Ritter, sondern der Cleriker gewesen, und er habe sie in Petersburg kennen gelernt, wo noch ein Clerikercapitel bestehe. Starck, der in Wismar und Königsberg die einzigen Clerikercapitel in's Leben rief, gilt als Stifter des Freimaurer-Clericats (s. d. Art. Freimaurer IV, 1975). Er selbst nannte sich Fr. Archidemides ab aquila fulva, Cancellarius capituli generalis Canonicorum VII^ae^ provinciae, Superior congregationis Regiomontanae. Anfänglich war er ein begeisterter Anhänger der stricten Observanz — wohl des harmlosesten Maurersystems — und schrieb 1770 eine in vielen Auflagen erschienene „Apologie des Ordens der Freymaurer", welche „die Ehrfurcht gegen die Religion, den Gehorsam gegen die Obrigkeit und die Tugend zum Grundsatze haben" und nur Christen ihre Geheimnisse zugänglich machen. Daneben mußte er doch schon bedauern, daß „der Stolz, die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheiten der Religion, die Wollust, die bei manchen Freimaurern herrscht", deren Gegner in ihrem Argwohn bestärke. Allmälig folgte aber für ihn die völlige Enttäuschung. In einem Briefe vom 8. December 1777 an den Prinzen Georg August von Mecklenburg-Strelitz drückt sich Starck über sein freimaurerisches Wissen sehr bescheiden aus, deutet auf die Eitelkeit des Heermeisters von Hund und die Schwindeleien der Betrüger Rosa, Johnson, Schrepfer, Gugomos hin mit dem sarkastischen Schlusse: „Dieß sind lauter Riesenschritte, welchen ich mit Kinderbeinen nicht nachlaufen kann", und versichert endlich: „Soviel ich vom Orden weiß, liegen seine Geheimnisse nicht außer den Grenzen der Natur" (Allg. Handbuch der Freimaurerei III, Leipzig 1867, 309). Ein Jahr später erklärte er seinen Austritt aus der stricten Observanz und schloß für sich mit wenigen Personen, unter denen der genannte Prinz von Mecklenburg und Erbprinz Ludwig von Hessen-Darmstadt waren, eine geheime Verbindung, welche nicht als eine freimaurerische angesehen werden wollte. Noch schärfer urtheilte Starck später über die Freimaurerei. „Dieser Orden", schrieb er am 5. November 1802, „war an sich unschuldig und keine Verschwörung wider Religion und Staat; aber der Illuminatismus hat sich in denselben eingeschlichen, ihn zu überflügeln gesucht und wirklich überflügelt und sich seiner zur Ausführung des Complots gegen Religion und Staat bedient." In einem Briefe vom 7. November 1809 sagt er: „Ohne geheime Gesellschaften hätte man keine Comités secrets politiques und keine Jacobiner gehabt, und die Revolution wäre nie vollendet worden." — Außer den angeführten Schriften hat Starck noch eine Reihe anderer philologischen, theologischen, historischen und polemischen Inhalts veröffentlicht, welche man in Scriba's „Lexikon der Schriftsteller des Großherzogthums Hessen im 19. Jahrhundert" II, Darmstadt 1843, 704 ff. verzeichnet findet. [Raich.]

Starkmuth, s. Tapferkeit.

Stationen heißen 1. im Sprachgebrauch der alten Kirche gewisse gottesdienstliche Zusammenkünfte der Gläubigen, verbunden mit Fasten, Nachtwachen und Liturgie (s. d. Art. Fastenzeiten IV, 1269 f.). Später fiel das sogen. Stationsfasten weg, und die ganze Feier vollzog sich in der Weise, daß Clerus und Volk sich in einer Kirche versammelten (die sogen. Collectae) und von dort processionsweise, unter Litaneigesang, zur feierlichen Messe nach der jedesmaligen „Stationskirche" zogen (vgl. auch Du Cange, Gloss. s. v.).

für die Wahl letzterer wird das Fest des in ihr verehrten Heiligen zunächst maßgebend gewesen sein; doch konnte für eine Reihe von Tagen (nämlich die Quadragesimalzeit) dieses Princip nicht durchgeführt werden, und es war für diese eine besondere Anordnung nöthig, um alle Unsicherheit und Unordnung zu beseitigen. Deßhalb bestimmte Gregor der Große (s. Joannis Diac. Vita S. Gregor. 2, 18) die Reihenfolge der Stationskirchen und ließ im Sacramentarium die jedesmalige Statio anmerken. Dem Volke wurde die Station des nächsten Tages in der Messe des laufenden Tages durch den Archidiacon, später durch den Subdiaconus regionarius angekündigt (Ordo Rom. I, n. 20; Ordo Rom. II, n. 14; Ordo Rom. XI, n. 34). — Auch das jetzige römische Meßbuch enthält noch die Angaben Statio ad . . ., um so wenigstens die Erinnerung an die seit dem 13. und 14. Jahrhundert vollständig abgekommenen Stationsfeiern wachzuhalten. Von praktischem Interesse ist dieß nebenbei insoweit, als damit ein Fingerzeig zur Gewinnung der sogen. Stationsablässe gegeben ist. Unter letzteren versteht man die in der jetzt maßgebenden Form von Pius VI. am 9. Juli 1777 bewilligten vollkommenen und unvollkommenen Ablässe, welche unter den gewöhnlichen Bedingungen an den Stationstagen zunächst durch den Besuch der betreffenden Stationskirche in Rom gewonnen werden können (s. Beringer, Die Ablässe, 9. Aufl., Paderborn 1887, 426). Für die außerhalb Roms lebenden Gläubigen haben die Päpste manchmal andere Kirchen bezeichnet, für deren Besuch dieselben Ablässe bewilligt sind, und die Ordensleute wie auch die Mitglieder mancher Bruderschaften und Vereine (z. B. der Marianischen Congregation, mehrerer Scapulierbruderschaften, des dritten Ordens vom hl. Franciscus) werden derselben Gnaden je nach dem Indult durch den Besuch der Ordens-, Bruderschafts- oder Pfarrkirche theilhaftig. — 2. Die vierzehn Halteſtellen des Kreuzweges (s. d. Art.). [Esser.]

Stationes regularium, s. Hilfspriester V, 2091.

Stationscrucifix, s. Kreuzweg VII, 1134.

Stationsfasten, s. Fastenzeiten IV, 1269 f.

Stattler, Benedict, S. J., Philosoph und Theolog, wurde zu Kötzting im bayrischen Wald am 30. Januar 1728 geboren und machte seine ersten Studien im Kloster Niederaltach und zu München als Alumnus des Georgianums. Am 13. September 1745 trat er in die Gesellschaft Jesu. Nachdem er zu Landsberg sein Noviciat vollendet, studirte er zu Ingolstadt von 1747 bis drei Jahre Philosophie, ein Jahr Mathematik, wirkte dann von 1751—1754 zu Landshut und Neuburg a. D. als Lehrer der Humaniora und machte von 1754—1758 zu Ingolstadt die Theologie durch. Die Priesterweihe empfing er 1759, worauf er noch einmal Humaniora zu Innsbruck vortrug, dann 1760—1766 Philosophie zu Straubing und Innsbruck, darauf Theologie zu Solothurn und wieder zu Innsbruck und seit 1770 zu Ingolstadt lehrte. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens blieb Stattler in seinem Amt an der Universität zu Ingolstadt und wurde 1775 sogar durch den Bischof von Eichstätt, den Kanzler der Universität, zu seinem Stellvertreter als Prokanzler ernannt. Unter den damaligen Professoren war er unstreitig der bedeutendste; er benutzte seinen Einfluß unter Anderem, um den Studienreformen v. Ickstatts entgegenzutreten, was ihm viel Anfeindung zuzog (s. C. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität zu Ingolstadt I, München 1872, 655 bis 659). Als 1781 alle Exjesuiten in Bayern aus den Lehrstellen weichen mußten (s. d. Art. Ingolstadt VI, 716), ward Stattler Stadtpfarrer zu Kemnath in der Oberpfalz, resignirte aber bald und wurde 1790 „churfürstlich wirklich frequentirender geistlicher und Censurrath"; 1794 mußte er auch diese beiden Stellen niederlegen. Er blieb nunmehr ohne Amt bis zu seinem plötzlichen Tode am 21. August 1797. — Abgesehen von einigen Abhandlungen über Mineralogie sind Stattlers Hauptwerke: ein vollständiger Curs der Philosophie (Augsburg 1769 ff., 8 Bde. [Bd. VI—VIII sind naturwissenschaftliche Compendien]), der Fundamentaltheologie (Demonstratio evangelica, Aug. Vindel. 1770; Demonstratio catholica, Pappenheimii 1775; De locis theologicis, Weissenburg. 1775), der theoretischen Theologie (Ingolstadt 1776 ff., 6 Bde.), der Ethik (Ethica christiana universalis, Ingolstad. 1772; Ethica christ. communis, Aug. Vindel., Monach., Ingolst. 1782 sqq., 6 tom.). Dazu kommen polemische Schriften gegen die Illuminaten, französischen Revolutionäre, Bahrdt, Mendelssohn, Kant (Anti-Kant, München 1788, 2 Bde., und kleinere Abhandlungen). Außerdem schrieb er Religionshandbücher für Schulen und ein „Psalmenbuch", Augsburg u. München s. a. [1789]). Seine Absicht bei diesen Werken war, wie Sailer sagt, „den ganzen Acker der scholastischen Philosophie und Theologie, wie er ihn von seinen Vorfahren übernahm, getreulich umzuackern und wieder frisch zu besäen". Am meisten sollte diese Reformarbeit der Philosophie zu gute kommen. Stattler hält die bezüglichen Leistungen der älteren Scholastiker den Bedürfnissen der Zeit gegenüber für ungenügend und sucht selbständig eine neue Philosophie zu begründen. Er schließt sich bei diesem Unternehmen insofern an Christ. Wolff (s. d. Art.) an, als sein ausgesprochenes Bestreben ist, überall die Wolffischen Ideen selbständig durch Besseres zu ersetzen. Von den Kategorien des Aristoteles in der Ontologie, von Materie und Form in der Kosmologie ist demgemäß keine Rede mehr; ähnlich ist in den Schriften über Ethik die casuistische Behandlung vermieden. Ueberall ist Stattlers Tendenz eine irenische gegenüber den gläubigen Protestanten, eine

polemische gegen die damaligen Freigeister. Das Urtheil der Zeitgenossen über ihn war verschieden. Nach Zallinger hat er mit seinen Werken multos jam gemitus bonis omnibus expressit (s. Analecta juris Pont. IV. Ser., tom. II, Romae 1860, 1434); Sailer meint, er habe „das schlafende Nach- und Selbstdenken ... im ganzen katholischen Deutschland aufgeweckt", und bedauert, daß man seine Werke „dem Staube übergibt" (s. Sailers Sämmtliche Werke XXI, Sulzbach 1839, 195). Letzteres hatte wohl besonders seinen Grund in Stattlers Fehlgriffen auf dem Gebiete der Theologie. Den Toleranzideen und dem Febronianismus hatte er namentlich in seiner Demonstratio catholica Zugeständnisse gemacht, und die Folge war, daß schon 1780 ein Decret der Indexcongregation gegen das Buch bereit lag. Auf Verwenden des Bischofs von Eichstätt stand man in Rom von der Veröffentlichung der Censur ab, 1793 aber wurde die Sache von Neuem angeregt und Stattler die Wahl gestellt, entweder zu retractiren oder das Buch auf den Index gesetzt zu sehen. Da er erklärte, ein Widerruf sei ihm nur dann möglich, wenn der Papst eine Definition ex cathedra erlasse, so wurde am 11. Januar 1796 das Decret von 1780 veröffentlicht. Ein Indexverbot von Stattlers Loci theologici und seiner Theologia folgte am 10. Juli 1797 nach. Wenig zu Stattlers Ehre schlug es aus, daß der ganze Schriftenwechsel über die Sache (von ihm selbst?) veröffentlicht wurde in der Schrift: Authentische Actenstücke wegen dem zu Rom theils betriebenen, theils abzuwenden getrachteten Verdammungsurtheil über das Stattlerische Buch Demonstratio catholica, Frankfurt u. Leipzig 1796. Das Buch gibt Zeugniß von dem Streben Roms, einen im Uebrigen verdienten Mann zu schonen, während Stattlers Versuche, die römische Behörde von seinen Thesen zu überzeugen, sein Pochen auf die deutsche Wissenschaft im Gegensatz zur römischen (z. B. Actenstücke S. 61. 164. 170) bei aller Ehrfurcht des Tones sonderbar wirken. Die Gründe, welche er und sein Bischof gegen den Erlaß des Verbotes anführen, daß Stattlers Bücher alle die bischöfliche Druckerlaubniß trügen, ihr Verfasser ein frommer und eifriger, in ganz Deutschland berühmter Priester sei, der als novae et melioris logicae et metaphysicae restaurator gelte (a. a. O. 90. 80), daß die besonders angefochtene These in Deutschland ganz allgemein vertheidigt werde (ebd. 61), sind zwar sehr charakteristisch für die damalige Zeit, konnten aber in Rom als Gründe gelten, erst recht gegen das Buch und derartige Zustände einzuschreiten. — Trotz seiner Fehlgriffe in einzelnen Fragen, die in der Richtung der Zeit einige Entschuldigung finden, hat Stattler auf anderen Gebieten der positiven Theologie eine solide Lehre vorgetragen und als Vertrauensmann seines Bischofs und relativ noch kirchlich gesinnter Professor günstig gewirkt. Stattlers Schüler J. M. Sailer (s. d. Art.), der spätere Bischof, der einen Auszug aus des Lehrers Demonstratio christiana lieferte und eine Vertheidigung der Demonstratio catholica schrieb, sagte noch 1823 in öffentlicher Rede zu Ehren, er verdanke Stattler alles, was er sei und habe (s. G. Aichinger, Joh. Mich. Sailer, Freiburg 1865, 434). Für L. Westenrieder, der seinen Tod beschreibt, galt er als „ein außerordentlicher Kopf und ein Mann von eisernem, kühnen Fleiß" (s. Kluckhohn, Aus dem handschriftlichen Nachlaß L. Westenrieders, 1. Abth., 59, in d. Abhandl. der Münchener Akademie der Wissenschaften, III. Klasse XVI, 2, München 1882). (Vgl. J. M. Sailer, Bened. Stattlers kurzgefaßte Biographie 1798, in Sailers Sämmtl. Werken XXXVIII, Sulzbach 1841, 115 ff.; K. Werner, Gesch. der kath. Theologie seit dem Trienter Concil, München 1866, 173. 229. 236 ꝛc.; Reusch, Index II, 1000 ff.; Derſ., in d. Allg. deutschen Biographie XXXV, 498 ff.; de Backer, Biblioth., nouv. par Sommervogel VII, 1498 ss. Die oben gegebenen Lebensdaten Stattlers bis 1779 sind aus den officiellen Ordenskatalogen geschöpft, die abweichenden Angaben bei Reusch und zum Theil bei Sailer sind danach zu corrigiren.) [Knöller S. J.]

Status naturae (purae, lapsae etc.), Stand der Natur und Uebernatur.

Staudenmaier, Franz Anton, hervorragender, namentlich speculativ begabter katholischer Theologe, wurde am 11. September 1800 zu Donzdorf, einem Marktflecken im württembergischen Oberamt Geißlingen, als Sohn eines Handwerkers geboren. Nachdem der Knabe von 1806—1814 die Elementarschule besucht hatte, wurde er von den Eltern für das Gewerbe des Vaters bestimmt; allein der reichbegabte Sohn drängte dringend und unablässig, ihn studiren zu lassen. Dem willfahrten die Eltern, und Staudenmaier begann im Herbst 1815 zu Gmünd seine Gymnasialstudien, die er 1822 zu Ellwangen beendete. Alsdann widmete er sich vier Jahre hindurch an der Universität Tübingen dem Studium der Philosophie und Theologie. Schon früher hatte er sich viel mit den Werken F. Baaders (s. d. Art.) beschäftigt; jetzt interessirten ihn in Bezug auf Philosophie namentlich die Schriften von F. H. Jacobi (s. d. Art.). Von den berühmten Lehrern der katholisch-theologischen Facultät übte namentlich, wie Staudenmaier selbst sagte, Möhler (s. d. Art.) „durch sein gesprochenes und geschriebenes Wort" den nachhaltigsten Einfluß auf seine Studien und seine ganze Geistesrichtung aus. Trefflich vorbereitet, trat Staudenmaier im Herbst 1826 in das Priesterseminar zu Rottenburg ein und empfing am 15. September 1827 die Priesterweihe. Nachdem er ein Jahr in der Seelsorge gewirkt, wurde er Repetent im Wilhelmsstift zu Tübingen. Eine 1830 veröffentlichte Schrift, „Geschichte der Bischofswahlen", verschaffte ihm einen Ruf als Professor der Dogmatik an die neu errichtete katholisch-

theologische Facultät in Gießen. Dort gründete er 1834 in Verbindung mit seinen Collegen Kuhn und Liſt die „Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie“, welche viele Abhandlungen und Kritiken aus seiner Feder enthalten. Nachdem er in Gießen sieben Jahre segensreich gewirkt, wurde er im Herbst 1837 in den Lehrkörper der Universität Freiburg berufen, und zwar gleichzeitig mit Hirscher (s. d. Art.), seinem frühern Lehrer in Tübingen. Die theologische Facultät, an deren Spitze damals noch Hug (s. d. Art.) stand, erhielt durch diese Berufungen eine kräftige Erneuerung. Hatte Staudenmaier infolge seines Bildungsganges Anfangs der rationalistischen Zeitphilosophie Concessionen gemacht, so emancipirte er sich durch das Studium der Kirchenväter und der Scholastiker immer mehr von ihr. Diese erfreuliche Entwicklung hatte schon in Gießen begonnen und setzte sich in Freiburg fort. Seine trefflichen Leistungen als eines akademischen Lehrers und theologischen Schriftstellers fanden auch beim Erzbischof Hermann von Vicari (s. d. Art.) Anerkennung, indem dieser ihn 1843 zum Domcapitular ernannte. Mitten in der kräftigsten Entfaltung wurde sein Wirken plötzlich (1852) durch ein Kopfleiden gestört, das er sich durch zu große geistige Anstrengung zugezogen hatte. Da die Hoffnung auf Wiederherstellung immer mehr schwand, bat er 1855 um Pensionirung. Im folgenden Jahre ereilte ihn am 19. Januar auf einem abendlichen Spaziergange ein starker Schlaganfall, der einen unglücklichen Sturz in den jetzt. Industrie-Canal zur Folge hatte und so seinen Tod herbeiführte. Seine irdischen Ueberreste ruhen neben denen seines berühmten Collegen Hug. Von seinen zahlreichen Schriften seien folgende erwähnt: Johannes Scotus Erigena, I. Theil, Frankfurt 1834 (Scotus Erigena wird hier viel zu günstig beurtheilt; der [nicht erschienene] II. Theil sollte das System des Erigena enthalten, das jedoch vom Verfasser anderwärts [z. B. in „Philosophie d. Christenthums“, Gießen 1840, 535 ff.] dargestellt wurde); Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Mainz 1834, 2. Aufl. 1840; Der Pragmatismus der Geistesgaben, Tüb. 1835; Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst, Mainz 1835. 2 Theile (7. Aufl. 1866); Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems, Mainz 1844; Die christliche Dogmatik, Freiburg 1844—1852, 3 Bände und I. Abtheilung des 4. Bandes (unvollendet); Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Principien in intellectueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab, Freiburg 1851. (Vgl. Werner, Geschichte der katholischen Theologie. München 1866, 487 ff.; Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland II, Mainz 1889, 425. 458 f.; Kist, Studium und Studentenleben vor vierzig bis fünfzig Jahren, Innsbruck 1891, 379 ff.; Hurter, Nomenclat. lit. III, 2. ed., 927 sqq.) [König.]

Staupitz, Johann von, O. S. Aug., bekannt durch seine Beziehungen zu Luther, war zu Motterwitz geboren und entstammte einem altadeligen Geschlechte, welches im Meißnischen ansässig war. Im J. 1485 kam er als Baccalaureus auf die Universität Leipzig (Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig I, Leipzig 1895, 347). Einige Jahre später wurde er, wahrscheinlich in München, Augustinermönch. Als solcher ließ er sich 1497 zu Tübingen in die Universitätsmatrikel eintragen; er war damals Magister der freien Künste und Lector der Theologie. Nachdem er 1498 dem Tübinger Augustinerkloster als Prior vorgesetzt worden war, promovirte er 1500 zum Doctor der Theologie. Aus der ersten Zeit seines Tübinger Aufenthalts stammen 34 lateinische Vorträge über das Buch Job, die auf der Münchener Staatsbibliothek (Cod. lat. 18760) handschriftlich aufbewahrt werden (vgl. Manlius, Locorum communium collectanea III, Basileae 1563, 14). Im J. 1500 veröffentlichte Staupitz ein lateinisches Schriftchen, worin er nachzuweisen suchte, daß die Gläubigen verpflichtet seien, an Sonn- und Feiertagen in ihren eigenen Pfarrkirchen die heilige Messe zu hören. Bald nachher wurde er zum Prior des Münchener Convents ernannt; er versah diese Stelle bis 1503 und wurde dann auf dem Kapitel zu Eschwege zum Generalvicar der deutschen Augustinercongregation, d. h. des Verbandes der reformirten Klöster, gewählt. Inzwischen war er im Auftrage des Landesfürsten seiner Heimat, des Kurfürsten Friedrich des Weisen, bei der Gründung der Universität Wittenberg thätig gewesen; er übernahm an derselben eine Professur und wurde erster Decan der theologischen Facultät. Als Generalvicar der Augustinercongregation ließ er sich vor Allem angelegen sein, die Ordensconstitutionen neu herauszugeben. Daß er bei dieser Gelegenheit eine wichtige Neuerung eingeführt habe, indem er das Studium der heiligen Schrift anordnete, ist oft behauptet worden; allein die Mahnung an die Novizen, „die heilige Schrift begierig zu lesen, andächtig anzuhören und eifrig zu lernen“, ist nichts Anderes als eine einfache Erneuerung der alten Ordensconstitutionen. Auf einer seiner Visitationsreisen lernte Staupitz im Erfurter Kloster Luther (s. d. Art.) kennen und nahm sich des schwermüthigen jungen Mönches väterlich an, indem er ihn durch freundlichen Zuspruch aufzurichten suchte. Im J. 1508 veranlaßte er auch, daß Luther zur Fortsetzung seiner theologischen Studien nach Wittenberg gesandt wurde. Um dieselbe Zeit brach in der Augustinercongregation ein Zwist aus. Ende 1507 nämlich hatte Staupitz eine päpstliche Bulle erlangt, kraft welcher die sächsisch-thüringische Ordensprovinz mit der deutschen Congregation vereinigt werden sollte. Mehrere reformirte Klöster,

zu denen Erfurt gehörte, wollten jedoch von einer solchen Vereinigung nichts wissen. Infolge dieser Uneinigkeit wurde Luther von seinem Convent aus Wittenberg zurückberufen und 1511 von den Klöstern, welche sich Staupitz' Anordnungen nicht fügen wollten, nach Rom gesandt, um dort deren Sache bei der Curie zu betreiben. Aus dem weitern Verlaufe der Dinge ergibt sich, daß die vom Generalvicar beabsichtigte Neuerung vom päpstlichen Stuhle nicht gebilligt wurde. Im Herbste 1512 legte Staupitz seine Wittenberger Professur nieder, um sich ungehinderter den Ordensangelegenheiten und dem Predigtamte widmen zu können. Von jetzt an hielt er sich mit Vorliebe in Süddeutschland auf, namentlich in München, Nürnberg und Salzburg. Die Predigten, welche er in diesen Städten hielt, gaben ihm Gelegenheit, in den Jahren 1515—1518 einige ascetische Schriften zu veröffentlichen. Alle diese Schriften sind in vollem Einklang mit der katholischen Lehre; insbesondere steht Staupitz ganz auf katholischem Boden bezüglich der Lehre von der Rechtfertigung und der Verdienstlichkeit der guten Werke. Luthers Auftreten wurde anfänglich von Staupitz mit Freuden begrüßt. Wie so manche andere gut katholisch gesinnten Männer glaubte auch er, daß es sich bloß um einen Kampf gegen kirchliche Mißbräuche handle. Das scharfe Auftreten des Wittenberger Neuerers machte ihn allerdings im Laufe des Jahres 1519 nach und nach etwas bedenklich. Er fing an, sich von ihm zurückzuziehen, um allen Schein zu vermeiden, als billige er dessen Vorgehen; andererseits wollte er doch auch nicht gegen Luther einschreiten, wie er es als Vorstand der deutschen Augustinercongregation hätte thun müssen. In der Hoffnung, allen Schwierigkeiten zu entgehen, legte er 1520 seine Stelle als Generalvicar nieder und begab sich nach Salzburg zum damaligen Erzbischof Cardinal Matthäus Lang (s. d. Art.). Hier trat er mit päpstlicher Dispens am 1. August 1522 aus dem Augustinerorden aus und legte an demselben Tage Profeß ab als Benedictinermönch; schon am folgenden Tage wurde er zum Abt von St. Peter erwählt. Als solcher starb er am 28. December 1524. Obschon er noch einige Monate vor seinem Tode einen sehr freundlichen Brief an Luther geschrieben hat, so steht doch fest, daß er den neuen Lehren seines ehemaligen Schülers nicht beistimmte. Dieß ergibt sich sowohl aus den Predigten, die er 1523 Salzburger Klosterfrauen gehalten (zum Theil abgedruckt im Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich II [1881], 49 ff.; XI [1890], 113 ff.), als aus seinem Gutachten vom Jahre 1523 über die Lehrmeinungen des abgefallenen Augustiners Johann Agricola (s. d. Art. und Histor. Jahrbuch XII [1891], 773 ff.) und aus seiner Schrift „Von dem heiligen rechten christlichen Glauben", die er während des letzten Salzburger Aufenthaltes verfaßt hat. Wohl hat er in seinem Benehmen gegen Luther große Schwachheit, ja klägliche Halbheit an den Tag gelegt; in Glaubenssachen aber blieb er stets katholisch gesinnt und ist auch gut katholisch gestorben. Daß alle seine Schriften auf den Index kamen, ist wohl nur einem Irrthum zuzuschreiben (Reusch, Index I, 279). (Vgl. Th. Kolde, Die deutsche Augustinercongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879; P. Zeller, Staupitz. Seine religiös-dogmatischen Anschauungen und dogmengeschichtliche Stellung, in den Theologischen Studien und Kritiken LII [1879], 1 ff.; L. Keller, Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1888; N. Paulus, Johann von Staupitz. Seine vorgeblich protestantischen Gesinnungen, im Histor. Jahrbuch XII [1891], 309 ff.; die von Knaake begonnene Ausgabe sämmtlicher Werke des Staupitz, I. Bd., Potsdam 1867, konnte wegen mangelnder Theilnahme nicht fortgesetzt werden.) [N. Paulus.]

Stedinger, ein Bauernstamm, an der untern Weser ansässig, ist in der Geschichte bekannt geworden durch seine Kämpfe mit dem Erzbischof Gerhard II. von Bremen. Den Anlaß zu dem Streite gab die Weigerung, den herkömmlichen Zehnten zu entrichten, und der erste Zusammenstoß fand, da der Erzbischof seine Ansprüche mit Gewalt geltend machte, am Weihnachtsabend 1229 statt. Gerhard erlitt eine Niederlage und verlor im Kampfe seinen Bruder Hermann von der Lippe. Dieß bestimmte ihn, andere Kampfmittel zu gebrauchen. Die Stedinger wurden im Frühjahr 1230 auf einer Synode in Bremen als solche, welche die Schlüssel der Kirche und die Sacramente verachteten, Geistliche anfielen und tödteten, Klöster und Kirchen verwüsteten, den Leib des Herrn verunehrten und Aberglauben trieben, für Ketzer erklärt und mit dem Bann belegt. Papst Gregor IX., der um seinen Beistand angegangen wurde, forderte zunächst den Propst Rembold von Münster und einige andere Prälaten auf, dafür zu sorgen, daß der Bann in Kraft bleibe. Am 26. Juli 1231 ertheilte er sodann dem Bischof von Lübeck und zwei Dominicanern den Auftrag, für die Ausrottung des Unglaubens, allenfalls unter Anwendung von Gewalt, Sorge zu tragen. Am 29. October 1232 wurde, nachdem Friedrich II. inzwischen die Reichsacht über die Unbotmäßigen ausgesprochen hatte, an die Bischöfe von Lübeck, Ratzeburg und Minden die Aufforderung gerichtet, das Kreuz gegen die Hartnäckigen predigen zu lassen. Da das erste Kreuzheer nichts ausrichtete, erging am 19. Januar 1233 der gleiche Auftrag an die Bischöfe von Paderborn, Hildesheim, Münster, Osnabrück und Verden, und das Heer, welches am 26. Juni in Ostfriesland einbrach, warf diese Landschaft nieder. Die Westfriesen aber ließen die Waffen noch nicht fallen, und da Gregor IX. bereits am 17. Juni 1233 einen weitern Aufruf zum Kampfe erlassen und den Streitern denselben Ablaß wie den Kreuzfahrern angeboten hatte, dauerte die Bewegung

ket. Die Stedinger errangen noch einmal einen Sieg, das dritte Kreuzheer wurde geschlagen, sein Führer, der Graf Burkhard von Oldenburg, fiel selbst im Kampfe. Gregor IX. wurde infolge dessen bedenklich. Am 18. März 1234 wies er seinen Legaten in Deutschland an, einen Vergleich zwischen den Streitenden herzustellen. Der Auftrag kam indessen zu spät. Jene Niederlage hatte den Eifer der Gegner der Stedinger gesteigert. Im April 1234 sammelten sich bereits größere Kreuzschaaren, und am 27. Mai erfolgte bei Altmesch, einige Stunden unterhalb Bremens, der entscheidende Schlag. Der Rest des Volkes fügte sich in sein Schicksal, und auf seine Bitte wies Gregor IX. am 21. August 1235 den Erzbischof an, den Bann zu lösen, wenn die überlebenden Stedinger entsprechende Genugthuung leisteten. Der Hauptgrund der Wirren bestand offenbar in der hartnäckigen Verweigerung des Zehnten. Die weiteren Anklagen der Bremer Synode 1230 ergaben sich erst aus dem Kampfe und betrafen zum Theil nur einzelne Personen, wenn sie auch als Kampfmittel gegen die Gesammtheit vorgebracht wurden. Von eigentlicher Ketzerei kann daher nicht die Rede sein, sonst wäre auch die erwähnte Anweisung Gregors IX. zu einem Vergleich unbegreiflich. Die in der ältern Literatur übliche Anklage auf Manichäismus oder Häresie der Albigenser hat darin ihren Grund, daß die päpstlichen Bullen O altitudo divitiarum vom 10. Juni, Totus in amaritudine vom 13. Juni und Vox in Rama vom 14. Juni 1233 (Raynald. ad a. 1233, n. 41—45; Potthast, Regesta I, 789 sq.) auf die Stedinger bezogen wurden, während sie in Wahrheit nichts mit ihnen zu thun haben. (Vgl. H. A. Schumacher, Die Stedinger, Bremen 1865; J. Felten, Papst Gregor IX., Freiburg 1886, 220 f.) [v. Funk.]

Steganographie, s. Johannes Trithemius VI, 1776.

Steiermark, s. Graz.

Steinamanger, Bisthum, s. Gran V, 1008 f.

Steinfeld, ehemalige Prämonstratenserabtei, jetzt staatliche Corrigendenanstalt zur Erziehung verwahrloster katholischer Kinder, liegt, wie sein Name andeutet, auf einer kahlen Anhöhe an der Urft im heutigen Kreise Schleiden in der preußischen Rheinprovinz. Das Kloster verdankt seinen Ursprung (um 920) dem Ritter Sibodo von Hochstaden, Stammvater des mächtigen Geschlechts der Grafen von Aare und Hochstaden (Schannat, Eifl. illustr., übersetzt von Bärsch I, Köln 1824, 121), der in seinen weiten Jagdgebieten in der wilden Eifel als zeitweiligen Aufenthaltspunkt ein Schloß und eine Kapelle errichtete und letztere mit reichlichen Mitteln ausstattete. Aus kleinen Anfängen wuchs diese Niederlassung, welcher auch anderweitige Zuwendungen und Geschenke zuflossen, bald zu ansehnlicher Größe heran. Die Kapelle wurde durch den Kölner Erzbischof Wichfried (925—953) ihrer Bestimmung gemäß für Nonnen des Benedictinerordens (sacrae vestales) geweiht und den Heiligen Potentinus, Felicius und Simplicius, deren Gebeine Sibodo sich von dem Stift Carden a. d. Mosel erbeten hatte, gewidmet. Der edle Gründer wendete dem Kloster dauernd seine Gunst zu. Er starb daselbst hochbetagt, und sein Andenken wurde durch mehrmals jährlich stattfindende Gedächtnißfeier geehrt. Das Nonnenkloster zeichnete sich während der beiden ersten Jahrhunderte durch Zucht und Frömmigkeit aus und erhielt den besondern Namen eines „Gotteshauses". Dann aber verfielen die guten Sitten daselbst, so daß eine Umwandlung durch eine sogen. mutatio sexus nothwendig erschien. Mit Einwilligung des Kölner Erzbischofs Friedrich ließ Graf Dietrich I. von Aare 1094 die Nonnen nach dem Kloster Dünwald übersiedeln und besetzte 1126 das Kloster Steinfeld mit Mönchen; zugleich übertrug er dem genannten Erzbischof die Oberhoheit über das Kloster. Letzteres ward aber schon einige Jahrzehnte später mit Aufgabe der bisherigen Ordensregel in ein Stift regulirter Chorherren nach den Vorschriften des hl. Augustinus umgewandelt, und die damit verbundene Loslösung von den Banden eines engern und strengern Zusammenlebens gab bald zu Ausschreitungen und Wirren Anlaß. Die Zügel der Klosterzucht wieder schärfer anzuziehen, schien vor Allem der wenige Jahre vorher (1120) von dem hl. Norbert (s. d. Art.) gegründete und durch die Wanderpredigten des Stifters schnell zu großem Ruf und weiter Verbreitung gelangte Prämonstratenserorden (s. d. Art.) besonders geeignet. Denn der hl. Norbert hatte ebenfalls die Regeln der regulirten Chorherren des hl. Augustinus angenommen, jedoch mit dem Zusatze der Verpflichtung zur Seelsorge und zum Predigtamt und mit strengerer Durchführung der Ordensregeln. So wurde die bisherige „Propstei" zu Steinfeld bereits zwei Jahre nach ihrem Entstehen dem Prämonstratenserorden überwiesen, und diese Ueberweisung nebst Güterbesitz durch Bulle des Papstes Innocenz II. vom Jahre 1136 genehmigt und bestätigt. Unter den Händen der Prämonstratenser gelangte Steinfeld bald zu solchem Rufe, daß es bereits im J. 1142 zur Absendung von Mönchen nach dem fernen Kloster Strahow bei Prag aufgefordert wurde und im Stande war, dieser Aufforderung zu entsprechen. Mit dem wachsenden Ansehen wuchsen auch die Zuwendungen und die Reichthümer. So wurde ihm im J. 1166 vom Papste das Kloster Meer incorporirt und zur selben Zeit von dem Grafen von Aare die Kirche zu Zülpich geschenkt. Bei dem stets sich mehrenden territorialen Umfang und kirchlichen Rang des Klosters konnte es nicht ausbleiben, daß die bisherige Propstei bald (1184) zur Würde einer Abtei erhoben wurde. Unter ihren durch den Kölner Erzbischof Philipp feierlich bestätigten Besitzthümern figuriren Zehnten und Weingüter an

der Mosel, Ahr und am Rhein. Im J. 1197 gründete die junge Abtei bereits das Kloster Niederehe als Filiale. Als weitere Filialen folgten bald die Klöster Reichenstein, Gartzen, Sayn, St. Vincenz bei Breslau, das oben genannte Strahow bei Prag, Dünwald, Mariastern, Hamborn, Poll und Dorweiler, ferner Mariengarden bei Leeuwarden in Holland, St. Bonifaz in Dokkum. Ueberdieß erwarb die Abtei zahlreiche Patronats- und Jurisdictionsrechte im Kölner und Trierer Gebiet. Sie erfreute sich der besondern Protection der Kölner Erzbischöfe, wie auch der Huld mehrerer Päpste (vor allen Honorius' III.) und der hohen Achtung aller benachbarten geistlichen Stiftungen und Fürsten. Leider trat aber im Laufe des 14. Jahrhunderts infolge schlechter Verwaltung ein Rückschlag ein, obgleich der Markgraf Wilhelm von Jülich der Abtei (1340) durch Gewährung von Zollfreiheit für alle durch sein Gebiet passirenden Waaren eine bedeutende Begünstigung gewährt und auch eine Verbrüderung mit dem mächtigen Benedictinerkloster Brauweiler stattgefunden hatte. Vieles litt die Abtei durch das zu Ende des 14. Jahrhunderts ausgebrochene Schisma zwischen den Päpsten Urban VI. und Clemens VII. Walram von Luxemburg, Anhänger des Papstes Clemens, überfiel Steinfeld, ließ den Abt Gottfried als Anhänger Urbans gefangen nehmen und ermorden. Gottfrieds Nachfolger Gerhard gelang es zwar, durch Sparsamkeit und Strenge das Kloster wieder zu heben, allein gegen seine edeln Bestrebungen empörten sich die Mönche, und er starb an Gift. Zu Anfang des 15. Jahrhunderts erwarb der Abt Christian in Köln ein Haus an Gereon, welches als Zufluchtsort dienen sollte, allein statt des gehofften Schutzes fand Steinfeld an dem damaligen Erzbischof Friedrich von Mörs einen Feind, der die Privilegien der Abtei einzuschränken suchte und erst nach langem, heftigem Streit durch eine Entscheidung Roms zurückgewiesen werden konnte. Die zu Ende des 15. Jahrhunderts in Köln herrschenden Bürgerkriege zwischen Adel und Bürgerthum zogen neben dem Domcapitel auch die Abtei in Mitleidenschaft, und erst unter dem Abte Wilhelm von Düren begannen ihre Verhältnisse sich wieder zu bessern, wie die damalige Anlage einer Umfassungsmauer sowie die Erneuerung der fehlenden Glocken beweisen. Wilhelms kunstsinniger Nachfolger Johannes ließ sogar mehrere Theile des Kreuzganges mit Glasgemälden von Künstlerhand ausschmücken und erwarb seinem Kloster eine so hohe Achtung, daß Kaiser Karl V. (im J. 1532) die Aebte zu Visitatoren mehrerer entfernten Frauenklöster ernannte und die Belehnung derselben mit Mitra und Stab veranlaßte. Mit diesen Insignien erschien der Abt Johannes 1536 auf dem Provinzialconcil zu Köln, und von diesem Zeitpunkte an erscheinen die sämmtlichen Aebte infulirt und als Visitatoren und Generalvicare sämmtlicher Klöster in der Provinz Westfalen, häufig auch anderer europäischen Circarien. Der Abt Hubert ward sogar beauftragt, sich mit seinem Freunde, dem Cardinal Chigi, nachherigen Papst Alexander VII., in Münster zur Mitwirkung bei Abschluß des westfälischen Friedens einzufinden. Während des Truchsessischen (s. d. Art. Truchseß, Gebhard von Waldburg) wie auch während des spätern dreißigjährigen Krieges erlebte die Abtei viele Drangsale, Plünderungen und Mordscenen, erholte sich aber wieder unter dem thatkräftigen, als Klosterreformator, Kunstfreund und Gelehrter ausgezeichneten Abte Michael Kuell. Diesem gelang es, den zum Theil verloren gegangenen Territorialbesitz wieder an das Kloster zu bringen. Sein Zeitgenosse und Freund war der Abt Ludwig Karl Hugo (s. d. Art.), welcher in seinen Annalen des Prämonstratenserordens dem Abte Kuell von Steinfeld einen glänzenden Nachruf widmete. — Ueber die Besitzungen der Abtei an Villen, Gütern, Höfen, Weinbergen, Pachten, Zehnten und Renten in der Eifel, an der Mosel, Ahr und am Rhein u. s. w. gibt unter Anderem ein in den Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein XVIII (1867), 90 ff. besprochenes Zinsregister von 1503, sowie ein im Kölner Stadtarchiv vorhandenes Urbar aus dem 16. Jahrhundert Auskunft. Hier mag es genügen, anzuführen, daß die Zahl der Höfe in den näheren und ferneren Umgebungen des Klosters mehr als 50 betrug, und daß wegen der zahlreichen Weinberge an der Ahr in Ahrweiler ein eigenes Hofhaus bestand, wo Hofgeding mit Schultheiß und Geschworenen abgehalten wurde. Im J. 1791 umfaßten allein die Weinberge an der Ahr über 20 Morgen und brachten circa 680 Ohm Ahrbleichert und 5 Ohm weißen Wein ein. Am Rhein waren Weinberge und Hofgüter bei Andernach und Remagen; in Köln ein Haus „zur Buytzen" genannt. Dazu besaß Steinfeld Zehnt- und Zinsberechtigungen aus 34 einzelnen Höfen, Orten und Kreisen der Eifel, endlich besaß es auch Hütten- und Bergwerke sowie werthvolle Marmorbrüche. Zum besondern Lobe gereicht es den Mönchen von Steinfeld, daß in ihren Wäldern die sonst in der Eifel wie am Rhein nirgendwo heimische Weiß- oder Edeltanne eine Pflanzstätte gefunden hat. — Unter den gewesenen Aebten muß noch der Abt Macharius erwähnt werden, welcher in einer Urkunde des Erzbischofs Engelbert von Köln als Zeuge figurirt, und unter welchem der im Rufe der Heiligkeit gestorbene Hermann Joseph als Conventuale lebte; ferner ist aus der letzten Periode der Abt Christian Steinhewer (1732—1744), Doctor der Theologie, zu nennen, ein hervorragender Gelehrter, welcher vorher 16 Jahre lang Präses und Professor am Seminar zu Köln und fünfmal Rector an der dortigen Universität war. Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurden die theilweise verfallenen Abteigebäude nebst Sacristei und Kreuzgang in würdiger Weise erneuert und wiederhergestellt, so daß am Ende des Jahrhunderts, als Steinfeld

wie alle anderen Klöster eine Beute der Revolution wurde (1790), noch 95 Conventualen darin Raum gefunden hatten. Glücklicherweise hat die Revolution vor der Großartigkeit der Kloster- und Kirchengebäude Halt gemacht, so daß es der heutigen Zeit noch vergönnt ist, den altehrwürdigen Abteibau und namentlich die architektonisch merkwürdige Kirche zu bewundern. Die letztere gehört zu den bedeutenderen uns erhaltenen eingewölbten Kirchenbaudenkmälern der spätromanischen Periode des 12. Jahrhunderts. Sie ist trotz ihrer späteren Zerstörungs- und Brandschicksale noch größtentheils in ihrer frühern romanischen Construction vorhanden, und zwar als Pfeilerbasilika in dem von den Prämonstratensern übernommenen sogen. Cistercienserstil mit dem charakteristischen Kapellenkranz um die Chorapsis herum. Als Unicum der Anlage verdient der Centralthurm erwähnt zu werden, weil derselbe mit seinen Hauptstützen nicht auf den Pfeilern der Vierung, sondern auf den Scheiteln der großen Gurtbogen ruht und sich von dort in das Achteck überträgt. Die Kirche hat noch acht Altäre und eine interessante gotische Orgelbühne mit einem der ältesten Orgelwerke, sowie eine am Eingange des Chores (Evangelienseite) eingehauene Inschrift: Anno Dom. incarnationis 1142 fundata est ecclesia ista. Die Gebeine des seligen Hermann Joseph (s. d. Art.) ruhen in einer mit seinem lebensgroßen Bildniß versehenen, von Abt Kuell errichteten Marmortumba. Das ursprüngliche Wappen der Abtei zeigte die Mutter Gottes mit dem Jesukinde; später bestand es in einem von zwei Pfeilen durchbohrten Herzen, dem bekannten Abzeichen des hl. Augustinus.

Beim Eintritt durch die noch erhaltenen Umfassungsmauern und von Vorhof zu Vorhof schreitend, staunt man über die Ausdehnung der in Westdeutschland fast einzig noch intact erhaltenen Abteigebäude und empfängt ein annäherndes Bild von früherer Klosterherrlichkeit. Wie bereits Eingangs erwähnt, dient das Abteigebäude jetzt als Kindercorrigendenanstalt. Dieselbe beherbergt zur Zeit ungefähr 200 Knaben und 50 Mädchen, welche früher unter der sorgsamen Pflege von Klosterschwestern, jetzt unter weltlichen Erziehern und Erzieherinnen stehen. (Vgl. Bärsch, Das Prämonstratenserkloster Steinfeld, Schleiden 1857; Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein XL (1888), 616 f.; Schorn, Eifl. sacra II, Bonn 1889, 565 ff.) [Schorn.]

Steinigung, eine Form der Todesstrafe (s. d. Art.) bei den Hebräern, war im mosaischen Gesetze für mehrere ausdrücklich genannte Verbrechen, großentheils theokratischer Art, festgesetzt. Wer Götzendienst trieb (Lev. 20, 2) oder zum Götzendienst verführte (Deut. 13, 6 ff.), wer eine Gotteslästerung aussprach (Lev. 24, 10 ff.; vgl. 3 Kön. 21, 10 ff. Apg. 7, 56 f.) oder den Sabbat entweihte (Num. 15, 32 ff.), oder mit Wahrsagerei sich abgab (Lev. 20, 27), oder sich fälschlich das Prophetenthum anmaßte (Deut. 13, 6, wo nach dem Zusammenhang unter יוּמָת wohl der Steinigungstod gemeint ist), oder von dem Gebannten etwas entwendete (Jos. 7, 25), sollte mit dem Steinigungstode bestraft werden. Dieselbe Strafe sollte den Sohn treffen, welcher seinen Eltern ungehorsam war und durch Mahnungen und Warnungen sich nicht bessern ließ (Deut. 21, 18 ff.), ebenso die Braut, bei welcher das Zeichen der Jungfrauschaft nicht gefunden wurde (Deut. 22, 20), und die Verlobte, die mit einem andern Manne sündigte, sowie auch dieser selbst (Deut. 22, 23 f.). Nach talmudischen Satzungen wurde außerdem noch mit dem Steinigungstode bestraft, wer seinen Eltern fluchte, wer mit seiner Mutter oder mit seiner Schwiegertochter Unzucht trieb, wer Knabenschande oder Bestialität übte. Das mosaische Gesetz nennt alle diese Fälle und dazu noch den Ehebruch ebenfalls speciell (Lev. 20, 9—15), bestimmt aber für dieselben nur überhaupt die Todesstrafe (מוֹת יוּמָת), jedoch mit dem Beisatze דָּמָיו בּוֹ oder דָּמָיו בָּם, welcher Lev. 20, 27 mit der Steinigungsstrafe verbunden wird. Letzteres hat ohne Zweifel zu der Folgerung Anlaß gegeben, daß Lev. 20, 9—15 eben die Steinigungsstrafe angeordnet sei. Da aber der zehnte Vers, der sich auf den Ehebruch bezieht, jenen Beisatz nicht hat, so ist im Talmud auf den Ehebruch die Strafe der Erdrosselung gesetzt. Allein schon der Zusammenhang läßt keinen Zweifel, daß im zehnten Vers für den Ehebruch dieselbe Strafe gemeint sein müsse, wie für die übrigen dort genannten Fälle, während, wenn eine andere Strafe gemeint wäre, sie ausdrücklich genannt sein müßte. Ueberdieß erhellt aus Ez. 16, 40; 23, 47, daß zur Zeit dieses Propheten der Steinigungstod als die gesetzliche Strafe für den Ehebruch galt. Die berührte talmudische Satzung muß also aus einer spätern rabbinischen Deutelei hervorgegangen sein und ist keineswegs geeignet, gegen die Richtigkeit des Berichtes über die Ehebrecherin bei Joh. 8, 5 irgend einen Zweifel zu begründen. Uebrigens wurde die Steinigung nicht nur an Menschen, sondern in gewissen Fällen auch an Thieren vollzogen; ein Stier nämlich, der einen Menschen todt stieß, mußte gesteinigt werden (Ex. 21, 28), ebenso ein Thier, mit dem ein Mensch Bestialität getrieben (Lev. 20, 15 f.). — Ueber das Verfahren bei der Steinigung enthält das Gesetz keine weitere Bestimmung, als nur die Vorschrift, daß die Zeugen die ersten Steine auf die Verurtheilten werfen müssen (Deut. 17, 5—7), und aus den einschlägigen Stellen erhellt noch, daß der Vollzug der Steinigung zur Zeit Moses' außerhalb des Lagers (Lev. 24, 14. Num. 15, 36), später außerhalb der Städte (3 Kön. 21, 10. 13. Apg. 7, 57) stattfand. Ziemlich ausführlich verbreiten sich die Rabbinen im Talmud über die Vollziehung der Steinigungsstrafe. Ihnen zufolge wurde der Verurtheilte, nachdem das Urtheil über ihn ausgesprochen war, hinausgeführt zum Steinigungs-

platze. Kam noch jemand, der etwas zu seinem Vortheile vorbringen wollte, oder behauptete er selbst, noch etwas für sich anführen zu können, so führte man ihn wieder zurück und untersuchte die Vertheidigungsgründe; dieß konnte vier- bis fünfmal geschehen, wenn an denselben etwas Haltbares sich zeigte, außerdem aber nur zweimal. Wenn dann der Verurtheilte vom Steinigungsplatze nur noch 10 Ellen weit entfernt war, wurde er zum Bekenntniß seiner Sünden aufgefordert, damit dieß ihm zur Versöhnung gereiche, und wenn er nur noch 4 Ellen davon entfernt war, wurden ihm die Kleider ausgezogen. Darauf wurde er auf den Steinigungsplatz gestellt, welcher zwei Mann hoch war, und von einem der Zeugen rücklings hinuntergestoßen. Starb er durch diesen Fall, so war die Strafe vollzogen; wenn nicht, so nahm der zweite Zeuge einen Stein und warf ihm denselben auf das Herz; tödtete ihn auch dieser nicht, so steinigte ihn das ganze Volk. Der so Getödtete mußte dann noch aufgehängt werden, und zwar nach einigen Rabbinen in jedem Falle, nach anderen aber nur dann, wenn er wegen einer Gotteslästerung oder wegen Götzendienstes gesteinigt worden war. Jedenfalls aber durfte er nicht über die Nacht hängen bleiben, sondern mußte am Tage, da er aufgehängt worden, wieder abgenommen werden (Deut. 21, 23). Ob diese Formalitäten alt waren und immer beobachtet worden sind, läßt sich bezweifeln, da in den biblischen Schriften nichts davon erwähnt wird. Nicht ganz selten scheint die Steinigung auch als eine Art Lynchjustiz vom plötzlich aufgebrachten Volk oder Pöbel geübt worden zu sein, um irgend eine mißfällige Rede oder That auf der Stelle zu rächen (vgl. 1 Sam. 30, 6. 2 Chron. 24, 21. 2 Mach. 1, 16. Matth. 21, 35. Luc. 20, 6. Joh. 10, 31 ff. Apg. 5, 26; 14, 5. 18. 2 Cor. 11, 25); in solchem Falle war begreiflicherweise das Verfahren ein tumultuarisches ohne Beobachtung von bestimmten Formalitäten. [Welte.]

Stella, Didacus, O. S. Fr., Exeget und ascetischer Schriftsteller, stammte nach Sbaralea (s. u.) aus Navarra und war in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Prediger und Schriftsteller thätig. Große Verbreitung fand sein Commentar zum Lucasevangelium (zuerst erschienen zu Salamanca 1575 in 2 Bdn.); wegen einiger Uebertreibungen, die in dem Index librorum expurgatorum Illust. Dom. Gasp. Quiroga jussu editus, Salmuri 1601, 63—66 verzeichnet sind, kamen jedoch die vor 1581 erschienenen Ausgaben des Werkes auf den Index der spanischen Inquisition (1583) und von dort auch auf den römischen Index, wo sie noch in der Editio novissima, Romae 1881, 320 stehen. Freigegeben wurden die nach 1581 erschienenen expurgirten Ausgaben des Commentars (z. B. die von Antwerpen 1584). Außerdem verfaßte Stella mehrere treffliche Erbauungsschriften, die zum Theil vom hl. Franz von Sales sehr gelobt wurden, z. B. Ueber die Verachtung der Welt (in spanischer Sprache Saragossa 1572; lateinisch Köln 1585) und Ueber die Liebe Gottes (Salamanca 1582; lateinisch Köln 1603). Sbaralea erwähnt die Nachricht, daß Stella zum Bischof ernannt worden, aber vor Antritt seines Amtes gestorben sei. (Vgl. Wadding, Scriptt. ord. Min., Romae 1806, 69; Sbaralea, Suppl., ib. 1806, 215 sq.; Reusch, Index I, 571.) [Zed.]

Stellvertreter, s. Procurator.

Stengel, Georg, S. J., Theolog und fruchtbarer Schriftsteller, wurde zu Augsburg am 23. April 1585 geboren und trat am 5. Juli 1601 in die Gesellschaft Jesu ein. Er studirte nach dem zweijährigen Noviciat ein Jahr Rhetorik in Augsburg und drei Jahre Philosophie zu Ingolstadt, lehrte von 1607—1610 Humaniora in Pruntrut und München und vollendete die vierjährigen theologischen Studien im J. 1614. Darauf lehrte er drei Jahre Philosophie zu Dilingen, dann von 1618 an vier Jahre Casuistik und sieben Jahre scholastische Theologie an der Universität zu Ingolstadt. Später wurde er mit der Oberaufsicht über die Studien in den Collegien zu Ingolstadt (1629—1631), München (1631 bis 1640) und wieder zu Ingolstadt (1643 bis 1647) betraut; von 1640—1643 war er Rector zu Dilingen. Auch wirkte er von etwa 1634 an bis zu seinem Tod in der Seelsorge, besonders als Leiter einer marianischen Congregation und als Prediger und hatte zeitweilig den Herzog Karl Franz, einen Sohn Wilhelms V., zu unterrichten. Stengel starb zu Ingolstadt am 10. April 1651. Seine mehr als 80 Schriften sind theils philosophische und theologische Dissertationen, theils Polemiken, namentlich gegen den Apostaten Reihing (s. d. Art.), theils Predigtbücher. Sein umfangreichstes Werk ist eine populäre Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung gegen die gewöhnlichen Einwürfe aus der ungleichen Vertheilung der Glücksgüter, der Zulassung der Uebel u. s. w. unter dem Titel Mundus theoreticus divinorum judiciorum, Coloniae 1686. (Vgl. Brischar, Die kath. Kanzelredner II, Schaffhausen 1867, 774 ff.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1546 ss. Die obigen Lebensdaten wurden aus den Ordenskatalogen zusammengestellt; die Angaben bei Kobolt, Bayrisches Gelehrten-Lexikon, Landshut 1795, 659, in der Allg. deutschen Biographie XXXVI, 49 ꝛc. sind mehrfach unrichtig.) [Kneller S. J.]

Stengel, Karl, O. S. B., fleißiger und tüchtiger theologischer Schriftsteller, war am 29. Januar 1581 zu Augsburg geboren und trat 1593 in St. Ulrich daselbst als Benedictiner ein. Er zeichnete sich sowohl durch Begabung und großen Fleiß im Studium als durch Frömmigkeit und Eifer im klösterlichen Leben aus, wurde 1605 zum Priester geweiht und ward in der Folge zu verschiedenen klösterlichen Aemtern verwendet. Im J. 1630 wurde er zum Abte des Klosters

Lahausen a. d. Brenz, im heutigen württembergischen Oberamt Heidenheim gelegen, ernannt, und damit begann für den bisher an stille Einsamkeit gewöhnten Ordensmann eine harte Lebenszeit. Durch die Wirren des dreißigjährigen Krieges wurde er 1632 vertrieben, irrte durch Tirol, Salzburg und Oesterreich und fand heimgekehrt sein Kloster verwüstet, theilweise zerstört. Kaum hatte er es in dreijähriger Arbeit wieder hergestellt, so mußte er 1638 wieder fliehen, konnte zwar 1640 noch einmal zurückkehren, aber nur, um nach sechs Monaten vergeblicher Mühe von Neuem zu flüchten. Von 1647 an lebte er bis zu seinem Tode (27. Jan. 1663) in seinem Profeßhofe, den Uebungen der Frömmigkeit und den Studien hingegeben. Seine Arbeitsamkeit ist durch die große Menge seiner literarischen Arbeiten bezeugt. Die Zahl derselben füllt in dem vom Auctor selbst angelegten Verzeichniß 2½ Folioseiten und zeigt bis auf 99 Nummern ohne die vom eigenen Verfasser vergessene Schrift über das Kloster Seeon und die nachträglich noch verfaßten Werke. Sie behandeln Kirchengeschichte, Ordensgeschichte, Hagiologie und Ascese. Zu den bedeutenderen Arbeiten, die noch heute zu Rathe gezogen werden, gehören der Rerum Augustanarum commentarius, Ingolstad. 1647, das Caeremoniale Benedictinum, Diling. 1641, und die Monasteriologia, August. 1620 et 1638, 2 part.; der zweite Theil der letzteren war schon 1755 so selten, daß kein Buchhändler ihn aufzutreiben vermochte und Kuen (s. u.), der beide Theile abdruckte, ihn ipsa raritate rarius nennt. Merkwürdig ist, daß Stengel fast alle seine Veröffentlichungen mit Kupfern oder Holzschnitten ausstattete; darum ist besonders die Monasteriologia, weil sie die Klöster in ihrem aus dem Mittelalter überkommenen Zustand, vor den Neubauten der nachfolgenden Zeit, darstellt, von besonderem Interesse. Die fleißige literarische Arbeit brachte Stengel in Verbindung mit hervorragenden Kirchenfürsten und Gelehrten; er empfing ermunternde Briefe von Paul V. und Alexander VII., stand in Briefwechsel mit den Cardinälen Scipio Borghese, Chigi, mit den Jesuiten Gretser, Rader, Tanner, mit dem Abte Constantin Cajetan, dem Dominicaner Bzovius u. A. (Vgl. Khamm, Hierarchia Augustana II, August. 1712, 323; Veith, Biblioth. Aug. III, August. 1787, 133; Ziegelbauer, Historia rei lit. O. S. B. III, Aug. Vindel. 1754, 386; Kuen, Collectio scriptorum I et II, Ulmae 1755 ad 1756; Hurter, Nomenclator I, 2. ed., 476.) [Ambr. Kienle O. S. B.]

Steno, Nicolaus (Niels Stensen), dänischer Convertit, tüchtiger Anatom und Geolog, später apostolischer Vicar in den nordischen Missionen, wurde zu Kopenhagen am 1. (11.) Januar 1638 geboren und studirte 1656—1659 an der dortigen Hochschule Anatomie, Mathematik und Hebräisch. Von 1660—1663 war er zu Amsterdam und Leyden, wo er verschiedene anatomische Entdeckungen, z. B. des Speichelkanals (ductus Stenonianus) und der Thränendrüsen, machte und interessante Abhandlungen darüber veröffentlichte. Dann wurde er 1666 zu Florenz Arzt des Hospitals Sta. Maria nuova und Leibarzt des Großherzogs Ferdinand II. von Toscana und kehrte daselbst nach jahrelanger reiflicher Prüfung am 3. November 1667 vom Protestantismus zur katholischen Kirche zurück. Nachdem er dann wieder einige Zeit in Holland zugebracht und seine bahnbrechenden Ideen über geologische Bildungen veröffentlicht hatte, ward er auf Betreiben des toleranten Ministers Peter Griffenfeld 1672 von König Christian V. zum Professor der Anatomie an der Kopenhagener Universität ernannt. Auch dort gewann er infolge seiner gelehrten Vorlesungen und äußerst lehrreichen Dissectionen bei Vielen große Anerkennung, bat aber gleichwohl schon im Mai 1674 um seine Entlassung und kehrte nach Florenz zurück. Der Großherzog Cosimo III. ernannte ihn nun zum Erzieher des Erbprinzen Ferdinand, ein Amt, das Steno zwei Jahre lang mit größter Gewissenhaftigkeit verwaltete, ohne jedoch den gewünschten Erfolg in der Bildung des jungen Fürsten zu erzielen. Im J. 1675 trat er in den Priesterstand und schloß damit für immer die naturwissenschaftlichen Studien ab. Am 19. September 1677 wurde Steno, welchen der 1651 convertirte Herzog Johann Friedrich von Hannover für seine Staaten begehrt hatte, in Rom zum Bischof von Titiopolis i. p. i. geweiht, erhielt aber außer Hannover auch das sogen. Nordische Vicariat, welches Celle, Bremen, Hamburg, Lübeck, Glückstadt, Schleswig-Holstein, Dänemark, Norwegen und Schweden umfaßte (vgl. d. Art. Norddeutsche Mission). Trotz besten Willens und rastlosen Eifers konnte er jedoch unter den obwaltenden Verhältnissen in Hannover nur wenig ausrichten und mußte nach dem Tode Herzog Johann Friedrichs, der am 18. December 1679 ohne männlichen Thronerben starb, mit den Kapuzinern Hannover verlassen. Inzwischen verfaßte er (1677—1680) mehrere apologetische und irenische Schriften, wie „Prüfung der Reformatoren" (1677 lateinisch in Florenz, 1678 deutsch in Hannover herausgekommen), welche gewaltiges Aufsehen in Dänemark und Deutschland machte; „Vertheidigung und weitere Beleuchtung der Prüfung der Reformatoren" (lat. Hannover 1679), gegen die Angriffe des Kopenhagener Theologieprofessors Christian Nold; „Vertheidigung und weitere Beleuchtung des Briefes über die eigene Conversion" (lat. Hannover 1680) gegen den Jenaer Professor Joh. Wilh. Baier und gegen Joh. Sylvius aus Amsterdam; zwei Schriften über das Fegfeuer (lat. u. deutsch Hannover 1678) und eine ascetische Schrift über die Pflichten der Pfarrer (Parochorum hoc age etc., Florent. 1683). Von 1680—1683 arbeitete Steno mit großem Seeleneifer als Weihbischof unter dem Bischof

Ferdinand II. (1678—1683) von Münster, welchem die Congregation der Propaganda den größten Theil des nordischen Vicariats übertragen hatte, so daß Steno nur Hannover, Celle und die Hansagebiete des Nordens behielt. Nach Bischof Ferdinands II. Tode griff Steno wieder zum Wanderstabe und wurde auf's Neue mit der Verwaltung des ganzen nordischen Vicariats betraut. Da er aber nur wenig in diesem Lande ausrichtete und alle Missionen zur Genüge mit Jesuitenpatres besetzt sah, hatte er sich bereits von der Propaganda Erlaubniß zur Rückkehr nach Toscana erbeten, als der convertirte Herzog Christian Louis I. von Mecklenburg ihm 1685 anbot, zu Schwerin eine Missionsstation zu errichten. Steno siedelte nach Schwerin über und begann daselbst unter neuen Schwierigkeiten am Seelenheile seiner Mitmenschen zu arbeiten, bis ihn am 26. November (a. Stil.) 1686 der Tod dahinraffte. Seine Leiche ließ der Großherzog Cosimo über Hamburg und Livorno nach Florenz bringen und in einem Grabgewölbe der Basilika vom hl. Laurentius beisetzen. — Ueber ihn fällte im 18. Jahrhundert der Protestant Joh. Möller (Cimbria literata II, Havniae 1744, 868) das Urtheil: „Seit der Zeit seiner Conversion führte er bis zu seinem Tode ein gar heiligmäßiges Leben in Fasten und anderen Uebungen der Frömmigkeit, ein Leben strenger Entsagung, großer Wohlthätigkeit gegen die Armen . . ., der größten Unbescholtenheit, was selbst seine Gegner lobend anerkennen." Steno zu Ehren heißt seit etwa 10 Jahren eine Straße in Kopenhagen, in welcher die neue katholische Herz-Jesu-Kirche steht, Stenosgade. (Vgl. Manni, Vita del letteratissimo Mons. Niccolò Stenone . . . Vicario Apostolico, Firenze 1775; Wilh. Plenkers S. J., Der Däne Niels Stensen, Freiburg 1884 [Ergänzungsheft 25 u. 26 zu den Stimmen aus M.-Laach, mit genauem Verzeichniß aller Schriften Steno's]; A. D. Jörgensen, Nils Stensen, Kjöbenhavn 1884; W. Richter, Stud. u. Quellen zur Paderborner Gesch., Paderb. 1893, 106 ff. 125. 133. 134.) [L. Schmitt S. J.]

Steoro von Niederaltach, s. Stero.

Stephan, der hl., Protomartyrer, s. Stephanus.

Stephan I.—IX., Päpste. — Stephan I., der hl. (254—257), lebte zur Zeit des Kaisers Valerian und starb nach dem Liber pontificalis als Martyrer. Der Liberianische Katalog vom Jahre 354 dagegen weist ihm eine Stelle nicht in der Depositio martyrum, sondern in der bis auf das Jahr 336 zurückreichenden Depositio episcoporum an, und dazu stimmt das Schweigen, das über ihn die älteren liturgischen Bücher (das Sacramentarium Leonianum und das Sacramentarium Gelasianum) beobachten. Die Tradition über sein Martyrium reicht überhaupt nicht über das 6. Jahrhundert zurück, und sie ist wahrscheinlich erst spätern Ursprunges; sie konnte aber, da sein Tod in die Anfangszeit einer Verfolgung fällt, leicht sich bilden (vgl. Liber pontif. I, ed. Duchesne, 154). In dem Pontificat Stephans I. brach der Streit über die Ketzertaufe aus. Der Papst trat für die Gültigkeit derselben ein, während die Afrikaner unter Führung Cyprians (s. d. Art.) und die Kleinasiaten unter Führung Firmilians von Cäsarea (s. d. Art.) sie verwarfen. Der Verlauf des Streites ist eingehend im Art. Ketzertaufstreit dargestellt.

Stephan II. (752—757) war der Zeitgenosse König Pipins (des Kleinen) und Nachfolger des Papstes Zacharias (s. d. Art.). Als letzterer starb, wurde zunächst ein Presbyter gewählt, der ebenfalls Stephan hieß; derselbe starb indessen schon am vierten Tage nach der Wahl, und da er die bischöfliche Weihe nicht empfangen konnte, wurde er von den Zeitgenossen nicht als Papst betrachtet. Spätere haben ihn zwar als Stephan II. in die Reihe der Päpste aufgenommen. Allein dieses Verfahren ist nicht begründet; denn, wie im Art. Papstkataloge IX, 1485 f. dargelegt wurde, hat man sich an die Auffassung der Zeit zu halten, und dieser gilt erst der nach dem baldigen Tode des Presbyters erhobene Diacon Stephan als Papst. Das Papstbuch rühmt an demselben seine Liebe zu den Kirchen und den Armen, seinen Eifer für Erhaltung der kirchlichen Ueberlieferung, für die Verkündigung des Wortes Gottes und für Vertheidigung der ihm anvertrauten Heerde. Von größter Bedeutung war sein Auftreten gegen den Langobardenkönig Aistulf. Da dieser dem Reste der byzantinischen Herrschaft in Italien ein Ende zu machen strebte und vom Exarchat seine Waffen gegen Rom kehrte, trat ihm Stephan sofort im dritten Monat seines Pontificates entgegen, und es gelang ihm, einen Vertrag auf 40 Jahre abzuschließen. Als aber Aistulf denselben schon nach vier Monaten wieder brach und die weiteren Bemühungen um den Frieden keinen Erfolg hatten, auch der Kaiser von Constantinopel fruchtlos um Schutz angerufen wurde, beschloß der Papst, sich an die Franken zu wenden, und als Pipin die erbetene Unterstützung zur Reise in sein Reich gewährte, machte Stephan sich am 14. October 753, von fränkischen Gesandten begleitet, auf den Weg. Kurz zuvor hatte er von dem Kaiser den Auftrag erhalten, zu Aistulf zu gehen und die Herausgabe der eroberten Städte zu betreiben. Demgemäß begab er sich zunächst nach Pavia, und als er bei dem Langobardenkönig nichts erreichte, setzte er die Reise in's Frankenreich fort. Nachdem er den Großen St. Bernhard überschritten und im Kloster St. Moritz im Rhonethal einige Tage gerastet hatte, traf er mit Pipin an Epiphanie 754 auf der Villa Ponthion zwischen Vitry und Bar-le-Duc zusammen. Zum Aufenthaltsort wurde ihm das Kloster St. Denis bei Paris angewiesen, in dem er auch Pipin und seine beiden Söhne am 28. Juli zu Königen salbte. Der König hatte nach der Vita Stephani c. 26 (Lib. pontif. I, 447) auf

seine Bitte, er möchte die Sache des hl. Petrus und der Res publica der Römer durch Friedensverträge ordnen, schon in Ponthion die Zusage gegeben: omnibus ejus mandatis et admonitionibus sese totis nisibus obaedire et, ut illi placitum fuerit, exarchatum Ravennae et reipublicae jura seu loca reddere sedis omnibus. In Quierzy berieth Pipin darüber mit seinen Großen, und nach der Vita Stephani c. 29 wurde beschlossen, das auszuführen, was er mit dem Papste verabredet hatte. Die Vita Hadriani c. 42 (Lib. pontif. I, 498) gibt den Inhalt der Promissio Carisiaca näher an, indem sie dieselbe mit der Schenkung Karls des Großen vom Jahre 774 zusammenstellt, bezw. identificirt. Der Bericht wurde wegen des großen Umfanges, den die Schenkung erhält, verschieden erklärt und mehrfach auch verworfen. Die Controverse kann hier, da sie für das Leben Stephans nicht weiter in's Gewicht fällt, auf sich beruhen bleiben. Auf den Tag von Quierzy aber folgten wiederholte Verhandlungen mit Aistulf, um den Streit friedlich beizulegen, und da alle vergeblich waren, kam es zum Krieg. Mit den Franken zog, wahrscheinlich im August 754, auch Stephan nach Italien zurück. Vor Pavia wurde Friede geschlossen, und durch denselben erhielt die römische Kirche die Städte Ravenna, Rimini, Pesaro, Fano, Cesena, Sinigaglia, Jesi, Forlimpopoli, Forli mit dem Castell Suffubio, Montefeltri, Acerragio, Monte Luco, Serra, Castell Marino, Bobium (Galeata), Urbino, Cagli, Luceoli und Gubbio, bezw. den Landstrich von Ravenna bis Jesi; außerdem die Stadt Narni, die vor einiger Zeit widerrechtlich zum Herzogthum Spoleto gezogen worden war. Nach dem Friedensschluß begab sich Papst Stephan nach Rom, während Pipin über die Alpen zurückging. Bald aber hatte der Papst dem König zu melden, daß der Vertrag nicht zur Erfüllung komme (seine Briefe werden überliefert durch den sogen. Codex Carolinus, herausgegeben durch Cenni, Monumenta dominationis pontif., Romae 1760 [auch bei Migne, PP. lat. XCVIII, 9 sqq.], und Jaffé, Biblioth. rer. German. IV, Berol. 1867, 1 sqq.). Aistulf gab dem hl. Petrus nicht eine Handbreit Landes heraus; er machte sogar einen Angriff auf die Stadt Rom, und erst der Festung, den die Franken auf flehentliches Bitten Stephans 756 unternahmen, nöthigte ihn, den Vertrag zur Ausführung zu bringen und das früher versprochene Gebiet durch Hinzufügung von Comacchio im Norden zu vergrößern. Die Schenkung Pipins legte den Grund zum Kirchenstaat (vgl. d. Art. VII, 671 ff.). Bald gelang es Stephan, das Gebiet zu vergrößern, indem er in dem Thronstreit, der noch 756 beim Tode Aistulfs in Langobardenreich ausbrach, auf die Seite des Desiderius sich stellte, der versprach, die noch in seiner Gewalt befindlichen Städte des ehemaligen Exarchates an ihn abzutreten. In der That wurde die Stadt Faenza nebst dem Castrum Tiberiacum, die Stadt Gabellum und der gesammte Ducat Ferrara übergeben. Auch knüpften die Herzogthümer Benevent und Spoleto freundschaftliche Verbindungen mit Rom an und ließen durch den Papst dem Schutze Pipins sich empfehlen. Dagegen unterblieb die weitere Ausführung jenes Versprechens. Stephan starb bald hernach, am 26. April 757. (Vgl. L. Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin, Leipz. 1871; G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates, Köln 1894 [Vereinsgabe der Görres-Gesellschaft]; W. Martens, Beleuchtung der neuesten Controversen über die römische Frage unter Pippin und Karl d. Gr., München 1898.)

Stephan III. (768—772) war der Nachfolger Pauls I., des Bruders Stephans II. Die Nachfolge war aber keine unmittelbare. Zuerst ließ nach dem Tode Pauls I. (28. Juni 767) der Herzog Toto von Nepi seinen Bruder Constantin (s. d. Art. III, 969) erheben. Als dieser nach einer Regierung von 13 Monaten am 29. Juli 768 mit Hilfe der Langobarden gestürzt worden war, wurde von letzteren unter Führung eines Presbyters Waldipert im Kloster St. Vitus ein Presbyter Philippus erhoben, indessen auch noch an demselben Tage vertrieben. Dann aber, wohl sofort am andern Tage, wurde Stephan III. gewählt, der, in Sicilien geboren, als Knabe nach Rom gekommen, von Gregor III. dem von ihm gestifteten Kloster des hl. Chrysogonus übergeben und von Zacharias zum Presbyter an der Kirche der hl. Cäcilia geweiht worden war. Seine Consecration erfolgte am 7. August, nachdem am Tage vorher Constantin durch eine Versammlung von Bischöfen und Geistlichen in der Lateranskirche seiner Würde entkleidet worden war. Das erbitterte Volk ließ sich gegen Constantin und seine Anhänger überdieß zu grausamer Mißhandlung, Blendung u. dgl. hinreißen. Zur Herstellung der Ordnung wandte sich Stephan alsbald an den Frankenkönig und bat, einige Bischöfe zu einer Synode nach Rom zu schicken. Der Bitte entsprachen, da Pipin am 24. September 768 starb, seine Söhne Karl und Karlmann. Die Synode fand im April 769 im Lateran statt und war außer dem Papste von 52 Bischöfen oder bischöflichen Stellvertretern besucht. Aus dem Frankenreiche hatten sich 18 Theilnehmer eingefunden, darunter Lullus von Mainz. Es wurde über Constantin Gericht gehalten, die Acten der von ihm abgehaltenen Synode verbrannt, seine Sacramentenspendungen (besonders die Weihen), mit Ausnahme der Taufen und Firmungen, für ungültig erklärt, die Laien von der Papstwahl ausgeschlossen und die Wahlfähigkeit auf die Cardinalpriester und Cardinaldiaconen beschränkt, in der vierten und letzten Sitzung die bilderfeindliche Synode von Constantinopel vom Jahre 754 verworfen und den Bildern die übliche Verehrung zuerkannt. Später beschäftigte den Papst Ste-

phan III. hauptsächlich das Verhältniß zu den Langobarden. Da er bei dem fränkischen Hofe, der damals eine Versöhnung mit den Langobarden suchte, Unterstützung fand, gab ihm Desiderius eine Anzahl von Städten zurück. Aber die Familienverbindung, die zu derselben Zeit zwischen den beiden Höfen geschlossen wurde, indem Karl der Große Desiderata, die Tochter des Desiderius, heiratete, trübte andererseits sein Verhältniß zu den Franken. Stephan führt in Ep. 47 des Codex Carolinus (s. ob. Sp. 761) heftige Klage. Es stand zu befürchten, die Verbindung werde dem Schutze Eintrag thun, dessen er von den Franken gegenüber den eroberungssüchtigen Langobarden bedurfte. Die eigenthümliche Entwicklung der Dinge hatte eine noch eigenthümlichere Folge. Stephan warf sich, um der Gefahr zu begegnen, dem König Desiderius in die Arme, als derselbe 771 nach Rom kam und sich auf's Neue verpflichtete, der Kirche ihre Rechte zurückzugeben. Die Wendung bereitete dem Primicerius Christophorus und seinem Sohne Sergius, denen der Papst seine Erhebung verdankte und die bisher seine Rathgeber und Leiter, aber auch die Hauptgegner der Langobarden waren, den Sturz. Sie griffen, als ihre Stellung durch die Langobarden gefährdet wurde, zu den Waffen, konnten sich aber nicht behaupten, und es traf sie dasselbe Schicksal, das sie früher Constantin und seinen Anhängern bereitet hatten, die Blendung. Die Hoffnung, mit der Stephan bei diesem Wechsel sich trug, ging übrigens nicht in Erfüllung. Desiderius weigerte sich, den übernommenen Verbindlichkeiten nachzukommen. Doch behauptete er seinen erzwungenen Einfluß in Rom, bis der Tod Stephans, Ende Januar oder Anfang Februar 772, und die Erhebung Hadrians I. (s. d. Art.) eine Aenderung herbeiführte. (Vgl. S. Abel, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl dem Großen I, 2. Aufl., herausgeg. von B. Simson, Leipzig 1888.)

Stephan IV. (816—817), aus einer vornehmen römischen Familie entsprossen, folgte auf Leo III. Seine kurze Regierung ist durch engen Anschluß an Kaiser Ludwig den Frommen ausgezeichnet, und diese Verbindung wurde wohl durch die Besorgniß veranlaßt, er könnte gleich seinem Vorgänger mit Unruhen zu kämpfen haben und zu deren Ueberwindung der kaiserlichen Unterstützung bedürfen. Gleich nach seiner Erhebung ließ er das ganze römische Volk dem Kaiser den Eid der Treue schwören und schickte eine Gesandtschaft an Ludwig, welche seine Wahl rechtfertigen und den Wunsch, ihn zu sehen, kund thun sollte. Im Monat August reiste er dann in's Frankenreich, und Anfangs October krönte er Ludwig und seine Gemahlin Irmengarde in der Marienkirche zu Reims. Die Quellen reden auch von Verhandlungen, die gepflogen wurden. Man erfährt aber des Nähern nur, daß Stephan diejenigen, welche wegen ihrer Vergehungen gegen Leo III. als Verbannte im Frankenreiche weilten, mit sich in die Heimat nehmen durfte. Im November 816 war er wieder in Rom, starb aber schon am 24. Januar 817. (Vgl. B. Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen, Leipzig 1874—1876, 2 Bde. Ueber ein mehrfach, aber mit Unrecht Stephan IV. zugeschriebenes Decret betreffs der Papstwahl vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 460—478.)

Stephan V. (885—891) regierte unter den Päpsten dieses Namens am längsten, doch währte auch sein Pontificat nur sechs Jahre und ist durch keine hervorragenden Ereignisse ausgezeichnet. Das Patriarchat Constantinopel hatte damals noch der romfeindliche Photius (s. d. Art.) inne, und Stephan beschwerte sich in Beantwortung eines Schreibens, das noch an seinen Vorgänger Hadrian III. ergangen war, bei Kaiser Basilius dem Macedonier, daß er, von seinem Patriarchen verleitet, den Papst Marinus I. verdammte, und ermahnte ihn, von Beleidigungen gegen die römische Kirche abzulassen. In einem Briefe an den Mährenfürsten Swatopluk verbot er die Abhaltung der Liturgie in slavischer Sprache. Die Anfänge seines Pontificates fielen noch in die Regierung Karls III., der glaubte, gegen ihn einschreiten zu sollen, weil er ohne seine Genehmigung erhoben wurde, bei der Einsendung des Wahldecretes sich aber beruhigte. Als der Kaiser im Herbst 887 abgesetzt wurde, trachteten einige italienische Fürsten nach der Kaiserkrone, und Stephan verlieh sie am 21. Februar 891 dem Herzog Guido von Spoleto, nachdem derselbe seinen Rivalen Berengar von Friaul überwunden hatte. Am 14. September desselben Jahres starb Papst Stephan.

Stephan VI. (896—897), der dritte Nachfolger Stephans V., verdankte seine Erhebung den Spoletanern, die unter der Regierung jenes Papstes in Rom zur Herrschaft gelangt waren. Seine Thätigkeit stand auch ganz im Dienste dieser Partei. Da Papst Formosus, sein zweiter Vorgänger, gegen dieselbe den deutschen König Arnulf herbeigerufen hatte, ließ Stephan sich durch sie bestimmen, Formosus noch als Leiche vor Gericht zu ziehen (s. über den traurigen Vorgang d. Art. Formosus). Stephan VI. büßte diesen Frevel ein halbes Jahr später mit dem Tode, indem er bei einem Volksaufstand gefangen genommen und im Kerker erdrosselt wurde (August 897). Sein Pontificat dauerte 1¼ Jahr.

Stephan VII. (929—931) regierte in der Zeit, in welcher Theodora und Marozia zu Rom herrschten. Abgesehen von einigen Privilegienverleihungen ist von ihm nichts überliefert.

Stephan VIII. (939—942) folgte auf Leo VII. zu der Zeit, als die weltliche Herrschaft über Rom in den Händen Alberichs II., des Sohnes Marozia's, lag. Der Papst sah sich daher ganz auf seine geistliche Aufgabe beschränkt. Bemerkenswerth ist allein die Stellung, die er Frankreich gegenüber in den Kämpfen Ludwigs IV.

Uebermeer mit einigen Großen seines Landes einnahm. Der Papst forderte die Bewohner von Frankreich und Burgund zweimal unter Androhung des Bannes zum Gehorsam gegen ihren König auf.

Stephan IX. (1057—1058) war ein Sohn des Herzogs Gozelo von Lothringen und Bruder Gottfrieds des Bärtigen; in der Taufe hatte er den Namen Friedrich empfangen. Er erhielt seine Bildung und sein erstes kirchliches Amt in Lüttich. Leo IX. zog ihn nach Rom, ernannte ihn zum Cardinaldiacon und Kanzler der römischen Kirche und sandte ihn 1054 mit zwei anderen Geistlichen in der Angelegenheit des Michael Cerularius (s. d. Art.) nach Constantinopel. Nach der Rückkehr von dieser Mission trat Friedrich 1055 in das Kloster Montecassino ein und wurde 1057 Abt desselben. Da in demselben Jahre Victor II. starb, während Abt Friedrich gerade in Rom weilte, so wurde der letztere am 2. August als Stephan IX. zum Papst gewählt. Wie seine Person, so mochte auch die Stellung seines Bruders Gottfried, der als Gemahl der Markgräfin Beatrix von Tuscien über dieses Land herrschte und beim Tode Heinrichs III. die Statthalterschaft in Italien erhalten hatte, die Wahl empfehlen. Weil sie aber ohne das in der letzten Zeit übliche Einvernehmen mit dem deutschen Hofe erfolgt war, auch die Consecration vorgenommen wurde, ohne daß man die Bestätigung abwartete, so war man in Deutschland gegen Stephan IX. nicht freundlich gestimmt; doch wurde nachträglich Anerkennung seiner Wahl erlangt. Stephan IX. trat in die Fußstapfen seiner deutschen Vorgänger und wirkte mit Eifer für die kirchliche Reform. Man schrieb ihm auch verschiedene weitergehende Absichten zu, namentlich die Erhebung seines Bruders Gottfried auf den Kaiserthron; doch kamen die Pläne, wenn sie wirklich bestanden, nicht zur Ausführung. Schon bei seiner Erhebung kränklich, traf Stephan bereits im Frühjahr 1058 für den Fall seines Ablebens eine Anordnung über die Papstwahl, und als er dann zu seinem Bruder nach Tuscien ging, wurde er am 29. März, nach nicht ganz achtmonatlicher Regierung, vom Tode ereilt. (Vgl. Höfler, Die deutschen Päpste II, Regensburg 1839, 269 ff.; C. Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrhundert II, Marburg 1864, 100 ff.) — Als allgemeine, sämmtliche oder mehrere der vorgenannten Päpste betreffende Literatur sind außer dem Lib. pontif., Jaffé's Regesten und Hefele's Conciliengeschichte, die Geschichte der Stadt Rom von Gregorovius (4. Aufl., Stuttgart 1886—1896) und Reumont (Berlin 1867—1870), ferner Pontificum Romanorum vitae, ed. Watterich, Lipsiae 1862, 2 voll., und J. Langen, Geschichte der römischen Kirche I—III, Bonn 1881—1892, zu vergleichen. [v. Funk.]

Stephan von Autun, Bischof und liturgischer Schriftsteller, stammte aus dem Städtchen Baugé in Anjou und wurde 1112 auf den Bischofsstuhl von Autun erhoben. Die Diöcese verdankt ihm u. A. eine neue Cathedrale, deren Bau 1120 begann, und die 1131 von Papst Innocenz II. geweiht wurde. Im Gegensatze zu so manchen verweltlichten Prälaten der damaligen Zeit bewährte Stephan sich in der Leitung seiner Diöcese als ein wahrhaft seeleneifriger Oberhirte. Seine Begeisterung für das Ordensleben, die ihn auch in Beziehung zum hl. Bernardus brachte, veranlaßte ihn, im J. 1136 dem Bischofsamte zu entsagen und sich in die Abtei Clugny (s. d. Art.) zurückzuziehen, wo damals Peter der Ehrwürdige Abt war. Er starb daselbst 1139 (oder zu Anfang 1140). Unter dem Namen Stephans von Autun wurde 1517 zu Paris ein jedenfalls dem 12. Jahrhundert angehörender Tractatus de sacramento altaris et de iis, quae ad varios ecclesiae ministros pertinent, veröffentlicht. Die Frage, welchem der beiden in Betracht kommenden Bischöfe dieses Namens, Stephan I. oder dem um 1189 gestorbenen Stephan II., die Schrift zuzuschreiben sei, entschied Mabillon (Annal. Ord. S. Bened. VI, Paris. 1739, 270) zu Gunsten des erstern. Der Tractat behandelt die Functionen der Minoristen, Subdiaconen, Diaconen, Priester und Bischöfe und gibt dann eine Erklärung der heiligen Messe, speciell des Canons. Bemerkenswerth ist, daß die Schrift zu den ersten gehört, in denen der Ausdruck Transsubstantiare vorkommt (c. 13. 14; Migne, PP. lat. CLXXII, 1291. 1293). Stephans Aeußerung (c. 7; Migne ib. 1279): Diaconi in quibusdam habent vicem sacerdotis, ut in ministerio baptizandi, communicandi, delicta confitentium misericorditer suscipiendi, ist bezüglich der Beichte wohl nach der im Art. Buße II, 1609 erwähnten Vorschrift des Pariser Bischofs Odo de Soliaco zu beurtheilen. Der Tractat nebst einigen von Stephan herrührenden Urkunden ist abgedruckt bei Migne l. c. 1273 sqq. (Vgl. Hist. littér. de la France XI, Paris 1759, 710 ss.; Ceillier, Hist. gén. des aut. sacrés XIV, n. éd., 304 s.; Duchesne, Fastes épisc. de l'ancienne Gaule I, Paris 1894, 324.) [Zeck.]

Stephan von Bourbon, O. Pr., ein namentlich für mittelalterliche Ketzergeschichte beachtenswerther Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, stammte aus dem Städtchen Belleville (Erzdiöcese Lyon) und erhielt seine erste Ausbildung unter den Clerikern der Cathedrale zu Macon. Die höheren Studien legte er (etwa seit 1220) zu Paris zurück und trat, wie es scheint, schon dort in den Dominicanerorden ein. Seit 1230 war er Jahrzehnte hindurch unermüdlich als Prediger und Inquisitor in den Landschaften Lyonnais, Bourgogne, Franche-Comté, Savoyen, Champagne, Lothringen, Auvergne, Languedoc und Roussillon thätig. Aus dieser amtlichen Wirksamkeit hat er zahlreiche interessante Erlebnisse in sein für Prediger bestimmtes Werk aufgenommen, das in den meisten Hand-

schriften Tractatus de diversis materiis praedicabilibus oder De septem donis Spiritus sancti genannt wird und neuerdings, soweit es noch von Interesse sein kann, durch A. Lecoy de la Marche herausgegeben worden ist (Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle, Paris 1877). Der zweite Titel des Werkes erklärt sich daraus, daß Stephan den Stoff nach den sieben Gaben des heiligen Geistes, allerdings oft gewaltsam, ordnete. Uebrigens hat er, vielleicht vom Tode überrascht, die Sammlung nicht vollendet; schon der fünfte Theil ist unvollständig, und ganz fehlen der sechste und siebente. Stephans literarische Befähigung ist gering, aber werthvoll sind seine Angaben über das Sectenwesen und den vielgestaltigen Aberglauben der damaligen Zeit, sowie über hervorragende Männer des 12. und 13. Jahrhunderts (Alanus ab Insulis, Simon von Tournai, Wilhelm von Paris, Moritz von Sully). In seiner Schrift erscheint er als Kind seiner Zeit sehr leichtgläubig, doch andererseits auch wieder als entschiedener Bekämpfer des Aberglaubens, und sein Verhalten gegenüber Männern und Frauen, die des Bündnisses mit dem Satan angeklagt waren, beweist, daß er weit vernünftiger und milder war als die Hexenrichter des 15., 16. und 17. Jahrhunderts. Bezüglich des Sectenwesens sind besonders wichtig seine Mittheilungen über Petrus Waldus und dessen Anhänger. In Betreff der letzteren suchte jedoch K. Müller (s. u.) zu zeigen, daß Stephans Bericht sich nur auf die Ortlieb'sche Gruppe der Waldenser beziehe, die von Straßburg ausgegangen ist und zwar vielfach in ihren Lehren von den Anhängern Amalrichs und den Brüdern des freien Geistes (s. d. Artt.) abhängig war, aber doch keineswegs mit diesen identificirt werden darf. Stephan starb im J. 1261. Ein späterer Compilator hat einen großen Theil der Schrift Stephans zur Abfassung eines Speculum morale benutzt, das lange Zeit fälschlich Vincentius von Beauvais (s. d. Art.) zugeschrieben wurde. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. Ord. Praed. I, Paris. 1719, 184 sqq.; die Einleitung bei Lecoy de la Marche [s. o.]; B. Hauréau, im Journal des savants 1881, 591 ss. 739 ss.; K. Müller, Die Waldenser, Gotha 1886, 166 ff.) [Zeck.]

Stephan Gobarus, s. Monophysiten VIII, 1794.

Stephan Harding, der hl., O. Cist., einer der verdientesten Organisatoren seines Ordens, stammte aus einer angesehenen englischen Familie und erhielt seine erste Ausbildung im Kloster Sherborne in Dorsetshire. Als Jüngling begab er sich nach Paris, um sich dort in den weltlichen Wissenschaften und der Theologie zu vervollkommnen. Von Frankreich aus machte er mit einem Geistlichen eine Wallfahrt nach Rom; auf der Rückreise hörte er von dem heiligmäßigen Abte Robert von Molesme (Diöcese Langres) und beschloß, sich seiner Leitung zu unterstellen. Als ein großer Theil der Mönche überdrüssig wurde, die Regel in ihrer Strenge zu befolgen, und sich den Anordnungen des Abtes nicht mehr fügen wollte, verließ Robert auf Stephans Rath mit den gut gesinnten Brüdern die Abtei und gründete 1098 das Kloster Cîteaux (Diöcese Châlons-sur-Saône). Dort wurde im J. 1109 Stephan zum Abte gewählt, und aus seiner Hand erhielt 1112 der hl. Bernardus (s. d. Art.) das Ordensgewand. In mancher Beziehung bahnbrechend für die Entwicklung des Ordenslebens wurde die von ihm auf dem Generalcapitel vom J. 1119 erlassene Carta charitatis (s. über dieses Ordensstatut und Stephans sonstige Verdienste d. Art. Cistercienserorden III, 875 f.). Stephan starb am 28. März 1134, nachdem er im Jahre vorher wegen Gebrechlichkeit seine Würde als Abt niedergelegt hatte. Zu seinen Anordnungen gehört auch, entsprechend dem Brauche der damaligen Zeit, die Spendung der heiligen Communion unter beiden Gestalten; irrig dagegen ist die Angabe, diese Einrichtung habe sich im Cistercienserorden bis in's 15. Jahrhundert erhalten; denn schon im J. 1261 bestimmte das Generalcapitel der Cistercienser: „Da aus dem Genusse des Blutes Christi, welches nach der heiligen Communion die Angehörigen des Ordens im Kelche zu empfangen pflegen, schwere Gefahren entstehen könnten, so verordnet das Generalcapitel, daß die Mönche — mit Ausnahme der Altardiener — nicht mehr in der gewohnten Weise zum Kelche hinzutreten" (Hoffmann, Gesch. der Laiencommunion Speier 1891, 188). Stephan war auch sehr um die Herstellung des damals arg verwilderten Vulgatatextes bemüht und ist der Urheber der sog. Correctorien (s. d. Art.), welche für lange Zeit bei Vervielfältigung des Bibeltextes maßgebend blieben; das auf seine Veranlassung hergestellte und durch Wegschaben der Abweichungen corrigirte Exemplar der Vulgata ist noch vorhanden und befindet sich auf der Bibliothek zu Dijon (vgl. Denifle, im Archiv für Kirchen- u. Literaturgesch. des Mittelalters IV [1888], 266 ff.). — Ueber die Sage von dem Gürtel, mit dem die heilige Jungfrau den Abt Stephan Harding beschenkt haben soll, s. Manrique, Annal. Cist. I, Lugd. 1642, 270 (ad a. 1134). (Vgl. AA. SS. Boll. April. II, 496 sqq.; Dalgairns, Der hl. Stephan Harding. Aus dem Englischen übersetzt, Mainz 1865; Janauschek, Orig. Cistere. I, Vindob. 1877, p. IV; Bourgain, La chaire française au XIIe siècle, Paris 1879, 389.) [Welte.]

Stephan von Muret, der hl., s. Grammont.

Stephan von Sünikh, ein hervorragender Theologe der mittelalterlichen armenischen Kirche, wurde gegen Ende des 7. Jahrhunderts geboren. Zum Priester geweiht, trat er ungefähr 713 eine Reise nach Constantinopel an, wo er 15 Jahre lang gelehrten Studien oblag. Von hier begab er

ſich nach Italien und verweilte längere Zeit in Rom, mit Erlernung der lateiniſchen Sprache beſchäftigt (ſ. Tſchamtſchean, Geſch. von Armenien [altarm.] II, Venedig 1785, 399). In ſeine Heimat zurückgekehrt, widmete er ſich ausſchließlich literariſcher Thätigkeit; vorzugsweiſe überſetzte er ſeine aus dem Abendlande mitgebrachten Manuſcripte. Später wurde Stephan zum Erzbiſchof von Sünikh erhoben, ſtarb aber ſchon ein Jahr hernach eines gewaltſamen Todes als Opfer ſeines Hirteneifers (ſ. Kirakos von Ganzak, Venedig 1865, 41); die genaue Angabe ſeines Todesjahres iſt nicht möglich. — Die Schriften Stephans von Sünikh ſind theils Originalarbeiten, theils Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen. Ueber die erſteren berichtet im 13. Jahrhundert Kirakos von Ganzak (a. a. O. 17): „Der große Stephan, Biſchof von Sünikh, hinterließ viele Commentare zu den heiligen Schriften: zu Job und zu den Evangelien ſowie zu Daniel und Ezechiel, und die Antwort auf das Schreiben Germanus', des Patriarchen von Conſtantinopel"; ſpäter (a. a. O. 40) feiert Kirakos den Stephan als geiſtlichen Liederdichter: „Er fertigte auch geiſtliche Geſänge, Lieder in ſüßen Weiſen, Hymnen und andere Geſänge." In demſelben Sinne äußert ſich ein anderer Hiſtoriker desſelben 13. Jahrhunderts, Stephan Orpelean oder Orbelean (bei Karekin, Geſch. der armeniſchen Literatur [neuarm.] I, Venedig 1865, 388). Die genannten Originalwerke Stephans gingen bis auf eine Anzahl geiſtlicher Lieder im Geſangbuche der armeniſchen Kirche verloren. An die Stelle der von Kirakos oben erwähnten Antwort auf das Schreiben des Patriarchen Germanus wurde ſpäter, jedenfalls noch vor dem 12. Jahrhundert, ein Falſificat untergeſchoben, welches des Biſchofs Stephan ſowohl nach ſeinem Inhalt (wegen ſeiner häretiſchen Tendenz) als nach der Form (wegen der Verunglimpfungen des Adreſſaten) unwürdig war (vgl. Tſchamtſchean II, 556—559). Erhalten dagegen ſind zahlreiche Ueberſetzungen patriſtiſcher Werke, welche Stephan nach dem Griechiſchen fertigte. Karekin ſtellt in ſeiner (neuarmeniſchen) „Bibliothek der altarmeniſchen Ueberſetzungen", Venedig 1889, auf Grund der in den Manuſcripten enthaltenen „Nachſchriften", in denen je der Name des Ueberſetzers genannt wird, die Auctorſchaft Stephans als Ueberſetzers feſt für den Commentar eines ungenannten Auctors zum Buche Leviticus (XXVI. 558. 559); für die Schriften des Pſeudo-Dionyſius Areopagita (ebd. 381—391); für die Schrift des hl. Gregor von Nyſſa „Ueber die Natur des Menſchen" (ebd. 371; gemeint iſt wohl die Schrift Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου); für einzelne Werke des hl. Cyrill von Alexandrien, nämlich „Die Schätze" (Ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν), „Die Scholien" und die Briefe (ebd. 508—524); für einige Schriften des hl. Athanaſius d. Gr., nämlich „Ueber die Menſchwerdung des göttlichen Wortes" (Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ λόγου), den Brief an Kaiſer Jovian über den Glauben, die Schrift „Gegen Paul von Samoſata, daß Ein Gott ſei", die Rede über das Wort „Meine Seele iſt betrübt", die Rede über die Erſcheinung des Herrn (ebd. 287. 288). (Vgl. Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in armeno, Venezia 1825, 29; Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1829, 47 sg.) [Vetter.]

Stephan von Thiers (Tiernum), der hl., ſ. Grammont.

Stephan von Tournai, mittelalterlicher Canoniſt, wurde 1128 (oder 1135?) zu Orleans geboren, trat 1150 in das dortige Stift Saint-Euverte (Sancti Evurtii) ein und erhielt die Erlaubniß, ſich nach Bologna zu begeben, um dort canoniſches und auch römiſches Recht zu ſtudiren; erſteres hörte er bei Rufinus (ſ. d. Art.), letzteres bei dem berühmten Bulgarus (geſt. 1. Januar 1167). Geſtützt auf tüchtige Rechtskenntniß, verfaßte er (anſcheinend vor September 1159) eine Summa zu Gratians Decret. Dieſelbe wurde 1891 durch v. Schulte edirt und iſt trotz ſehr ſtarker Benutzung der entſprechenden Werke von Paucapalea (ſ. d. Art.), Rolandus (ſ. d. Art. Alexander III.) und Rufinus doch nach dem Urtheile des Herausgebers eine bedeutende Leiſtung. Nachdem Stephan faſt ein Jahrzehnt das Stift St-Euverte als Abt geleitet, wurde er Ende 1176 zum Abte von St. Genovefa in Paris gewählt. Um dieſes Kloſter machte er ſich in mehrfacher Hinſicht verdient, namentlich auch durch Einrichtung eines Hausſtudiums. Im J. 1192 wurde er zum Biſchof von Tournai befördert; in dieſer Stellung hatte er viel Ungemach zu erdulden, beſonders wegen des Widerſtandes der Bürger von Tournai gegen die politiſchen Rechte des Biſchofs und auch wegen der Eheſcheidungspläne des früher ihm ſehr gewogenen Königs Philipp II. Auguſt. Er ſtarb im September 1203. Außer der oben erwähnten Summa hinterließ er eine große Anzahl von Briefen, die intereſſante Einzelheiten aus der Geſchichte ſeiner Zeit enthalten (nach der Ausgabe du Molinets abgedruckt bei Migne, PP. lat. CCXI, 309—625). Bitter klagt er in einem Briefe (Ep. 251, bei Migne l. c. 516 sqq.) an Papſt Cöleſtin III. über die Ausartung des theologiſchen Unterrichts, ſpeciell über den dialektiſchen Unfug, der ſich vielfach auf dem Gebiete der Theologie breit machte, ſowie über die Unmaſſe neuer Decretalen (inextricabilis silva decretalium). In einem der Briefe (Ep. 147, bei Migne l. c. 435), den er als Abt von St. Genovefa ſchrieb, findet ſich das bekannte, für die damaligen Verhältniſſe bezeichnende Witzwort: Anglico plumbo teguntur ecclesiae, nudantur Romano (eine Anſpielung auf die zuweilen theuern Bullen). Stephan gehörte auch zu den renommirteſten Predigern ſeiner Zeit; eine große Anzahl ſeiner Homilien iſt noch handſchriftlich vorhanden. Dieſe zeigen die Schwächen der

damaligen Predigtweise: einerseits enthalten sie viel Lächerliches und Groteskes, andererseits nur Subtilitäten. (Vgl. Ceillier, Histoire gén. des auteurs sacrés XIV, n. éd., 877 ss., und die Einleitung zu v. Schulte's Ausgabe der Summa; ferner Bourgain, La chaire française au XIIe siècle, Paris 1879, 389; Denifle-Chatelain, Chartularium universit. Paris. I, Paris. 1889, 12 sqq. und Register s. v.; Archiv f. kath. Kirchenrecht LXVI [1891], 460, Anm. 1; Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, 3. Folge, I [1892], 252 ff.) [Zeck.]

Stephan von Ungarn, der hl., s. Ungarn.

Stephanardus a Vicomercati, s. Vicomercati.

Stephanus, der hl., Protomartyr, war einer der sieben Männer oder Diaconen, welche von den Aposteln für die Armenpflege bestellt wurden (Apg. 6, 5). Er war, wie sein Name andeutet, hellenistischen Ursprungs und muß fast gleichalterig mit dem hl. Paulus gewesen sein; denn sein Martyrium fällt kurz vor die Bekehrung Pauli um das Jahr 37 (vgl. d. Art. Chronologie III, 342 f.). Damals war aber Stephanus, wie sich aus der Apostelgeschichte Kap. 6 und 7 (vgl. auch Apg. 7, 15) ergibt, noch ein junger Mann (vgl. Aug. Serm. 211, bei Migne, PP. lat. XXXVIII, 2140). Epiphanius (Haer. 20, bei Migne, PP. gr. XLI, 280) macht ihn zu einem der 72 Jünger Jesu. Die Väter nennen ihn öfter den ersten unter den Diaconen (vgl. z. B. Asterius, Hom. 12 in laudem S. Steph., bei Migne, PP. gr. XL, 341; Aug. Serm. 316, bei Migne, PP. lat. XXXVIII, 1432; Joh. Damasc. De fide 4, 15, bei Migne, PP. gr. XCIV, 1168). Er verdient den Titel nicht bloß deßhalb, weil er unter seinen Amtsgenossen (Apg. 6, 5) an erster Stelle genannt wird, sondern auch wegen der besondern Gnadenfülle, die ihn auszeichnete (ebd. 6, 8. 15), wegen der großen Wunder, die er that (ebd. 6, 8) und wegen der Weisheit und Kraft seiner christlichen Predigt vor den Angehörigen hellenistischer Synagogen in Jerusalem (ebd. 6, 10). Er ist der erste christliche Lehrer, von dem, wie von Jesus selbst, besonders die Weisheit gerühmt wird. Unter den Gegnern, die ihm nicht widerstehen konnten (ebd.), befand sich auch Saulus aus Tarsus in Cilicien (ebd. 6, 9; 7, 58; 8, 1). Aus der rabbinischen Bildung derselben ergibt sich, daß Stephanus auch hierin diesen Gegnern wenigstens gewachsen war. Durch falsche Anklagen brachte man es dahin, daß er ergriffen und vor den hohen Rath gebracht wurde. Hier hat er in längerer Rede (ebd. Kap. 7) gezeigt, daß weder der Tempel noch das heilige Land die ausschließliche Stätte der Gegenwart und Offenbarung Gottes sein könne, und deßhalb weder der Tempel nothwendig ewig bestehen müsse, noch die jüdischen Gebräuche, soweit sie mit dem Tempel und seinem Cultus zusammenhingen, unabänderlich seien. Da er aber weiterhin seinen Richtern, den wahren Feinden des Gesetzes (ebd. 7, 53), ihre Halsstarrigkeit und die Ermordung des Messias vorhielt, forderte er ihren Zorn heraus. Da rief er freudig aus, er sehe die Herrlichkeit Gottes und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen (ebd. 7, 51 ff.). Das schien den Richtern und der Menge, die zuhörte, eine Gotteslästerung; der Gerichtssaal wurde ein Ort des Tumultes, und Stephanus wurde ohne eigentlichen Urtheilsspruch vor die Stadt gestoßen, um als Gotteslästerer (s. Lev. 24, 14) gesteinigt zu werden. Mit dem letzten Athemzuge betete er noch für seine Feinde und erlangte für Saulus, der bei der Steinigung die Kleider der Steinigenden verwahrte (ebd. 22, 20), die Gnade der Bekehrung. Mit Recht heißt es in dem fälschlich dem hl. Augustinus zugeschriebenen Serm. 215 (bei Migne, PP. lat. XXXIX, 2147): Si Stephanus non orasset, ecclesia Paulum non haberet. Als Paulus einmal bekehrt war, ist ihm der hl. Stephanus wie ein Vorbild im Leben, Handeln und Lehren gewesen. Auch er hat die Hellenisten zu gewinnen gesucht (Apg. 9, 29) und in den Synagogen mit den Juden disputirt (ebd. 13, 45 u. ö.). Die historische Methode der Rede des hl. Stephanus findet sich ebenfalls in der Predigt des hl. Paulus zu Antiochien in Pisidien (ebd. 13, 16—22), wie man auch Stephanus' Gedanken bei Paulus wiederholt begegnet (vgl. ebd. 7, 5—8. 44. 48. 51. 53 mit Röm. 4, 10—19. Hebr. 8, 5. Apg. 17, 24; 26, 22. Gal. 3, 19 und Röm. 2, 17—20). Fast die letzten Worte, welche Paulus im Angesichte des Todes schrieb, sind die des für seine Feinde betenden Protomartyrs (2 Tim. 4, 16). Die Ueberzeugungstreue des letztern wurde auch von Nichtchristen bewundert. Denn es bestatteten ihn gottesfürchtige Männer, dem Anscheine nach hellenistische Juden, und sie hielten eine große Klage über ihn (Apg. 8, 2). — Als der Ort, wo der erste Blutzeuge starb, wird nach einer bis in's 12. Jahrhundert zurück zu verfolgenden Ueberlieferung das Thal Josaphat angesehen, und in Uebereinstimmung hiermit wird heutzutage das auf der Ostseite Jerusalems unweit des nordöstlichen Endes des Tempelberges befindliche Thor „St. Stephansthor" genannt. Eine ältere, bis zum Jahre 415 verfolgbare Ueberlieferung berichtet aber, daß Stephanus außerhalb der nördlichen Stadtmauer, unweit des heutigen Damascusthores, welches damals als das Stephansthor angesehen wurde, gesteinigt worden ist. An dieser Stelle ließ die Kaiserin Eudoxia im J. 455 eine Kirche bauen, die später durch die Perser zerstört wurde (vgl. M. J. Lagrange, Une tradition biblique à Jérusalem, in der Revue biblique, Paris 1894, 452—481, und Le sanctuaire de la lapidation de Saint-Etienne, ebd. 1896, 146 ss.; s. auch das Werk desselben Verfassers: Saint-Etienne et son sanctuaire à Jérusalem, Paris 1894; Sepp, Neue Entdeckungen

auf der zweiten Palästinafahrt II, München 1896, 119 f.). Nach dem Zeugniß des hl. Gregor von Nyssa (Migne, PP. gr. XLVI, 702; vgl. auch Asterius, Hom. 12 in laud. S. Steph. l. c. XL, 338 sq.) pflegte man bereits im 4. Jahrhundert das Gedächtniß des hl. Stephanus am 26. December festlich zu begehen. Man darf daraus folgern, daß dieser Tag sein Todestag war. So schließt sich an den Geburtstag des Königs der Martyrer der dies natalis des ersten für Christus sterbenden Blutzeugen an (vgl. Pseudo-Aug. Serm. 215, bei Migne, PP. lat. XXXIX, 2145). Die Uebertragung der Gebeine des Heiligen im J. 415 fand am 26. December statt, weil eben dieses der Festtag desselben war (F. X. Patritii In actus app. commentarium, Rom. 1867, 61). — Die Verehrung des hl. Stephanus, welche z. B. schon seit ältester Zeit in Ancyra lebendig war (vgl. Aug. Serm. 323, bei Migne, PP. lat. XXXVIII, 1445), wurde noch allgemeiner, als im J. 415 die Reliquien des Heiligen bei Caphargamala in der Nähe von Jerusalem gefunden und am 26. December desselben Jahres in die Sionskirche zu Jerusalem übertragen wurden (vgl. den Bericht des Lucian [De inventione et translat. S. Stephani] u. A., gedruckt in Baronius ad a. 415, 6 sqq. Derselbe wird erwähnt von Aug., Tract. 120 in Joan., bei Migne, PP. lat. XXXV, 1954). Ein Theil der Reliquien kam durch Orosius nach Minorca und gab dort Anlaß zur Bekehrung vieler Juden (vgl. das Rundschreiben des Bischofs Severus von Minorca De Judaeis, bei Migne, PP. lat. XX, 731—746). Ueber die zahlreichen bei der Uebertragung von Reliquien des Heiligen nach Afrika u. J. 424 geschehenen Wunder vgl. Aug., De civ. Dei 22, 8; Serm. 317. 318. 319. 320. 323 sq., bei Migne, PP. lat. XXXVIII, 1435 sqq. 1445 sqq. (Vgl. Baronius ad a. 415, 1—18; 416, 16—29; 439, 1—3; Tillemont, Mém. II, 2e éd., Paris 1701, 1—23; Alban Butlers Leben der Heiligen X, Mainz 1825, 299 ff.; XIX [1826], 3 ff.) [J. Felten.]

Stephanus, latinisirt aus Estienne, ist der Name einer französischen Buchdruckerfamilie, welche besonders im 16. Jahrhundert großes Ansehen gewann und erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ausstarb. Der Stifter dieses Geschlechtes ist Henri Estienne, welcher um 1460 in der Provence aus edler Familie geboren war, aus innerer Neigung sich der Buchdruckerei widmete und deswegen enterbt wurde. Er errichtete 1501 in Paris eine Druckerei und starb 1520. Nach seinem Tode heiratete seine Wittwe den Buchdrucker Simon de Colines, gewöhnlich Colinäus genannt, und in die Officin des Stiefvaters trat nun Henri's Sohn Robert ein, der unter allen Gliedern der Familie weitaus das berühmteste gewesen ist und in der Geschichte der Theologie, besonders der Bibelkunde, einen unvergänglichen Namen gewonnen hat. Nach Sitte der Zeit hatte er sich zur Ausübung der Buchdruckerkunst durch ausgedehnte philologische Studien vorbereitet und war durch dieselben zu einem der größten Gelehrten im 16. Jahrhundert geworden. Im J. 1526 gründete er zu Paris eine eigene Druckerei und nahm auf dem Titel seiner Druckwerke einen Oelbaum mit der Beischrift Noli altum sapere, sed time (die Oliva Stephani) zum Symbol seiner Officin. Nachdem er sich 1528 mit der hochgebildeten Petronilla Bade vermählt hatte, gründete er ein Hauswesen, in welchem das Lateinische, das Griechische und selbst das Hebräische zur Umgangssprache ward; das Haus bildete nämlich eine Art Gelehrtenakademie, weil er gelehrte Correctoren aus den verschiedensten Nationen anstellte. Diese konnten sich nur lateinisch mit einander verständigen; so kam es, daß auch die Kinder und die Dienstboten das Lateinische sprechen lernten. Auf dem Gebiete der classischen Alterthumskunde entfaltete er zuerst eine ungemein reiche Thätigkeit, besonders indem er eine Reihe griechischer Texte aus den ungedruckten Schätzen der königlichen Bibliothek veröffentlichte. Die Kirchengeschichte (1544) und die Praeparatio evangelica (1546) des Eusebius, die Antiquitates romanae und die Rhetorik des Dionys von Halikarnaß (1547), die medicinischen Schriften des Alexander von Tralles (1548), die erhaltenen Bücher des Dio Cassius (1548), die Schriften des hl. Justinus und die des Geschichtschreibers Appianus (1551) veröffentlichte er zum ersten Male in Ausgaben, deren jede ein typographisches Meisterwerk heißen konnte. Zwölfmal gab er Terenz heraus, fünfmal Virgil, zweimal Cicero's sämmtliche Schriften, außerdem mehr als 40 lateinische Classiker von geringerer Bedeutung. Diesen Ausgaben sind zum Theil ältere Vorreden, classische Commentare, allen aber Anmerkungen und Erklärungen von seiner Hand beigegeben; Eusebius' Kirchengeschichte trägt eine Vorrede in classischem Griechisch, das er ebenso leicht handhabte wie das Lateinische. Während dieser Arbeiten sammelte er unabläßig für einen Thesaurus linguae latinae, welcher unter fremder Beihilfe 1531 zu Paris erschien und zwei weitere Auflagen erlebte, und noch mehr für einen Thesaurus linguae graecae, welcher erst nach seinem Tode 1572 von seinem Sohne Henri zu Genf herausgegeben werden konnte. Außerdem veröffentlichte Stephanus neben mancherlei Hilfsbüchern zur Erlernung des Lateinischen nicht weniger als 79 Ausgaben älterer und neuerer lateinischen Grammatiken. Er verfaßte ferner eine durch Klarheit und Einfachheit ausgezeichnete, später in's Lateinische übersetzte französische Grammatik, welche er neben 13 grammatischen Abhandlungen herausgab, und ein lateinisch-französisches Wörterbuch, welches er fünfmal auflegen mußte. Um alle diese Ausgaben zum Gemeingut der Wissenschaft zu machen, gab er sie zu beispiellos niedrigem Preise, während zugleich die höchste technische Vollkommenheit und Schönheit angestrebt war.

Diese unermüdliche, kaum begreifliche Thätigkeit hatte für ihn selbst neben der Befriedigung, welche sie seinem rastlosen Geiste gewährte, die verschiedenartigsten Folgen. Sein uneigennütziges und ideales Verfahren brachte einen sehr bescheidenen materiellen Gewinn, der zur Menge seiner Publicationen in gar keinem Verhältniß stand; dieß begreift sich, wenn sein Sohn uns versichert, daß der Thesaurus linguae latinae allein die Summe von 30 000 Francs verschlang. Entschädigt wurde er dafür durch das Wohlwollen und die Gnade seines Königs. Franz I. bewies für seine gelehrten Bemühungen das größte Interesse, nahm an allen seinen Unternehmen lebendigen Antheil und kam selbst in seine Officin, um seine Thätigkeit in Augenschein zu nehmen. Im J. 1539 ernannte er ihn zum königlichen Buchdrucker für hebräische, griechische und lateinische Texte; später ließ er für ihn Typen gießen, welche wegen ihrer Schönheit weit berühmt wurden und den Namen typi regii oder characteres regii erhielten. Auch Franz' I. Nachfolger, Heinrich II., bewahrte für den berühmten Buchdrucker großes Wohlwollen, ohne jedoch ihm auffallendere Beweise davon zu geben. Während dieser Entwickelung seiner Geschäftsthätigkeit war Stephanus, der eine ungemeine Geistesarbeit auf alle die verschiedenen Ausgaben verwendete, zum vollständigen Humanisten geworden und theilte auch alle die Vorurtheile, welche diese Klasse von Gelehrten gefangen genommen hatten. Besonders nahm er die neugläubigen Anschauungen, welche damals in Frankreich eindrangen, begierig auf und stellte sowohl seine geistige Energie als die großen Mittel seines Geschäftes ganz in den Dienst der neuen Ideen. Demzufolge richtete er bald den hauptsächlichsten und wichtigsten Theil seiner Thätigkeit auf die Veröffentlichung von Bibeln und legte dadurch den Grund zu einer Bedeutung und Berühmtheit, welche alle seine philologischen und technischen Vorzüge verdunkelte. Den Anfang dazu hatte er noch im Hause seines Stiefvaters Colinäus gemacht, indem er 1523 unter dessen Namen, aber ganz selbständig, eine lateinische, höchst zierliche Ausgabe des Neuen Testamentes veranstaltet hatte. Es war dieß wohl nichts als ein buchhändlerisches Unternehmen, weil die heilige Schrift damals eines der gesuchtesten und gelesensten Schriftwerke war; allein bei den Professoren der Sorbonne hatten die Zuthaten, welche von dem Herausgeber herrührten, Verdacht gegen dessen Rechtgläubigkeit erregt und wurden später als eine Art Programm dessen bezeichnet, was man von ihm zu erwarten gehabt habe. Stephanus ließ sich besonders den Irrthum einreden, daß die Christen der damaligen Zeit von der Kirche durch Vorenthaltung der heiligen Schrift schwer geschädigt würden, und suchte diesem Nachtheil durch möglichste Verbreitung der Bibel zu begegnen. Einem solchen Streben entsprangen zunächst zwei hebräische Bibelausgaben, die eine in vier Quartbänden 1539—1544, die andere in acht Sedezbänden 1544—1546, welche durch die Beihilfe des Königs zu sehr geringem Preise hergegeben werden konnten, aber mehr typographische als wissenschaftliche Leistungen waren (s. ob. II, 589), und später eine Reihe von Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes, über welche der Art. Bibelausgaben II, 603 ff. nachzusehen ist. Allein diese Leistungen verschwinden gegen die von 1528 bis 1557 fortgesetzten Bemühungen Stephanus' um Herausgabe der Vulgata, welche, wie für die Wissenschaft und die Kirche hochbedeutend, so für seine äußeren Verhältnisse entscheidend wurden. Im J. 1528 erschien zuerst durch ihn eine Ausgabe der lateinischen Bibel in Folio, welche großes Aufsehen erregte. Das Aufsehen galt nicht bloß der äußern Schönheit und Billigkeit, sondern noch mehr den Beigaben, womit der rührige Herausgeber den Text versehen hatte. Es waren dieß Inhaltsnachweise über den einzelnen Kapiteln, Abweichungen des hebräischen Textes am Rande und ein sehr ausführlicher Index sämmtlicher in der heiligen Schrift vorkommenden Eigennamen. Bei der Herausgabe des Textes selbst hatte Estienne ganz richtige und katholische Grundsätze befolgt. Er wählte die hergebrachte Uebersetzung des hl. Hieronymus und suchte diese in ihrer ursprünglichen Reinheit herzustellen, indem er aus den Handschriften der Bibliotheken zu Paris und zu Saint-Germain-des-Prés die ältesten Lesarten eruirte. Ein solcher mit philologischer Gewissenhaftigkeit hergestellter Text konnte überall nur Beifall finden, und dieser ward ihm zunächst von Seiten der Buchhändler, namentlich nach Ablauf des vierjährigen Privilegiums, durch wiederholten Nachdruck bewiesen. Auch mußte schon in den Jahren 1532 und 1534 derselbe Text, nach den nämlichen Grundsätzen noch vervollkommnet, von Neuem erscheinen. Anders aber erging es dem Herausgeber mit den Zuthaten zu diesem Texte. Sogleich nach Erscheinen der ersten Ausgabe zog die Sorbonne, der Stephanus schon längst wegen seiner Hinneigung zu den neuen Lehren verdächtig geworden war, dieselbe vor ihr Forum und verurtheilte viele in den Inhaltsangaben und dem Index geäußerten Ansichten als irrgläubig, so daß sie auf Vernichtung des Buches antrug. Von dieser Zeit an entstand ein scharfer Gegensatz und ein erbitterter Federkrieg zwischen den Doctoren der Sorbonne und dem gelehrten Buchdrucker, wobei letzterer schließlich unterliegen mußte. Mit Unrecht hat man die ersteren beschuldigt, es sei ihnen die Verbreitung der Bibel unter das Volk ein Dorn im Auge gewesen, und bis in die neueste Zeit wird die Unwahrheit verbreitet, daß „die bedrohlichen Angriffe der Theologen" aus dieser Quelle herzuleiten seien. Im Gegentheil lag den Gelehrten der theologischen Facultät nur am Herzen, die protestantischen Anschauungen fern zu halten, welche durch Stephanus' sehr schöne und wohlfeile Ausgaben leichte Verbreitung fanden.

letzterer benahm sich Anfangs, als wolle er den Tadel der Sorbonne beachten, und legte sogar das Versprechen ab, nichts ohne die Gutheißung derselben zu drucken; allein dieß war ihm bald leid, und er fuhr auf dem nämlichen Wege fort, auf dem er verdächtig geworden war. Seine späteren Vulgata-Ausgaben wurden immer anstößiger. Schon in der Ausgabe von 1528 war die Zuverlässigkeit der alten Uebersetzung durch Hinweis auf den problematischen damaligen Urtext vielfach in Frage gestellt worden; dieß geschah noch mehr in der spätern Ausgabe der Vulgata von 1540. Der Ausgabe von 1545 gab er die Uebersetzung des Leo Judä (s. d. Art. Jud) zur Seite. Diese nämliche Ausgabe nannte er Biblia Vatabli wegen einer Reihe von beigefügten Anmerkungen, welche nach seiner Angabe aus den Vorlesungen des berühmten Professors Vatablus zu Paris genommen waren. Allein sogleich nach Erscheinen des Buches protestirte dieser Gelehrte dagegen als gegen Mißbrauch seines Namens, und wirklich erwiesen sich die Anmerkungen später zum großen Theil als aus Calvins Commentaren gezogen. (Vgl. darüber Haneberg in seiner Geschichte der biblischen Offenbarung, 4. Aufl., Regensburg 1876, 849.) Estienne war damals schon leidenschaftlich erregt, weil auf Betreiben der Sorbonne 1540 und 1544 zwei königliche Verordnungen erschienen waren, durch welche nicht bloß seine Bibeln zur Unterdrückung verurtheilt waren, sondern er selbst als Häretiker mit harten Strafen belegt wurde. Praktische Folgen haben diese Verordnungen, deren Wirkungen für die Familie 1551 bedingungsweise wieder aufgehoben wurden, wohl nicht gehabt, weil König Franz I. nach wie vor Estienne sein Wohlwollen bewahrte und auch Heinrichs II. Wohlwollen gegen denselben bekannt war; allein sie trieben ihn weiter auf der Bahn, welche er schon seit Jahren wandelte. Innerlich hatte er längst mit der katholischen Kirche gebrochen und im J. 1540 durch seinen damals kaum zwölfjährigen Sohn Henri eine griechische Uebersetzung von Calvins Katechismus anfertigen lassen. Auch seine späteren Bibelausgaben, in welchen er freilich den Vulgatatext immer mehr auf seine ursprüngliche Gestalt zurückzuführen suchte und die calvinisch lautenden Anmerkungen beschränkte, mußten in ihren Beigaben durchaus der Ueberzeugung Ausdruck leihen, daß die hebräischen und griechischen Texte das Wort Gottes zuverlässiger darböten als die Vulgata, und erhielten daher die Uebersetzung des Pagninus als Zugabe. Allein den Uebertritt zum Calvinismus wehrte ihm damals die Rücksicht sowohl auf die in Frankreich noch geltenden gesetzlichen Bestimmungen, als auf die zu erwartenden materiellen Schäden, denen er sich aussetzte. Indeß ward seine Lage immer unhaltbarer und seine Stimmung immer leidenschaftlicher, und er beschloß, den „Reformatoren", mit denen er längst brieflich in Verbindung war, sich auch äußerlich anzuschließen. Die letzten Drucke, welche er in Paris veröffentlichte, waren vom Jahre 1550. In dieser Zeit hatte er seine Kinder bereits zur Sicherheit im Auslande untergebracht. Im J. 1551 folgte er selbst, siedelte nach Genf über und trat sogleich öffentlich zur reformirten Kirche über. In Genf errichtete er nun eine große Druckerei, in welcher zuerst eine griechisch-lateinische Ausgabe des Neuen Testaments, dann die griechische Uebersetzung seines Sohnes von Calvins Katechismus erschien; von da an war er hauptsächlich mit dem Druck und der Verbreitung von Schriften beschäftigt, welche dem Calvinismus dienten. Indeß hatte seine Hinneigung und sein Uebertritt zum Calvinismus in der gelehrten Welt großes Mißtrauen erweckt und seiner Thätigkeit sehr geschadet. Dieß beweist die Thatsache, daß die Bibelausgabe von 1545 und eine spätere von 1557 (mit der Uebersetzung des N. T. von Beza) aus Mangel an Absatz 1565 und 1577 als neue Titelauflagen veröffentlicht wurden. Seiner innern Stimmung machte er daher, sobald er sich in Genf sicher wußte, Luft durch die äußerst leidenschaftlich gehaltene Schrift Ad censuras theologorum parisiensium, quibus Biblia a Roberto Stephano typographo regio excusa calumniose notarunt, ejusdem Roberti Stephani responsio. Oliva Roberti Stephani. M. D. LII, welche unmittelbar nachher französisch erschien. So lebte er als Reformirter, von Calvin und den Häuptern der neuen Religion hochgeehrt, von seinen nunmehrigen Mitbürgern mit dem Bürgerrecht beschenkt, noch acht Jahre zu Genf. In diese Periode seines Lebens fiel eine Unternehmung, welche sein Andenken bis auf den heutigen Tag erhalten hat und auf lange, unbestimmte Zeit noch erhalten wird. Nachdem er zuerst 1551 eine Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes mit Verszahlen versehen hatte, veröffentlichte er 1555 in kleinerem Format den Text der Bibel; diese neue Ausgabe erhielt zum ersten Male für die ganze lateinische Bibel die seitdem allgemein gewordene Verszählung statt der sonst gewöhnlichen Unterabtheilung der Kapitel a. b. c &c., noch nicht in abgesetzten Versen, sondern bloß neben die Colonne gedruckt. Stephanus hatte dieselbe, wie er auf dem Titel sagt, nach Vorbild des hebräischen Textes ziemlich oberflächlich, zum Theil auf einer Reise von Paris nach Lyon zu Pferde, an den Rand einer kleinen Ausgabe geschrieben; daher kommt es, daß die Verseintheilung manche Unvollkommenheit zeigt, Getrenntes vereinigt und Zusammengehöriges aus einander reißt. (S. das Nähere bei Tischendorf-Gregory, Nov. Test. III, 8. ed., Lipsiae 1894, 168; O. Schmid, Ueber verschiedene Eintheilungen der hl. Schrift, Graz 1892, 107 ff.) Da sie aber bald in alle Bibeln, nicht bloß in die lateinischen, sondern auch in die griechischen, hebräischen und neusprachigen überging, so ward sie stereotyp, und selbst Sixtus V. mußte von dem Versuch, eine andere Verszählung herzustellen, als einem vergeblichen abstehen. In

Verbindung hiermit erwies Stephanus den theologischen Studien einen außerordentlichen Dienst durch die Herausgabe seiner großen lateinischen Bibelconcordanz, welche zum ersten Male auch die Partikeln aufgenommen hatte (s. ob. II, 639). Stephanus starb am 8. September 1559 mit Hinterlassung eines nicht unbedeutenden Vermögens, das auf seine Kinder überging. In seinem Testamente ermahnte er dieselben, in keiner andern Religion als der calvinischen ihr Heil zu suchen, und enterbte seine beiden Söhne Robert und Charles, weil sie „zur römischen Kirche zurückgekehrt waren". Robert hatte diesen Schritt gleich nach des Vaters Wegzug nach Genf gethan und erhielt dafür die Erlaubniß, des Vaters Druckerei in Paris fortzusetzen, wo 1565 und 1577 die oben erwähnten neuen Titelauflagen älterer Vulgata-Ausgaben erschienen; Charles starb frühzeitig. Der Erbe von Stephanus' Druckerei wie von seiner unermüdlichen Thätigkeit war sein von Jugend auf zu classischer Gelehrsamkeit erzogener Sohn Henri, der seit 1557 eine eigene Druckerei in Genf gegründet hatte, dieselbe 1559 mit der des Vaters vereinigte, an 30 editiones principes griechischer Classiker besorgte und vor Allem die langjährigen Bemühungen seines Vaters um den Thesaurus linguae graecae durch dessen Herausgabe Genf 1572 zum Abschluß brachte. Wie in der Thätigkeit seines Sohnes, so lebten Robertus Stephanus' Bemühungen in den Unternehmungen anderer Buchhändler noch lange fort; denn bis zum Abschluß des Concils von Trient ward der von ihm festgestellte Text der Vulgata von Katholiken wie Protestanten unter mancherlei Namen nachgedruckt. Durch die Sorge der Kirche kam schließlich der officielle Text der Vulgata zu Stande, der die von Stephanus aufgestellten Grundsätze ohne seine Verirrungen zu richtiger Geltung brachte. (Vgl. Niceron, Mémoires XXXVI, Paris 1736, 245; Masch, Bibliotheca sacra II, 3, Halae 1783, 182 sqq. 278; Crapelet, Rob. Estienne, imprimeur royal, Paris 1839; Renouard, Annales de l'imprimerie des Estienne, 2e éd., Paris 1843; Bernard, Les Estienne et les types grecs de François I, Paris 1856; A. Firmin Didot, in Höfers Nouv. Biogr. générale XVI, Paris 1858, 485 ss.; Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 364 ff.) [Kaulen.]

Sterbeablaß, s. Generalabsolution n. 1.

Sterbebett, Ehe auf dem, nennt man die Eheabschließung zwischen zwei Personen, von denen die eine lebensgefährlich erkrankt ist. Eine solche Ehe gestattet die Kirche aus gewissen schwerwiegenden Gründen, nämlich wenn jemand mit einer Person rechtsgültig verlobt war, oder sie unter dem Versprechen der Ehe zu Falle gebracht bezw. im Concubinat mit ihr gelebt hat. Im erstern Falle soll dem Sterbenden die Gelegenheit geboten werden, sein Wort der Verlobten gegenüber einzulösen; im letztern soll die gefallene Person wieder zu Ehren gebracht und eventuell die Legitimation der vorhandenen Kinder bewirkt werden. Voraussetzung zum Abschluß einer Ehe auf dem Sterbebette ist das Vorhandensein und Einhalten der auch sonst wesentlichen Erfordernisse; doch fallen die Proclamationen selbstverständlich fort, und bezüglich etwaiger Ehehindernisse trennender Art ist jetzt die im Art. Revalidation X, 1121 angeführte Dispensationsvollmacht von höchster Wichtigkeit. — Die Staatsgesetze entzogen früher nicht selten ehelichen Verbindungen, die auf dem Sterbebette abgeschlossen wurden, die bürgerlichen Wirkungen einer legitimen Ehe, weil andernfalls das Concubinat begünstigt zu werden schien. Dagegen erlaubt das neue bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches dem Standesbeamten, die Eheschließung ohne Aufgebot vorzunehmen, „wenn ihm ärztlich bescheinigt wird, daß die lebensgefährliche Erkrankung eines der Verlobten den Aufschub der Eheschließung nicht gestattet" (Einführungsgesetz zum Bürgerl. Gesetzbuch Art. 46, n. II), und ein Geistlicher, der bei „einer lebensgefährlichen, einen Aufschub nicht gestattenden Erkrankung eines der Verlobten zu den religiösen Feierlichkeiten der Eheschließung schreitet", ohne daß die standesamtliche Eheerklärung vorangegangen ist, macht sich nicht, wie früher, strafbar (ebd. Art. 46, n. III). Durch erstere Bestimmung ist eine Ehe auf dem Sterbebette mit bürgerlicher Rechtswirkung ermöglicht, durch die letztere die Schwierigkeit gehoben, welche bis dahin aus dem staatlichen Gesetz sich gegen eine Trauung auf dem Sterbebette ergab. [Permaneder.]

Sterbegebete, s. Krankenseelsorge VII, 1043 f.

Sterbeglocke heißt diejenige Kirchenglocke, welche die besondere Bestimmung hat, beim Abscheiden eines Christgläubigen die Mitchristen zum Gebete für den Sterbenden wie für den eben Dahingeschiedenen einzuladen. Der Gebrauch, die Nachricht vom Verscheiden eines christlichen Mitbruders durch ein Glockenzeichen kund zu geben, findet sich schon zur Zeit Beda's des Ehrwürdigen durch ausdrückliche Zeugnisse verbürgt. Die Sterbeglocke war im Mittelalter meist eine von den anderen Glocken verschiedene (es werden speciell campanae manuales pro mortuis erwähnt), und das Sterbegeläute, welches extremum Ave Maria mortuorum genannt wurde, unterschied sich ebenfalls durch seine Art und Weise von dem gewöhnlichen. Auch jetzt noch enthält das Rit. Rom. (5, 8, 2. 4) die Mahnung, ubi viget pia consuetudo, durch ein Glockenzeichen zum Gebete für einen Sterbenden und pro loci consuetudine für einen eben Gestorbenen aufzufordern; doch ist der Gebrauch einer speciellen Sterbeglocke meist abgekommen und vielfach an die Stelle des Glockenzeichens beim Abscheiden ein Todtengeläute am Vorabend des Begräbnisses getreten; anderswo, namentlich in Städten, beschränkt sich das Geläute bloß auf die Begräbnißfeier und die Exequien. [Vater.]

Sterbekerze, die Wachskerze, welche nach dem Rit. Rom. 5, 7, 3 (Ordo commendationis animae) zu Beginn der Litanei für einen Sterbenden angezündet wird. Der Gebrauch, bei den sterbenden Christen ein oder mehrere Lichter anzuzünden, findet sich schon in früheren Jahrhunderten (vgl. z. B. die AA. SS. Boll. Febr. I, 351; vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3, 104), wird aber in den Ritualbüchern bis zum römischen Ritual Pauls V. noch nicht erwähnt. Dagegen findet sie sich seitdem auch in den meisten Diöcesanagenden, deren viele vorschreiben, daß die Sterbekerze unter einem besondern Gebete dem Sterbenden in die Hand gegeben werden soll. Diese Darreichungsformeln bezeichnen die brennende Kerze durchgängig als Symbol Christi, des Lichtes der Welt; die weitere Ausdeutung setzt sie in Beziehung zu der Kerze, welche (Rit. Rom. 2, 2, 25) dem Neugetauften überreicht wird und die bei wichtigeren Momenten im Leben des Menschen als Communion-, Brautkerze u. s. w. wiederkehrt. Wie der Mensch durch sie als Neugetaufter schon hingewiesen wurde auf die Zeit, wo der Bräutigam kommen wird, um ihn zur Hochzeit zu rufen (Matth. 25, 1 ff.), so ist sie dem Sterbenden Mahnung, daß jetzt die Mitternacht da ist, wo der Ruf erschallt: „Siehe, der Bräutigam ist da, — hinaus, ihm entgegen!“ — Nach der gewöhnlichen Praxis und der Meinung der Ritualerklärer soll die Sterbekerze gesegnet sein, weil es sich bei ihr nicht bloß um eine sinnbildliche Darstellung, sondern zugleich um eine Gnadenwirkung handelt. [Bendel.]

Sterbekreuz heißt 1. das Crucifix, welches nach dem Rit. Rom. 5, 7, 2 der Priester zu Beginn der Commendatio animae dem Sterbenden zum Kusse reicht und dann vor ihn hin stellt oder legt, damit er durch dessen Anblick Muth und Vertrauen auf den gekreuzigten Heiland erlange. Der Gebrauch des Sterbekreuzes findet sich auch schon in älteren Ritualien, welche der Sterbekerze (s. d. Art.) noch keine Erwähnung thun (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3, 102 ff.). Die Darreichungsformeln, die sich in manchen Diöcesanagenden finden, bezwecken die Erweckung der Hoffnung und der Liebe theils durch entsprechende Gebete und biblische Sprüche, theils auch (z. B. im Straßburger Ritual von 1742) in Form von dießbezüglichen Fragen, welche der Priester an den Sterbenden richtet. — 2. das richtiger Sterbeablaßkreuz genannte Crucifix, mit welchem für seinen Besitzer ein vollkommener Ablaß für die Todesstunde verbunden ist. Die Bedingungen zur Gewinnung dieses Ablasses sind dieselben wie bei anderen Ablässen in articulo mortis (s. d. Art. Ablaß I, 109). Der Sterbende braucht das Ablaßkreuz nicht in der Hand zu halten, sondern es genügt, daß er dasselbe irgendwie (z. B. an der Wand) vor sich hat und die vorgeschriebenen Acte davor erweckt. Ein Segnen mit dem Ablaßkreuz durch einen Priester ist nicht nur nicht nöthig, sondern sogar von Leo XIII. untersagt, wofern nicht specielle schriftliche Vollmacht dazu ertheilt ist. Der erwähnte Sterbeablaß ist mit allen Kreuzen und sonstigen Devotionalien (Rosenkränzen, Statuen u. s. w.) verbunden, welche durch den Papst selbst bezw. durch einen bevollmächtigten Priester mit den sogen. päpstlichen Ablässen versehen oder an die heiligen Stellen in Palästina bezw. die dort befindlichen Reliquien angerührt sind. Näheres s. bei Beringer, Die Ablässe, 9. Aufl., Paderborn 1887, 338 ff. 345 ff. [Bendel.]

Stercoranisten, Bezeichnung für angebliche Häretiker, denen ihre Gegner die Behauptung unterschoben, der in der heiligen Communion genossene Leib des Herrn unterliege dem Verdauungsprozesse wie gewöhnliche Speisen. Schon Paschasius Radbertus (s. d. Art.) im 9. Jahrhundert tadelt in seinem Werke De corpore et sanguine Domini jene apocryphen Schriften, welche davon sprechen, als ob der Leib des Herrn mit anderen Speisen vermischt, auf gewöhnliche Weise aus dem menschlichen Leibe (per secessum) ausgeführt werde. Er hatte dabei wahrscheinlich eine Epistola apocrypha Clementis Romani ad Jacobum fratrem Domini (bei Harduin. I, 50) im Auge. Noch entschiedener als Radbertus spricht später ein Anonymus, wahrscheinlich der berühmte Gerbert (Papst Sylvester II.), in der Schrift De corpore et sanguine Domini (bei Pez, Thesaur. anecd. noviss. I, 2, 144) von den Vertretern dieser Ansicht, indem er diejenigen bekämpft, „welche aus teuflischer Eingebung die unerhörte Lästerung vorgetragen hätten, daß der Leib Christi mit dem menschlichen Unflat abgeführt werde“ (secessui obnoxium fore). Als die Vertreter dieser stercoranistischen Ansicht bezeichnet er den Bischof Heribald von Auxerre (gest. 857) und den Erzbischof Rabanus Maurus (s. d. Art.) von Mainz, welche sich auf das Wort Christi (Matth. 15, 17) berufen hätten: „Sehet ihr denn nicht ein, daß alles, was in den Mund kommt, in den Magen geht und seinen natürlichen Ausweg nimmt?“ Der erste, der das Wort Stercoranisten anwendete, war, soweit bekannt, der Cardinal Humbert (s. d. Art.) um die Mitte des 11. Jahrhunderts, indem er den Griechen Nicetas „einen treulosen Stercoranisten“ nannte (Contra Nicetam, bei Migne, PP. lat. CXLIII, 993). Es ist sonach die Ansicht Pfaffs (De stercoranistis, Tub. 1750, 16 sq.) zu berichtigen, daß der Scholasticus Alger von Lüttich (s. d. Art.) um die Mitte des 12. Jahrhunderts den Ausdruck Stercoranisten zuerst gebraucht habe. Uebrigens wollten Manche die Anfänge der stercoranistischen Ansicht schon in der Urkirche finden, namentlich bei Origenes in dessen Commentar zu Matthäus (bei Migne, PP. gr. XIII, 950). Allein Tournely (Curs. theol. III, Colon. 1752, 345) hat ohne Zweifel völlig Recht mit seiner Behauptung, die ganze Beschuldigung des

Stercoranismus beruhe auf einem Mißverständnisse, und man habe die allerdings nicht präcisen Ausdrücke Rabans und der übrigen angeblichen Stercoranisten nur unrichtig aufgefaßt. Tournely schreibt nämlich: Vana et prorsus ficta videtur illa haeresis; species quippe panis et vini dicuntur ipsum corpus Christi (d. h. die Stercoranisten meinen nur die Gestalten des Abendmahls, Brod und Wein, während sie vom Leib ꝛc. Christi reden) . . . unde, quidquid mutationis et corruptionis accidit, . . . in ipsas species externas, non in corpus ipsum Christi naturale ac substantiale immediate cadere dici debet. In Beziehung auf die angeblich stercoranistische Aeußerung des Rabanus Maurus sagt der genannte Dogmatiker: Rabanus spectat dumtaxat species externas eucharistiae, non autem ipsum corpus Christi verum et naturale, quod sub illis continetur. Bemerkt sei noch, daß in der Reformationszeit die Calvinisten vielfach das betr. Schimpfwort in Bezug auf die Lutheraner gebrauchten. (Vgl. noch Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I, Wien 1873, 170; K. Werner, Gerbert von Aurillac, Wien 1878, 166; Schwane, Dogmengeschichte des Mittelalters, Freiburg 1882, 630.) [v. Hefele.]

Stero (Steoro), Heinrich, O. S. B., früher irrig als Annalist bezeichnet, war Kaplan des berühmten Abtes Hermann von Niederaltach (s. d. Art.), über dessen Tod er einen kurzen Bericht verfaßte (Mon. Germ. hist. Scriptt. XVII, 408). Im J. 1280 wurde er Abt des Klosters Metten und leitete dasselbe sieben Jahre lang. Fälschlich hat man ihm früher die Annalen seines Abtes Hermann oder zuweilen die Continuatio et Altahensis et Ratisponensis, ja auch einen Theil der Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses zugeschrieben. Neuere Forschungen haben jedoch ergeben, daß dem Abte Stero in der Literaturgeschichte des Mittelalters kein Platz zukommt. Irrig hat man ihn mitunter auch identificirt mit dem Propste Heinrich I. von Oettingen (1270—1279). (Vgl. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen I, 3. Aufl., Berlin 1886, 182.) [Schrödl.]

Steuchus (Steuco), Augustinus, Can. reg., italienischer, besonders als Exeget nennenswerther Theologe des 16. Jahrhunderts, stammte aus Gubbio in Umbrien, nach dessen lateinischer Form Eugubium er auch den Beinamen Eugubinus führt. Als Geburtsjahr wird 1496 angegeben. Zeitig trat er in die Congregation der lateranensischen Chorherren ein, wo sein eiserner Fleiß in Verbindung mit guten Geistesanlagen bald die Aufmerksamkeit seiner Oberen auf ihn lenkte, so daß er 1531 Superior zu Reggio in Modena wurde. Sein besonderer Gönner war Papst Paul III., dem er später aus Dankbarkeit mehrere Schriften widmete. Dieser ernannte ihn zum Bibliothekar an der vaticanischen Bibliothek, nachdem er ihn 1538 zum Bischof von Chisamo auf der Insel Kreta erhoben hatte. Später sandte er ihn (1547) zum Trienter Concil, welches damals gerade nach Bologna verlegt worden war. Auf dieser Gesandtschaftsreise starb Steuchus 1549 zu Venedig. Von seinen Schriften mögen nach der Gesammtausgabe zu Paris 1578 in 3 Bänden (eine andere ebenda zu Venedig 1591) aufgeführt werden: Cosmopoeia vel De mundano opificio, Expositrium capitum Genesis, in quibus de creatione tractat Moses; De rebus incorporalibus invisibilibus; Veteris Testamenti ad Hebraicam veritatem recognitio sive in Pentateuchum annotationes (Einzelausgabe Venedig 1529); In librum Job Enarrationes (ebenda Venedig 1568, 1601); Enarrationum in Psalmos pars prima, qui est primus Psalmorum liber juxta divisionem Hebraeorum. Adjectae sunt explanationes aliquot nobilium Psalmorum, quorum argumentum est de Rege Messia, Creatione mundi, generis humani conditione, Spe coelesti (d. h. Ps. 44. 67. 72. 90. 102. 103. 109. 138 [Vulg.]; die Separatausgabe: In Psalmum XVIII et CXXXVIII interpretatio Ludg. 1533, ist bemerkenswerth, weil hierin ein Briefwechsel zwischen Erasmus und Steuchus knüpfte, und weil diese Schrift Julius Pflug [s. d. Art.], dem letzten katholischen Bischof von Naumburg, gewidmet ist); De perenni philosophia libri decem; De mundi exitio; De Etruria urbis suae nomine; Contra Laurentium Vallam, de falsa donatione Constantini libri duo; in dieser Schrift macht Steuchus auf eine Handschrift der vaticanischen Bibliothek aufmerksam, die aber jetzt nicht mehr vorhanden zu sein scheint (s. hierüber A. Reifferscheid in Index scholarum in Universitate Vratislaviensi 1873/74; vgl. dazu d. Art. Kanonistische Bücher VII, 189 f.); Ad Paulum III. Pontificem Maximum de restituenda navigatione Tiberis . . . oratio; De revocanda in urbem aqua virgine. Bei der Erklärung der heiligen Schrift sucht Steuchus den Sinn durch Zurückgehen auf den hebräischen Text möglichst genau zu erforschen; doch war er des Hebräischen nicht genügend kundig, überschätzte den hebräischen Text und unterschätzte, wie schon Richard Simon (Hist. critique du Vieux Testament 3, 12 [éd. Rotterd. 1685, 424]) richtig hervorhebt, die Septuaginta. Zwar hat er von dem Werthe und dem Umfange der Ueberlieferung des hl. Hieronymus eine richtige Vorstellung; aber die erwähnten Mängel sind zu bedeutend, daß aus dem Studium seiner exegetischen Werke kaum Nutzen gezogen werden kann. Die Cosmopoeia kam auf den Index, aber aus unhaltbaren Gründen; in der Venediger Ausgabe sind die beanstandeten Stellen getilgt bezw. geändert. Die Schrift De perenni philosophia, welche sich durch elegante Latinität auszeichnet, soll den Nachweis liefern, daß die sapientia und

die pietas in ihrem Ursprunge eins seien und zu demselben Ziele führten. Die anderen Opuscula haben als Gelegenheitsschriften heute keine Bedeutung mehr. (Vgl. Possevin, Apparatus sacer I, Colon. 1608, 136 sq.; Nouv. biogr. gén. XLIV, 494; Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 332 f. Reusch, Index I, 570.) [Hoberg.]

Steuern, s. Abgaben an den Staat.

Stevenisten, schismatische Secte in Belgien, hervorgegangen aus der Opposition gegen das napoleonische Concordat vom Jahre 1801 (s. d. Art. Concordate III, 828 f.), bezw. gegen die darin und im Anschluß daran vorgenommenen Neuerungen. Die neue Eintheilung und Besetzung der Bischofssitze wie die Verminderung der Festtage durch päpstliches Indult von 1802 und durch bald hinzutretenden staatlichen Zwang verletzten nämlich in hohem Maße das Gefühl bisher treu kirchlicher Kreise in Frankreich und Belgien, daß dieselben von der übrigen Kirche sich absonderten und nur gleichgesinnter schismatischer Priester für die Seelsorge sich bedienten. In Frankreich, wo diese Schismatiker namentlich in der Vendée, aber auch in der Erzdiöcese Lyon und anderswo sich erhalten haben, nennt man sie la petite église oder einfach „Dissidenten"; in Belgien, wo sie namentlich in beiden Flandern zu Hause sind, tragen sie den Namen „Stevenisten" nach einem frommen Priester Cornelius Stevens, der zu ihrem Schisma jedoch in keiner Beziehung stand. Denn Stevens war ein dem katholischen Glauben von Herzen ergebener Mann, der zwar in Schrift und Wort gegen die Civilconstitution des Clerus, die organischen Artikel und die anderen Uebergriffe des Staates in das kirchliche Gebiet kämpfte, ohne jedoch das Concordat als solches oder die Auctorität der kraft desselben eingesetzten Bischöfe irgendwie anzugreifen. — Beim völligen Ausbleiben ihrer Seelsorger wandten sich die Stevenisten 1855 an Pius IX., der auch zur Bekehrung ein Breve an sie richtete; es blieb jedoch ohne bedeutendere Wirkung. Zur Zeit des vaticanischen Concils betrug ihre Zahl in der Erzdiöcese Mecheln etwa 400. Der Erzbischof von Mecheln wie der Bischof von Luçon in Frankreich, der ihrem religiös-sittlichen Leben ein recht günstiges Zeugniß ausstellte, richteten mit Rücksicht auf die Secte im Februar 1870 eigene Postulate an das vaticanische Concil. (Vgl. Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrhundert II, Innsbruck 1855, 12 f.; Collectio Lacensis VII, 54 sqq.) [O. Pfülf S. J.]

Steyaert, Martin, ein aus den jansenistischen Streitigkeiten an der Universität Löwen (s. d. Art.) bekannter Theologe, war 1647 zu Sorneghem im Bisthum Gent geboren, studirte 1663—1665 Philosophie und alsdann Theologie zu Löwen und wurde 1670 Professor der Philosophie. Drei Jahre später erhielt er die Priesterweihe und ward nach Ypern als Secretär des Bischofs und (1674) Canonicus an der Domkirche berufen. In Sachen der damaligen Moralstreitigkeiten ging Steyaert mit drei anderen Deputirten der Universität 1677 nach Rom, um dort gegen die sogen. laxe Richtung in der Sittenlehre zu wirken. Die Deputirten erreichten auch, daß 65 laxe Moralsätze 1679 von Innocenz XI. verurtheilt wurden. Auch wurde die von der theologischen Facultät vertretene Gnadenlehre in der Hauptsache gebilligt (Reusch, Index II, 1, 521). Als einige Jahre nachher Steyaert für einen Lehrstuhl an der unter französische Herrschaft gelangten Universität Douai (s. d. Art.) vorgeschlagen wurde, weigerte er sich, die vier gallicanischen Artikel anzuerkennen. Später bekämpfte er dieselben auch in mehreren Schriften und vertheidigte entschieden die Auctorität des Papstes. Für seine correct kirchliche Haltung wurde er belohnt, indem man ihn zum Mitglied der theologischen Facultät zu Löwen ernannte; 1686 erhielt er eine Professur der Theologie, und 1688 ward er zum Rector Magnificus erkoren. In der Folge wurden ihm noch manche Ehren und Aemter zu Theil; u. A. wurde er durch Innocenz XII. zum apostolischen Vicar des ehemaligen Bisthums Herzogenbusch ernannt. Inzwischen hatte er seine Stellung zu den Moralsystemen bedeutend geändert und gerieth infolge dessen mit dem jansenistisch gesinnten Gomarus Huygens, seit 1677 Präses des Collegiums Hadrians VI., in heftigen Streit. Beide denuncirten sich gegenseitig in Rom wegen Irrlehren. Es kam so weit, daß Steyaert, dem apostolischen Vicar, das Docciren an der Hochschule untersagt wurde. Er verstand es jedoch, sich durch den Einfluß der Regierung zu halten, und bei der Rectorwahl am 2. December 1695 trug er sogar über seinen Rivalen Huygens den Sieg davon. Wie gegen seinen Collegen, so trat er auch gegen die Jansenistenführer Anton Arnauld und Quesnel (s. d. Artt.) scharf auf, die ihn übrigens auch nicht schonten. Steyaert starb 1701 zu Löwen im Alter von 54 Jahren; den größten Theil seines Vermögens hinterließ er den Armen. Seine Schriften, die für die Geschichte der damaligen theologischen Streitigkeiten nicht ohne Werth sind, erschienen gesammelt in 6 Octavbänden zu Löwen 1703 und öfters. (Vgl. Hurter, Nomenclat. lit. II, 2. ed., 694 sqq.) [Alberdingk Thijm.]

Stichometrie hieß bei den Alten das Verfahren, den ungefähren Umfang eines literarischen Erzeugnisses nach der Anzahl der geschriebenen Zeilen (στίχοι, in der Poesie auch ἔπη) zu bestimmen. Es ward dabei von der Annahme ausgegangen, daß eine Zeile ungefähr 40 Buchstaben zähle, wie das ursprüngliche Format des Schreibstoffes, des Papyrus, mit sich brachte. Viele Beispiele dieser Zählung bringt Fr. Ritschl aus alten Handschriften in der Schrift „Die alexandrinischen Bibliotheken unter den ersten Ptolemäern und die Sammlung der Homerischen Gedichte durch Pisistratus", Breslau 1838, 91 ff., und im Zusammen-

Katalog der Bonner Universität 1840/41, bezw. in d. Opusc. phil. I, Lipsiae 1866, 74 sqq. Das Verfahren scheint den Zweck gehabt zu haben, über die unverkürzte Fortpflanzung der Texte zu wachen; daher finden sich in den ältesten griechischen Bibelhandschriften, welche bereits Buchformat haben, genaue Angaben über die Höhe der Rollen, aus denen sie abgeschrieben sind, die Länge und Breite der darin befindlichen Columnen und die Zahl ihrer Zeilen oder Stichen, und diese Angaben wurden bei einer neuen Abschrift wieder mit dem Text copirt (Scholz, Einl. in die heiligen Schriften I, Köln 1845, 139). Die stichometrischen Zahlen kommen anderen Angaben, welche in manchen Büchern die ῥήματα oder Satzabschnitte bestimmten, immer sehr nahe, so daß man sich allmälig scheint bemüht zu haben, in den fortlaufend geschriebenen Texten die Sinnabschnitte mit den Zeilenenden zusammenfallen zu lassen oder, wie Origenes in den Hexapla und der hl. Hieronymus in seinen Uebersetzungen (Praef. in Ezechielem proph. [Migne, PP. lat. XXVIII, 937 sqq.]), die cola als Zeilen zu schreiben. Vermuthlich war dieß der Anstoß zu einer spätern Einrichtung der biblischen Manuscripte, welche man ebenfalls mit dem Namen Stichometrie belegte. Im 5. Jahrhundert nämlich theilte der Diacon Euthalius zu Alexandrien, um beim Gottesdienste eine ungestörte und ausdrucksvolle Vorlesung zu ermöglichen, die Apostelgeschichte und die neutestamentlichen Briefe nicht nur in passende Lesestücke (κεφαλαῖα), sondern schrieb auch in Eine Zeile nur so viele Worte, als in Einem Athem gelesen werden sollten, damit der Vorleser die Pausen oder das Athemholen nur da anbringe, wo sie einen Satzabschnitt verdeutlichten (Beispiele s. bei Tischendorf, Nov. Test. graece, ed. oct. crit. maj. III, ed. Gregory, Lipsiae 1894, 114). Des praktischen Nutzens wegen ging dieses Verfahren bald auch in die übrigen Theile der heiligen Schrift und aus den griechischen in die lateinischen Texte über, so daß für einige Jahrhunderte viele biblischen Manuscripte in solcher Weise stichometrisch geschrieben wurden. Verdrängt ward diese Sitte, als man erwog, wie vieler Raum des Pergaments dadurch unbeschrieben blieb. Im 7. Jahrhundert fing man an, nicht mehr in Absätzen und Columnen zu schreiben, sondern die ganze Breite der Seiten, abzüglich eines leeren Randes, mit der Schrift auszufüllen. Um hierbei den Nutzen der stichometrischen Theilung nicht verloren gehen zu lassen, bezeichnete man das Ende der früher gebräuchlichen Stichen mit Punkten oder Strichen und machte damit den Anfang zu der im 9. Jahrhundert ausgebildeten Interpunction. (Vgl. Zacagnius, Collectanea monum. vet. I, Romae 1698, 403 sqq.; Suicerus, Thesaurus II, Amstelaed. 1682, 1034 sqq.; Graux, Nouv. recherches sur la stichom., Revue de philol. II [1878], 97 ss.; O. Schmid, Ueber verschiedene Eintheilungen der hl. Schrift, Graz 1892, 21 ff. 50 ff.) [Kaulen.]

Stiefel, Esaias, Schwärmer zu Anfang des 17. Jahrhunderts, verbreitete seit 1604 zunächst in seiner Vaterstadt Langensalza, wo er Handelsmann und Inhaber einer Weinschenke war, wiedertäuferische und schwenkfeldische Lehren. Namentlich verwarf er Taufe und Abendmahl und erklärte den Besuch der Predigt für unnöthig, da der Christ von Gott belehrt werde; auch behauptete er, ein rechtgläubiger Christ könne nicht sündigen, da Christus Alles in ihm wirke. Auf Befehl des Leipziger Consistoriums wurde Stiefel Monate hindurch in strenger Haft gehalten, bis er widerrief. Er verließ darauf (1607) Langensalza und siedelte mit seiner Familie nach dem bei Erfurt gelegenen Dorfe Gispersleben über. Auch von dort aus machte er trotz harter Strafen, die auf Klagen der Prediger von Neuem gegen ihn verhängt wurden, für seine Meinungen Propaganda und gewann Anhänger in Kreisen des Adels wie des Bürgerstandes. Eine eifrige Anhängerin, die regierende Gräfin Juliane von Gleichen zu Ohrdruf, machte ihn zu ihrem Hausverwalter zu Erfurt. Dorthin wandte sich auch Stiefels Neffe, Ezechiel Meth, der in Langensalza nach des Oheims Weggang mit Verbreitung schwärmerischer Lehren fortgefahren hatte, aber in Haft genommen und (1614) zu öffentlichem Widerruf gezwungen worden war. Die Hinneigung der Gräfin zu Stiefels Lehren, die zur Entzweiung mit ihrem Gemahl führte, veranlaßte schon bald den Hof- und Stadtpfarrer zu Ohrdruf, Johannes Weber, zu heftigem Einschreiten. Er verlangte sogar, daß der Schwärmer wegen Gotteslästerung am Leben gestraft werde; doch urtheilte die von Weber angerufene theologische Facultät zu Wittenberg bedeutend milder; sie sah in dem Schenkwirth von Langensalza nur einen Mystiker, der sich anstößig ausdrücke. Der Einfluß der Prediger brachte es jedoch dahin, daß Stiefel 1624 zu Erfurt wieder in Haft genommen wurde und die Freiheit nur durch einen Widerruf erkaufte, durch den er seine Lehren verwarf und sich zu den symbolischen Büchern der Lutheraner bekannte. Der unruhige Mann verschied 1627 zu Erfurt. Sein Neffe, der obengenannte Ezechiel Meth, starb, ebenfalls „bekehrt", 1640. (Vgl. Arnold, Unpart. Kirchen- und Ketzerhist. III, Frankfurt a. M. 1700, 31 ff.; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation IV, Leipzig 1805, 685 f.) [Jeck.]

Stifel (Stysel, Stiefel), Michael, ein durch seine Zahlenmystik bekannter Freund Luthers, war 1486 (oder 1487) in der freien Reichsstadt Eßlingen geboren und trat schon in frühem Alter in das dortige Augustiner-Eremitenkloster ein. Die Streitschriften Luthers bei Ausbruch der Kirchenspaltung veranlaßten ihn zu lebhafter Parteinahme für seinen Ordensbruder; bestärkt wurde er in dieser Richtung durch die vermeintliche Entdeckung, der damalige Papst Leo X. sei gemäß

den Zahlenwerthe der Buchstaben seines Namens das in der Apocalypse 13, 1 ff. geschilderte „Thier", das den Namen Gottes lästere und die Heiligen verfolge. Zu Ehren Luthers veröffentlichte er 1522 ein 32 Strophen umfassendes Lied (mit einer Auslegung in Prosa) „Von der Christlichen, rechtgegründten leer Doctoris Martini Luthers" (abgedruckt bei Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied III, Leipzig 1870, 74—79), worin er die Stelle der Apocalypse (14, 6 f., die spätere Perikope des Reformationsfestes) von dem „Engel, der ein ewiges Evangelium hat und frohe Botschaft bringt den Bewohnern der Erde", auf Luther deutete. Diese Publication verwickelte ihn in eine Polemik mit Thomas Murner (s. d. Art.), der in seiner satirischen Weise dem Eßlinger Augustiner scharf zusetzte. Da der Generalvicar von Konstanz, Johannes Faber (s. d. Art. IV, 1172 ff.), gegen Stifel einschritt, und dieser von Erzherzog Ferdinand, der 1522 Würtemberg in Besitz genommen hatte, Schlimmes besorgte, ergriff er die Flucht und wurde zunächst für kurze Zeit Prediger auf dem Schlosse Kronberg bei Frankfurt a. M., dann 1523 auf Luthers Empfehlung beim Grafen Albrecht von Mansfeld. Als 1525 ein Adeliger in Oberösterreich von Luther für sich und sein Haus einen Prediger erbat, schickte der „Reformator" seinen Schützling dorthin; schon 1528 sah sich jedoch die Familie genöthigt, ihn zu entlassen, da gegen die Sendlinge des neuen Evangeliums schärfer vorgegangen wurde. Wieder auf seines Meisters Verwendung erhielt Stifel nunmehr die Pfarrstelle zu Lochau bei Wittenberg, und Luther kam schon nach wenigen Tagen selbst dorthin, um ihn mit der Wittwe des vorigen Pfarrers zu trauen. In seiner Mußezeit beschäftigte Stifel sich nun viel mit dem Buche Daniel und der Apocalypse und benutzte dieselben zu mystischen Zahlenspielereien. Er rechnete aus, daß die Wiederkunft Christi am 19. October 1533 Morgens 8 Uhr stattfinden müsse, und verkündigte dieß in Wort und Schrift. Im J. 1532 machte er seine Entdeckung durch das zu Wittenberg gedruckte „Rechenbüchlin Vom End Christ" bekannt. Infolge dieses schwärmerischen Treibens entstand zunächst bei Stifels Pfarrkindern, dann, als die Mähre sich weiter verbreitete, in entfernteren Gegenden, sogar in Brandenburg und Schlesien, große Aufregung. Manche Bauern wollten das Land nicht mehr bestellen, verkauften ihre Habe und Leute sich vor dem Weltende noch „recht was zu gute". Der Kurfürst von Sachsen war über die tolle Schwärmerei entrüstet und verbot, die Sache fernerhin auf der Kanzel zu behandeln. Vergebens hatte Luther den Freund gemahnt, die Thorheit aufzugeben; er wurde von dem selbstbewußten Propheten, der sich für den „siebenten Engel mit der Posaune" (Apoc. 11, 15) ausgab, ein vom Geiste Verlassener, ein Herodes und Pilatus gescholten. Als der vorherverkündete Tag heranrückte, pilgerten ganze Schaaren nach Lochau, um sich von Stifel auf ihr Ende vorbereiten zu lassen. Kurfürstliche Beamte waren dorthin geschickt, um die Vorgänge zu beobachten. Nachdem aber die achte Stunde des 19. October ohne Unfall vorüberging, wurde um 9 Uhr der falsche Prophet verhaftet, in einem Wagen nach Wittenberg gebracht und dort seines Amtes entsetzt. Nach mehrwöchentlichem Hausarrest erhielt er jedoch, da die Wittenberger Theologen die Sache für ein „kleines Anfechtlein" erklärten, wieder eine Anstellung als Prediger, und zwar zu Holzdorf (gleichfalls bei Wittenberg). Dort begann er solidere mathematische Studien zu betreiben, deren Resultate er in dem verdienstlichen Werke Arithmetica integra (Nürnberg 1544) niederlegte. Als 1547 die kurfürstlichen Truppen von Kaiser Karl V. bei Mühlberg besiegt wurden, zerstreute sich Stifels Gemeinde, und er selbst floh nach dem Herzogthum Preußen, wo er in mehreren Gemeinden als Prediger wirkte. Dort veröffentlichte er auch sein zweites mathematisches Hauptwerk, die neue Ausgabe der „Coß" (La cosa, Algebra) des Christoph Rudolff (Königsberg 1554). Eine andere Schrift aus dieser Zeit (Eine sehr wundernswürdige Wortrechnung samt einigen Merckzahlen Danielis und der Offenbarung S. Johannis, Königsberg 1553) beweist übrigens, daß er auch wieder unsinnige Zahlenmystik trieb. Später kehrte er nach Sachsen zurück und war 1557 Pfarrer zu Brück (nicht weit von Wittenberg); doch scheint er bald diese Stelle niedergelegt zu haben. Die letzten Jahre seines vielbewegten Lebens verbrachte er zu Jena, wo er Anfangs durch einen Streit mit Flacius Illyricus (s. d. Art.) und dessen Anhängern nicht wenig zu leiden hatte. Er starb am 19. April 1567 im Alter von etwa 80 Jahren. (Vgl. G. Th. Strobel, Neue Beyträge zur Litteratur besonders des 16. Jahrhunderts I, 1, Nürnberg und Altdorf 1790, 5 ff.; C. J. Gerhardt, Gesch. der Mathematik in Deutschland [Gesch. der Wissensch. XVII], München 1877, 60 ff.; J. Köstlin, Martin Luther II, 3. Aufl., Elberfeld 1883, 331 ff.; Th. Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883, 39. 197 f.; Derf., Martin Luther II, Gotha 1889, 623.) [Zeck.]

Stift (Mehrzahl Stifte und Stifter), „so viel als Stiftung, Gründung, Bau, besonders geistliche Stiftung, Gotteshaus" (Lexer, Mittelhochdeutsches Wörterbuch II, Leipzig 1876, 1191), bezeichnet überhaupt eine geistliche oder auch eine zu anderen frommen Zwecken bestimmte, selbständige Anstalt oder Corporation sammt den dazu gehörigen Personen, Gebäuden und Besitzungen. Die wesentlichen Momente des Stiftes sind ein bestimmtes, den Zwecken des Instituts oder der Corporation dienendes Vermögen und die durch kirchliche oder staatliche Auctorität gewährte Selbständigkeit, der corporative Charakter, die juristische Persönlichkeit des Instituts. Im weitesten Sinne ist Stift gleichbedeutend mit Stiftung und bezeichnet alle derartigen Institute, seien sie

kirchliche oder andere, zu Zwecken des Unterrichts oder der Erziehung oder der Charitas bestimmte Anstalten. Im engern Sinne aber versteht man unter „Stifte" diejenigen großartigen kirchlichen Institute oder Corporationen, welche sich im Laufe des Mittelalters an Kirchen und Klöstern gebildet haben und die durch ihre ausgedehnten Besitzungen und staatsrechtliche Stellung einen bedeutenden Factor der deutschen Reichsverfassung bildeten und großen Einfluß auf die politische Gestaltung des deutschen Reiches übten.

I. Von der Begabung mit Grundbesitz wurden sowohl die Institute der vita communis im Weltclerus wie auch die eigentlichen Klöster frühzeitig als Stifte bezeichnet. Vermöge der innigen Beziehungen zwischen Kirche und Reich gelangten viele Stifte zu hoher Bedeutung und erlangten die Reichsunmittelbarkeit, indem sie ausschließlich der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt des Kaisers untergeben waren. Daher die Unterscheidung von reichsunmittelbaren und mittelbaren Stiften, je nachdem sie dem Reiche oder dem Landesherrn unterstellt waren. In außerdeutschen Ländern gelangten die Stifte niemals zu so hoher politischer Macht. Zu diesen Stiften gehörten vor Allem 1. die Capitel, d. h. die geistlichen Corporationen, welche aus dem gemeinschaftlichen Leben der Geistlichen an den Cathedral- und Collegiatkirchen sich entwickelten (vgl. des Nähern d. Artt. Canonica sive communis vita, Canonikat und Canoniker, Capitel). Der Ausdruck Stift war vordem geradezu gleichbedeutend mit Capitel; deßhalb wurden die Dom- oder Cathedral- und die Collegiatcapitel auch Dom- oder Cathedral- und Collegiatstifte genannt; die Canoniker oder Capitelsherren hießen auch Stiftsherren, und die einzelnen Capitelsdignitäten oder -ämter waren der Stiftspropst, der Stiftsdechant, der Stiftsscholaster, der Stiftskämmerer; das Vermögen des Capitels wurde Stiftsvermögen, Stiftsgut und die Kirche selbst Stiftskirche genannt. Von großem Einfluß auf die Entwicklung der Stifte und die Erweiterung ihrer Machtstellung war das Statut der adeligen Geburt, welches in den meisten Domstiften Deutschlands eingeführt wurde. Während schon zur Zeit der vita canonica einzelne Adelige aus wahrem Beruf und innerem Drang in die Domstifte eintraten, mehrte sich der Zudrang des Adels zu denselben, als nach Aufhören der vita communis die reichen Stiftspfründen den nachgeborenen Söhnen des Adels einen Ersatz für das Recht der Erstgeburt boten und der Eintritt in ein Domstift zugleich Aussicht gab, dereinst zu den Ehren der geistlichen Fürsten zu gelangen. Allmälig wußten die adeligen Stiftsherren durch das Statut der adeligen Geburt ihren Geschlechtern den Eintritt in die Domstifte fast ausschließlich zu sichern. Seit dem 13. Jahrhundert war das Statut der adeligen Geburt an den meisten Domstiften, besonders in Süddeutschland, eingeführt. Die Mitglieder der Domstifte sollten dem alten Adel des Reiches angehören, der durch eine strenge Ahnenprobe (manchmal bis zu 24 Ahnen) bewiesen werden mußte; daher der Name „Stiftsadel, stiftmäßiger Adel" (in der Regel 16 Ahnen), der allein zur Aufnahme in die Domstifte berechtigte. Auch manche Stifte an Collegiatkirchen statuirten die adelige Geburt, z. B. das Ritterstift St. Burkard zu Würzburg und das zu Comburg in Würtemberg; jedoch brauchten diese Stiftsherren nicht dem alten Reichsadel anzugehören, weßhalb diese Stifte auch Niederstifte hießen im Gegensatz zu den Hochstiften der Cathedralkirchen. Auch in England, Frankreich und Italien war um jene Zeit der Adel in den Domstiften zahlreich vertreten (ein Verzeichniß z. B. der Canoniker des Erzstiftes Canterbury vom Jahre 1219 enthält nur Namen vom alten Normannenadel); indessen war hier die Entwicklung des Adelsstatuts in den Domstiften nicht so allgemein und ausschließlich wie in Deutschland, wo dieses Bestreben des Adels durch die Uebertragung der Landeshoheit an die Hochstifte wesentlich gefördert ward. Doch war auch in einzelnen norddeutschen Domstiften die adelige Geburt nicht unumgängliches Erforderniß; so genügte für das Lübecker Stift die eheliche Abstammung, und in einem Verzeichniß der Lübecker Dompröpste und Domdechanten des 15. und 16. Jahrhunderts finden sich viele bürgerliche Namen (vgl. Illigens, Geschichte der Lübeckischen Kirche von 1530—1896, Paderborn 1896, 8). Die Pfründen des Domstiftes zu Speyer und die des Stiftes zu Wimpfen am Neckar (Bisthum Worms) waren in drei Klassen getheilt. Die erste, die der Canoniker (Stiftsherren), bestand meistens aus Adeligen, die zweite aus sechs bürgerlichen Mitgliedern (daher der Name Sexpräbendarius); beide Klassen hatten gleich große Pfründen; die dritte dagegen, aus bürgerlichen und adeligen Gliedern bestehend, besaß nur halb so große Pfründen (vgl. Mone, Organisation der Stiftskirchen vom 12. bis 16. Jahrhundert, in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins XXI [1868], 1 ff. 297 ff.). Anderwärts suchte man durch das Erforderniß der Priesterweihe und namentlich durch Gleichstellung des Doctorates mit dem Geburtsadel der Exclusivität der Stifte entgegen zu arbeiten. In dem Erzstifte Mainz wurden zur Verrichtung der priesterlichen Functionen vier Priesterpräbenden gegründet, deren Inhaber Priester sein mußten, zu denen deßhalb auch Bürgerliche zugelassen wurden. Ebenso waren kraft der Bulle Sixtus' IV. von 1477 in Köln sechs Priesterpräbenden, deren Inhaber Priester und Doctoren sein mußten, wobei der Doctorgrad, der Geistesadel der Wissenschaft, den Geburtsadel ersetzte (s. Schneider, Die bischöflichen Domcapitel, Mainz 1885, 76). Das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 12 De ref.) gebot, daß wenigstens die Hälfte der Canoniker an Cathedral- und hervorragenden Collegiatkirchen nur an Magister oder Doctoren oder auch Licentiaten der Theologie oder des canonischen Rechtes

suchen werden sollten. Allein trotz der Verbote der Päpste und der tridentinischen Bestimmung erhielt sich in vielen süddeutschen Domstiften das erschlichene Statut des Adels bis in unser Jahrhundert. — 2. Außer den Domcapiteln wurden auch die Bisthümer selbst als „Stifte" bezeichnet. Während nämlich zur Zeit der vita communis der Bischof Mitglied und Haupt des Domcapitels war und Bisthum und Capitel ein gemeinsames Rechtsinstitut, die Cathedralkirche, bildeten, trat in der Folgezeit eine Trennung zwischen Bischof und Capitel ein. Das bischöfliche Tafelgut wurde von den Capitelsgütern geschieden, die Bischöfe selbst hörten auf, Mitglieder der Domcapitel zu sein, und nun wurde auch das Bisthum ähnlich, ähnlich wie das Domcapitel, als „Stift" bezeichnet, und zwar hießen die Erzbisthümer „Erzstifte" und die Bisthümer „Hochstifte". Die Bischöfe, welche die Träger der geistlichen Gewalt in ihren Sprengeln waren, erwarben vielfach für einen Theil ihres Sprengels die Landeshoheit und wurden dadurch auch Träger der politischen Gewalt in den Hochstiften. Als Reichsfürsten mußten sie bei Hoftagen erscheinen und hatten im Reichsrathe Sitz und Stimme auf der geistlichen Fürstenbank. Das Hauptkennzeichen des Reichsfürstenstandes war nach Ficker (Vom Reichsfürstenstande, Innsbruck 1861, 320) die Reichsunmittelbarkeit und der prägnante Ausdruck derselben, die Belehnung mit den Regalien (vgl. d. Art. Regalienrecht) durch das Reich. Fast alle Bischöfe Deutschlands waren Reichsfürsten, nur einzelne nord- und ostdeutsche Bischöfe, z. B. die von Lübeck, Schwerin (Ratzeburg, Michelinburg), Ratzeburg und Lebus, empfingen zeitweilig die Investitur nicht vom Reich. Dagegen waren im 13. Jahrhundert nachgewiesenermaßen folgende Bischöfe zugleich Reichsfürsten: vor Allem die drei geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier, und ihre Suffragane, nämlich Mainz mit den Bischöfen von Worms, Speyer, Straßburg, Konstanz, Chur, Augsburg, Eichstätt, Würzburg, Halberstadt, Hildesheim, Paderborn und Verden; Köln mit denen von Lüttich, Utrecht, Münster, Osnabrück und Minden; Trier mit denen von Metz, Toul und Verdun; ferner der Erzbischof von Salzburg und seine älteren Suffragane von Passau, Regensburg, Freising, Trient und Brixen; der Erzbischof von Bremen mit seinen Suffraganen von Lübeck, Schwerin und Ratzeburg; der Erzbischof von Magdeburg und seine Suffragane von Merseburg, Meißen, Naumburg-Zeitz, Brandenburg und Havelberg, sowie der exemte Bischof von Bamberg; der Erzbischof von Bisanz mit seinen Suffraganen von Basel, Lausanne, Genf und Sitten und der zur französischen Erzdiöcese Reims gehörige Bischof von Kammerich. Zwischen Hochstift und Domstift blieben aber trotz der Scheidung manchfache Beziehungen, namentlich hatten die Domstifte, die auch bisweilen selbst Hochstifte genannt werden, auf die Regierung der Hochstifte einen mächtigen politischen Einfluß. Die Domstifte waren die geborenen Stände auf den Territoriallandtagen und nahmen als solche auch in den nichtgeistlichen Territorien innerhalb der den Ständen gezogenen Grenzen an der Regierung des Landes theil. In den Hochstiften konnte sich dieser Einfluß um so mehr geltend machen, weil die Domstifte schon als kirchliche Senate an allen wichtigen Regierungshandlungen, namentlich was das Vermögen und den Besitzstand des Hochstiftes betraf, mitzuwirken hatten; so erschien auf dem Kurkölner Landtag das Domstift vor den Herren, Rittern und Städten als status primarius, vertreten durch zwei gräfliche und zwei priesterliche Capitulare nebst dem Syndicus. Namentlich aber erlangten die Domstifte in den geistlichen Fürstbisthümern während der Sedisvacanz die höchste Gewalt, indem außer der bischöflichen Jurisdiction auch die weltliche Regierung an das Domcapitel überging und alle Beamte und Lehensträger ihm den Eid der Treue leisten mußten. Deßhalb wurden die Mitglieder des Hildesheimer Domstiftes in Bezug auf den ganzen Sprengel „Erb- und Grundherren" genannt, weil das Domcapitel im Gegensatz zur wechselnden Person des Bischofs das bleibende Element in der Regierung repräsentirte und der unveränderte Träger der Staatsgewalt war. Das Kölner Domcapitel beanspruchte sogar, als beim Tode des Kaisers Joseph I. im J. 1711 der damalige Kölner Kurfürst Joseph Clemens sich in der Reichsacht befand, eine Stimme bei der Kaiserwahl (s. Schneider 179). Diesen ihren Einfluß auf die Regierung der Hochstifte wußten die Domstifte durch die sogen. Wahlcapitulationen zu mehren und zu sichern, indem sie sich vom zukünftigen Bischof gewisse eidliche Versprechungen und Zusicherungen von Rechten und Freiheiten machen ließen oder ihm Beschränkungen und Vorschriften in Bezug auf die geistliche und weltliche Regierung des Hochstiftes auferlegten. — Endlich wurden 3. auch die fundirten Klöster und deren Bewohner als „Stifte" bezeichnet, nämlich die Klöster der Benedictiner und Cistercienser mit ihren weiblichen Abzweigungen, ferner die Klöster der Prämonstratenser und der regulirten Augustiner-Chorherren, sowie die Comtureien und Balleien der Ritterorden, namentlich des Deutschherrn- und des Johanniterordens. Auch bei den Klöstern war für den Stiftsnamen einerseits der ausgedehnte Grundbesitz, andererseits die selbständige, corporative Verfassung und die dadurch begründete weltliche oder politische Stellung des Instituts bestimmend, weßhalb andere Klöster, wie die der Karthäuser, welche dem beschaulichen Leben sich widmeten, und namentlich die Klöster der Mendicanten (s. d. Art. Bettelorden) wie auch die Collegien der Jesuiten niemals Stifte genannt wurden. Viele klösterlichen Stifte wurden reichsunmittelbar und erlangten sogar die Landeshoheit in ihrem Territorium und den Reichsfürstenstand.

Die excellentiores nigri abbates (Benedictineräbte) wurden Reichsfürsten und hatten gleich den Bischöfen eine Virilstimme auf dem Reichstage; andere Stiftsäbte oder -pröpste erlangten die Reichsstandschaft und hatten Sitz und Stimme auf der Prälatenbank des Reichstags. Selbst Abtissinnen erlangten für ihr Stift die Reichsunmittelbarkeit und den Reichsfürstenstand und übten die Reichsstandschaft durch ihre Vertreter oder Procuratoren auf der Prälatenbank (so werden die Abtissinnen von Ober- und Niedermünster in einer Urkunde von 1216 principes und ihre Abteien principatus genannt). Die ältesten freien Klöster oder Stifte, deren weltliches Rechtsverhältniß als libertas bezeichnet wird, waren schon im 9. Jahrhundert vier Mannsklöster, nämlich die Abteien von Fulda, Reichenau, Prüm und Corvey (s. d. Artt.), und ebensoviele Frauenklöster, nämlich Quedlinburg, Gandersheim, Essen (s. d. Artt.) und Herford. Nach dem Vorbilde dieser Stifte wurde auch anderen Abteien die Reichsfreiheit oder Reichsunmittelbarkeit verliehen. Zu den Reichsfürsten zählten schon frühzeitig gleich den Bischöfen die Fürstäbte von Fulda, Kempten, Corvey und Ellwangen (s. d. Artt.), welches letztere später Propstei wurde; ferner die Pröpste von Berchtesgaden, Weißenburg (und später Ellwangen), der Hoch- und Deutschmeister und der Johannitermeister. Auf der Bank der schwäbischen Prälaten saßen z. B. die Benedictineräbte von Gengenbach, Irsee, Neresheim, Ursberg, Weingarten; die Cistercienserabtissinnen von Gutenzell und Baindt; auf der Bank der rheinischen Prälaten die Benedictineräbte von St. Ulrich zu Augsburg, St. Emmeram zu Regensburg (seit 1731), die Abtissinnen von Ober- und Niedermünster daselbst.

II. Durch die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts gingen viele Stifte in Nord- und besonders in Mitteldeutschland, dem Herde der kirchlichen Revolution, für die katholische Kirche verloren. Unter dem Einfluß der Städte und unter Mitwirkung der protestantisch gewordenen Fürsten wurde in vielen Hochstiften die protestantische Religion eingeführt. Auch nach dem Abfall zur neuen Lehre blieben die Hochstifte wie auch die Dom- und Collegiatstifte mit ihrer Verfassung und ihren Vorrechten fortbestehen; jedoch wurden die Hochstifte vielfach nicht mehr besetzt, sondern zur Leitung und Verwaltung derselben Administratoren (häufig Prinzen aus den benachbarten protestantischen Fürstenhäusern) bestellt, welche meistens darnach trachteten, das geistliche Hochstift in ihren Häusern erblich zu machen. In der That wurden bereits im 16. Jahrhundert zwei Hochstifte säcularisirt und mit dem Kurfürstenthum Brandenburg vereinigt, nämlich 1548 Havelberg (s. d. Art.), welches bereits 1534 trotz des Widerstandes von Bischof und Domcapitel sich dem Lutherthum zugewandt hatte, und 1598 das Hochstift Brandenburg (s. d. Art.), welches seit dem 1539 erfolgten Abfalle des Bischofs Matthias von Jagow protestantisch geworden war und von da an durch Prinzen aus dem Kurhause Brandenburg administrirt wurde. Dagegen blieben die sächsischen Hochstifte Merseburg, Naumburg-Zeitz und Meißen (s. d. Artt.) auch nach ihrem Abfalle (1544, 1564, 1587) zur neuen Lehre fortbestehen, und die Administration derselben kam an Kursachsen. Für Meißen erlangte Kursachsen durch Vertrag mit dem Domcapitel 1663 das Recht fortwährender Administration, worauf das Hochstift mit den kursächsischen Landen vereinigt wurde. Für Merseburg und Naumburg behielt Kursachsen die Administration, bis die beiden Hochstifte durch den Frieden von Wien 1815 mit Preußen vereinigt wurden. Wenn aber auch manche Stiftsherren sich der neuen Lehre zuwandten, so blieben doch viele Domstifte der katholischen Kirche treu. Das Domcapitel zu Brandenburg leistete der durch Kurfürst Joachim II. im J. 1541 angeordneten Einführung der protestantischen Kirchenordnung bis 1544, das zu Havelberg bis 1561 Widerstand; im Domstift zu Lübeck waren im J. 1624 unter 19 Canonicaten noch 6 Canonicate mit Katholiken besetzt (Illigens 57). Solche Stifte nun, in denen Katholiken und Protestanten präbendirt waren, hießen gemischte Stifte. — Der westfälische Friede sanctionirte (Art. V, § 15) den geschehenen Abfall, indem das Reservatum ecclesiasticum (s. d. Art.) des Augsburger Religionsfriedens erneuert und auf die Protestanten ausgedehnt wurde, und bestimmte ferner den 1. Januar 1624 als Normaltag (dies decretorius; s. d. Art. Normaljahr) für den Besitzstand der Katholiken und Protestanten an den Stiften und Klöstern; in gemischten Kirchen oder Stiften sollten dabei die dermaligen Stiftsherren im Besitze ihrer Pfründen bleiben, aber bei künftigen Erledigungen die Präbenden vom andern Religionstheil besetzt werden, bis der Stand vom 1. Januar 1624 hergestellt sei (§ 23). Einige protestantische Hochstifte wurden säcularisirt und als erbliche Lehen zur Entschädigung an protestantische Fürsten gegeben; so erhielt Schweden außer Vorpommern und Rügen das Erzstift Bremen (s. d. Art.) und das Hochstift Verden (s. d. Art.) als weltliches Herzogthum (Art. X, § 4 u. 7). Die Hochstifte Halberstadt und Minden (s. d. Artt.) wurden dem Kurfürsten von Brandenburg als erbliche Lehen überwiesen (Art. XI, § 1 u. 4); jedoch sollten die Domstifte erhalten bleiben und der vierte Theil der protestantischen Stiftspräbenden nach dem Absterben der Inhaber eingezogen und der säcularisirten bischöflichen Mensa einverleibt werden; ebenso wurde (§ 5) das Hochstift Camin (s. d. Art.) an Kurbrandenburg als erbliches Lehen gegeben; jedoch wurde dem Kurfürsten das Recht eingeräumt, das Domstift nach dem Tode der Canoniker aufzuheben und so das ganze Bisthum mit Hinterpommern zu vereinigen. Endlich erhielt (§ 6) Brandenburg die Anwartschaft auf das Erzstift

Magdeburg (s. d. Art.), welches auch nach dem Tode des damaligen Administrators, des Prinzen August von Sachsen, im J. 1680 als erbliches Lehen an Brandenburg fiel. Die Hochstifte Schwerin und Ratzeburg (s. d. Artt.) wurden dem Herzog von Mecklenburg als Lehen überwiesen zugleich mit dem Rechte, die Domstifte nach dem Tode der noch residirenden Domherren aufzuheben (Art. XII, § 1). Den neuen Landesherren wurde das Recht verliehen, die frühere geistliche Fürstenstimme auf der weltlichen Fürstenbank des Reichstages fortzuführen. Das Hochstift Osnabrück (s. d. Art.) wurde als gemischtes erklärt, indem abwechselnd einmal ein Katholik, das andere Mal ein protestantischer Prinz aus dem Hause Braunschweig-Lüneburg Bischof sein sollte (Art. XIII, § 1); nur das Hochstift Lübeck (s. d. Art.) blieb als protestantisches Bisthum bis zur Säcularisation bestehen. In allen vorgenannten Hochstiften, auch den säcularisirten — mit Ausnahme von Camin, Schwerin und Ratzeburg —, blieben die protestantischen Domstifte oder Domcapitel erhalten und bestehen zum Theil heute noch, indem die Stiftspräbenden an protestantische Geistliche oder auch als Sinecuren an hochgestellte Beamte, Militairs und Professoren vom Landesherrn verliehen werden. Die preußischen protestantischen Domstifte wurden erst durch das königliche Edict vom 31. October 1810, wodurch die volle Säcularisation alles Vermögens der Bisthümer, Stifte und Klöster, der Balleien und Commenden verfügt wurde, aufgehoben und ihre Güter eingezogen; dies traf Havelberg, Halberstadt, Magdeburg, Minden und Brandenburg; doch wurde letzteres 1826 mit 12 Stiftsstellen, von denen 9 dem Adel und 3 dem geistlichen Stande zufallen, wiederhergestellt. Ebenso bestehen noch die erst 1815 an Preußen gekommenen Domstifte zu Merseburg (nicht vollzählig) und Naumburg mit 8 Präbenden, sowie das Collegiatstift zu Zeitz; ferner im Königreich Sachsen das Domstift Meißen mit 8 Stiftsherren (darunter 2 Theologen der Universität Leipzig), einem Dompropste und einem Domdechanten, sowie das Collegiatstift Wurzen. — Außer den genannten säcularisirten Hochstiften waren noch andere Stifte durch die politischen Ereignisse und zum Theil durch die Mitwirkung der Protestanten im 16. und 17. Jahrhundert vom Reiche losgetrennt worden. So kamen die Hochstifte Metz, Toul und Verdun (s. d. Artt.) durch den westfälischen Frieden (1648) definitiv an Frankreich; doch führten die Bischöfe bis zur französischen Revolution noch den Titel „Fürsten des heiligen römischen Reiches" weiter. Ebenso waren die schweizerischen Hochstifte Lausanne, Genf und Sitten (s. d. Artt.) durch ihr Verhältniß zur Eidgenossenschaft dem Reiche entfremdet worden. Im Jahr 1792 waren noch folgende Hochstifte auf dem Reichstage stimmberechtigt: die drei Kur- oder Erzstifte Mainz, Köln und Trier; die Erzstifte Salzburg und Bisanz; die Hochstifte Bamberg, Würzburg, Worms, Eichstätt, Speyer, Straßburg, Konstanz, Augsburg, Hildesheim, Paderborn, Freising, Regensburg, Passau, Trient, Brixen, Basel, Münster, Osnabrück, Lüttich, Lübeck, Chur und Fulda (seit 1752 Bisthum); dazu kamen die fürstlichen Abteien Kempten, Corvey (im J. 1792 Bisthum), Prüm und Stablo sowie die gefürsteten Propsteien Berchtesgaden, Ellwangen und Weißenburg. Auf der Prälatenbank saßen 22 schwäbische und 18 rheinische Prälaten (Aebte und Abtissinnen), welche zusammen zwei Curiatstimmen repräsentirten (Ficker 372 ff.). Durch die französische Revolution und die ihr folgenden Kriege wurde das ganze linke Rheinufer von Deutschland getrennt und durch die Säcularisation im Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 die alte Stiftsherrlichkeit im rechtsrheinischen Deutschland zu Grabe getragen (s. d. Art. Säcularisation X, 1526 ff.).

Auch in außerdeutschen protestantischen Ländern haben sich noch einige Reste der ehemaligen katholischen Stifts- oder Bisthumsverfassung als kirchliche Verwaltungsbezirke erhalten. So ist das Königreich Dänemark (s. d. Art.) nach der kirchenadministrativen Ordnung in 7 Stifte (Bisthümer) eingetheilt (Seeland, Laaland-Falster, Fünen, und die 4 jütländischen Stifte Aalburg, Wiburg, Aarhus und Ribe). Unter den „Bischöfen", die an der Spitze dieser Stifte stehen, nimmt der von Seeland eine etwas mehr hervorragende Stellung ein. Das Königreich ist politisch in 18 Aemter eingetheilt; der Amtmann der Stiftsstadt ist zugleich Stiftsamtmann und bildet mit dem Bischofe die geistliche, höhere Obrigkeit (Stiftsobrigkeit), welche über die ökonomischen Angelegenheiten der Kirche zu wachen hat (vgl. Goos und Hansen, Das Staatsrecht des Königreichs Dänemark, in Marquardsen, Handbuch des öffentl. Rechts IV, 2, 3, Freib. 1889, 150). Aehnlich ist es in Schweden und Norwegen (s. d. Art. Schweden); ersteres ist in kirchlicher Beziehung in 12 Stifte eingetheilt, von denen jedes von einem Consistorium geleitet wird, an dessen Spitze ein „Bischof" steht. Der Bischof im Stift Upsala führt den Erzbischofstitel. Die Stifte sind wieder in Pastorate, jedes mit einem besondern Kyrkoherde, Kirchenhirt (Pfarrer), eingetheilt (vgl. Aschehoug, Das Staatsrecht der vereinigten Königreiche Schweden und Norwegen, bei Marquardsen IV, 2, 2, 97). Norwegen zerfällt in 6 Stifte mit je einem Bischof (ohne Domcapitel) an der Spitze. Die ökonomischen Angelegenheiten der Kirche eines jeden Stifts sowie das Volksschulwesen werden von einer Stiftsdirection geleitet, bestehend aus einem Stiftsamtmann, dem Bischof und (in Schulsachen) einem Schuldirector. Der Stiftsamtmann ist zugleich Verwaltungschef in dem Amte, wo er wohnt (s. Aschehoug, bei Marquardsen IV, 2, 2, 129. 181). Auch im russischen Großfürstenthum Finnland (s. d. Art.) hat

die lutherische Kirche die frühere stiftische (bischöfliche) Verfassung bewahrt. Das Land ist in drei Bisthümer (Stifte) eingetheilt. Die Bischöfe, von welchen der in Abo Erzbischof titulirt wird, stehen in ihren Bisthümern an der Spitze der kirchlichen Verwaltung; sie überwachen die Thätigkeit der Geistlichen und machen zu diesem Zwecke jährliche Visitationsreisen, wobei auch die Religionsverhältnisse der Gemeinden beobachtet werden. Der Bischof hat den Vorsitz im Consistorium (Domcapitel). Die Mitglieder desselben sind der Dompropst der Stiftsstadt, zwei von den Geistlichen des Bisthums auf je drei Jahre gewählte Pastoren und ein juristisch gebildeter, ständiger Beamter, welcher zugleich als Mitglied und Secretär fungirt. Das Consistorium ist die oberste Verwaltungsbehörde für kirchliche Angelegenheiten des Stiftes und der Disciplinargerichtshof für Amtsvergehen der Geistlichen (vgl. Mechelin, Das Staatsrecht des Großfürstenthums Finnland, bei Marquardsen IV, 2, 1, 321).

III. Durch die sogen. Säcularisation wurde die katholische Kirche in Deutschland ihrer Güter beraubt; aber die Bisthümer und Domcapitel als solche, als kirchliche Institute, waren nicht aufgehoben, vielmehr war im § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses die „feste und bleibende Ausstattung der Domkirchen, welche beibehalten werden", ausdrücklich vorbehalten, und im § 62 war bestimmt: „Die erz- und bischöflichen Diöcesen verbleiben in ihrem bisherigen Zustande, bis eine andere Diöcesan-Eintheilung auf reichsgesetzliche Art getroffen sein wird, wovon dann auch die Einrichtung der übrigen Domcapitel abhängt." Gleichwohl kam die Säcularisation der Hoch- und Domstifte thatsächlich einer Aufhebung derselben gleich, und zwar durch die Schuld der säcularisirten Stiftsglieder, welche sich freiwillig als aufgelöst betrachteten und mit dem Genusse ihrer Pension begnügten. Durch die Concordate, welche der apostolische Stuhl mit den einzelnen Regierungen schloß (s. d. Art. Concordate III, 830 ff.), erfolgte die Wiedererrichtung der kirchlichen Hierarchie. Die dabei von den Regierungen zugesagte Fundirung der neuen Bisthümer und Domcapitel harrt aber heute noch in allen Ländern ihrer Verwirklichung. Dieser Umstand, der Mangel an einer eigentlichen Fundirung, ist wohl der Hauptgrund, warum der Name „Stift" für die neuen Bisthümer und Domcapitel nicht mehr gebraucht wird. Der Name „Erz- oder Hochstift", der mit dem frühern Reichsfürstenstand eng zusammenhing, ist mit dem Aufhören des deutschen Reiches für die jetzigen Erzbisthümer und Bisthümer ohnehin in Wegfall gekommen. Die gegenwärtigen Domcapitel entbehren einer eigentlichen Dotation und der frühern politischen Stellung; darum wird auch für sie nicht mehr der Name „Domstift", sondern der mehr kirchliche Name „Domcapitel" gebraucht. Dagegen ist, abgesehen von den oben genannten protestantischen Stiften, der Name „Stift" bei jenen Collegiatcapiteln noch in Uebung, welche sich aus den Stürmen der Säcularisation in die Gegenwart herübergerettet haben; so werden die beiden Collegiatcapitel zu Regensburg, das zur alten Kapelle und das von St. Johann, heute noch „Collegiatstifte" genannt, und die Dechanten derselben heißen (im Regensburger Schematismus) officiell „Stiftsdechanten", bezw. die Vicare „Stiftsvicare"; dasselbe gilt von dem Collegiatstifte in Aachen. An manchen Orten sind auch noch Erinnerungen an die frühere „Stiftsherrlichkeit" geblieben; so heißt die ehemalige Collegiatkirche zu Aschaffenburg, die jetzige Pfarrkirche zu St. Peter und Alexander, heute noch kurz die „Stiftskirche", und in der Oberpfalz heißt das Gebiet, welches ehedem zum Cistercienserstift Waldsassen gehörte, im Volksmunde das „Stiftland". Fernet existiren noch einzelne ehemalige Frauenklöster nach der Säcularisation als weltliche Institute unter dem Namen von „Frauenstiften" fort. Das gemeinschaftliche, klösterliche Leben ist natürlich aufgehoben, und die Renten der einstigen Klostergüter werden als Präbenden an adelige Damen oder Töchter von höheren Beamten gegeben. Die Präbendirten führen den Namen „Stiftsfrauen" oder „Stiftsdamen". Auch in Norddeutschland existiren noch zahlreiche protestantische Damenstifte, deren Vermögen aus ehemaligen katholischen Frauenklöstern stammt. Ebenso wird das katholische Erziehungsinstitut für Candidaten der Theologie an der Universität Tübingen „Wilhelmsstift" genannt. In Oesterreich führen die Klöster und Abteien de Benedictiner, Cistercienser, Prämonstratenser und Augustiner-Chorherren, sowie die Commenden de Ritterorden, welche nicht säcularisirt wurden, son dern im Besitze ihrer Güter geblieben sind, de „Stiftsnamen" fort. (Vgl. noch C. Freihe v. Moser, Ueber die Regierung in den geistliche Staaten, Frankfurt u. Leipzig 1787; J. v. Sa tori, Geistliches und weltliches Staatsrecht d deutschen katholisch-geistlichen Erz-, Hoch- un Ritterstifter, Nürnberg 1788—1791, 4 Bde Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhunder Leipzig 1854—1880, 4 Bde. [1. u. 2. B 2. Aufl. 1880]; ferner besonders die ausgedehn Literatur über deutsche Reichs- und Rechtsgeschich welche z. B. bei Phillips, Deutsche Reichs- u Rechtsgesch., 4. Aufl., München 1859, 43, u Schulte, Lehrbuch der deutschen Reichs- u Rechtsgesch., 6. Aufl., Stuttgart 1892, 7, v zeichnet ist.) [Ph. Schneider.]

Stiftsdamen, Stiftsherren, s. Canonissa bezw. Canonikat und Canoniker.

Stiftshütte ist der durch Luther aufgekom mene, übrigens nicht besonders glücklich gewäh Name für die mosaische Cultusstätte. Luth selbst wollte, indem er das hebr. [illegible] mit „ Hütten des Stiffts" übersetzte, einen bestimm Ort oder eine Stätte bezeichnen, „wie eine Pfa kirche oder Stift, dahin das Volk Israel kom

und Gottes Wort hören sollte, damit sie nicht ihrer eigenen Andacht nach hin und wieder liefen auf Bergen, in Gründen und anderen Orten, Gott zu dienen" (Herzog, Real-Encykl. XV, 1. Aufl., 92). Die LXX übersetzt den hebr. Ausdruck mit σκηνή oder τὸ σκήνωμα τοῦ μαρτυρίου, die Vulgata mit tabernaculum, tentorium testimonii oder auch tabernaria; in älteren deutschen Uebersetzungen findet sich dafür „tabernackl der gezeugknuß" oder „des ... ", in nachlutherischen „Hütten des Gezeugs". Neben אֹהֶל מוֹעֵד stehen im masorethischen Texte als Synonyma אֹהֶל הָעֵדוּת und אֹהֶל יהוה; oft heißt die Stiftshütte auch בַּיִת, מִשְׁכָּן, מִקְדָּשׁ, מִקְדָּשִׁים. „Zelt der Zusammenkunft" (אֹהֶל מוֹעֵד) heißt die Stiftshütte nicht als Versammlungsort des Volkes, sondern als Ort der Zusammenkunft Gottes mit dem Volke und des Volkes mit seinem Gotte, wo der eine seinen Willen kundthut und der andere Segen spendet, das andere seine Gebete und Opfer darbringt. „Zelt des Zeugnisses" (אֹהֶל הָעֵדוּת) heißt sie, weil das Gesetz, welches in diesem Heiligthume aufbewahrt wurde, Zeugniß ablegt von dem Bunde Jehova's mit seinem Volke; es ist auch die Stiftshütte das Zelt des Zeugnisses für den Bund Jehova's mit seinem Volke. — Die geschichtliche Stiftshütte ist verschieden von dem Ex. 33, 7 ff. erwähnten Bundeszelte, welches nur ein provisorium und durch den Abfall des Volkes zum Kälberdienste veranlaßt war. Sie ist ferner nicht etwa eine Erfindung Moses' und ist noch viel weniger eine Nachbildung der ägyptischen Cultusstätte, sondern verdankt ihre Entstehung dem ausdrücklichen Befehle Gottes, welcher Moses das Muster derselben auf dem heiligen Berge gezeigt hatte (Ex. 25, 40; vgl. Apg. 7, 44. Hebr. 8, 5).

I. **Bauart der Stiftshütte.** 1. Als **Material** für den Bau der Stiftshütte brachten die Kinder Israel und die Fürsten desselben auf Anordnung Gottes Gold, Silber und Erz, ferner Hyacinth, Purpur, Scharlachroth und Byssus, endlich Ziegenhaare, röthliche Ziegen- und Tachaschfelle (pelles ianthinae) und Setimholz (s. d. Art. Akazie) in so überreicher Menge, daß Moses ihrem Zufluß Einhalt gebieten mußte (Ex. 25, 2—5; 36, 5—7). Das Ergebniß der Sammlung war an Gold 29 Talente und 730 Sekel (gleich 87 730 Sekel), an Silber 100 Talente und 1775 Sekel (gleich 301 775 Sekel), an Erz 70 Talente und 2400 Sekel (gleich 212 400 Sekel) und von den übrigen Materialien so viel, als erforderlich war (Ex. 38, 21—31). Diese Masse edlen Metalls ist gegenüber dem sprüchwörtlichen Reichthum an solchen Metallen im Orient (namentlich im Orient), von welchem die Geschichtschreiber berichten, eine wahre Kleinigkeit (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Cultus I, Heidelberg 1837, 259). Zum Theil besaßen die Israeliten die Materialien, zum Theil konnten sie dieselben entweder leicht an Ort und Stelle finden oder von den durchziehenden Karawanen erstehen. Die Farbstoffe, welche bei der Stiftshütte verwendet wurden, werden Ex. 25, 4 genannt hyacinthus (תְּכֵלֶת, ὑάκινθος oder ὑακίνθινος), purpurblau, nach Einigen violett, gewöhnlich, weil mit Himmel und Meer zugleich in Verbindung gebracht, dunkelblau; purpura (אַרְגָּמָן, πόρφυρα), purpur- oder dunkelroth; coccus bis tinctus (תּוֹלַעַת שָׁנִי, κόκκος), eigentlich Glanzwurm, carmosinroth, auch die phönicische Farbe genannt, dasjenige Roth, welches Feuer und Blut mit einander gemein haben; byssus (שֵׁשׁ, βύσσος), wahrscheinlich feine weiße Leinwand, wiewohl mit Byssus auch Baumwolle bezeichnet werden kann. Diese Leinwand wird Ex. 26, 1. 31. 36; 27, 9 näher als byssus retorta (שֵׁשׁ מָשְׁזָר), gezwirnte Leinwand, bezeichnet, wodurch wohl die Dichtigkeit und Festigkeit dieser Sorte angedeutet werden soll; pili caprarum (עִזִּים, τρίχες αἰγεῖαι), Ziegenhaare, entweder die hellröthlichen Haare der syrischen Ziegen oder die blendend weißen der angorischen oder wenigstens Haare von schwarz und weiß gestreiften Ziegen, da sich nirgends an der Stiftshütte etwas Schwarzes findet. Die Byssusgewebe waren zum Theil auch verziert mit bunten Stickereien oder Webereien in den oben erwähnten Farben (מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב) und hatten außerdem zum Theil auch Bildwerke von Cherubim und vielleicht auch von Blumen und Palmen. Die Kunstfertigkeit der Israeliten in der Herstellung derartiger Gewebe ist bei einem Volke nicht auffallend, welches sich jahrhundertelang an der Heimstätte dieser Kunst, in Aegypten, aufgehalten hatte, und welches nur blindes Vorurtheil als ein „uncultivirtes Nomadenvolk" bezeichnen kann. Zur Bedeckung des heiligen Zeltes werden noch zwei Arten von Fellen bezeichnet: pelles arietum rubricatae (עֹרוֹת אֵילִים, δέρματα κριῶν ἠρυθροδανωμένα), rothe (d. i. rothgefärbte) Widderfelle, und „Tachaschfelle" (עֹרוֹת תְּחָשִׁים), worunter wahrscheinlich Felle eines Seehunds (nach Anderen eines Dachses, Marders oder Delphins) zu verstehen sind; die alten Uebersetzer haben statt des Thiernamens eine Farbe (hyacinthblau oder dunkelviolett). An Seehunden und Delphinen war das rothe Meer reich. — 2. Nach ihrer Construction umfaßte die mosaische Cultusstätte drei Räume: den Vorhof, das Heilige und das Allerheiligste; die beiden letzteren bildeten die eigentliche Stiftshütte. a. Der Vorhof (חָצֵר, atrium) war ein vierseitiger Raum von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite, welcher die Stiftshütte von allen Seiten umschloß und nur an der Ostseite einen 20 Ellen breiten Zugang offen ließ. Vorhof und Stiftshütte hatten immer dieselbe Stellung und Richtung nach den Himmelsgegenden; der Eingang war von Osten, die Hinterseite nach Westen, die Langseiten standen nach Norden und Süden. Die Umgrenzung des Vorhofes bildeten 60 hölzerne, wahrscheinlich viereckige Säulen (עַמּוּדִים, κίονες, columnae), welche je 5 Ellen hoch und auch in Zwischenräumen von je 5 Ellen aufgestellt waren. Sie waren von Setimholz, hatten silberne Köpfe (Kapitäle), ruhten in ehernen Fußgestellen und waren außerdem noch durch Pflöcke und

Stricke am Boden befestigt (Num. 3, 37; 4, 32). An diesen Säulen hingen, wahrscheinlich nach Außen, Umhänge (קְלָעִים, tentoria) von gezwirntem, ungefärbtem Byssus, welche ebenfalls 5 Ellen hoch und durch silberne Nägel und Stangen an den Säulen befestigt waren. Verschieden von diesen Umhängen war der Vorhang, welcher den Eingang zum Vorhof verschloß. Derselbe war in den oben erwähnten vier Farben gemustert und hing an vier besonderen Säulen, deren Anordnung und Stellung nicht näher beschrieben ist. — b. In diesem Vorhofe stand die eigentliche Stiftshütte, wahrscheinlich nicht gerade in der Mitte, sondern etwas mehr nach der Westseite zu, jedoch in gleichen Abständen von den Langseiten und nach Philo's Angabe vielleicht auch von der Westseite. Das Holzgerüst des heiligen Zeltes bestand aus 48 Bohlen (קְרָשִׁים, tabulae) von Akazienholz, je 20 auf den beiden Langseiten und 8 an der hintern Breitseite nach Westen zu. Jede derselben hatte eine Höhe von 10 Ellen, eine Breite von $1\frac{1}{2}$ Ellen und aller Wahrscheinlichkeit nach eine Dicke von einer Elle, und stand mit zwei „Händen" (יָדוֹת, incastraturae), d. h. mit zwei unten eingreifenden Zapfen, welche durch ein Band oder eine Leiste mit einander verbunden waren, mittels zwei silberner Fußgestelle in der Erde, wahrscheinlich in der Weise, daß die Zapfen durch die Fußgestelle hindurch in die Erde eingerammt wurden. Die Bohlen waren mit Goldblech überzogen und wurden außerhalb durch fünf mit Gold überzogene Riegel oder Stangen (vectes) von Akazienholz zusammengehalten. Diese fünf Stangen gingen durch Ringe von Gold und gaben dem Gerüste Halt und Festigkeit. Von dem mittlern Riegel heißt es, er sei mitten ganz durch die Bohlen gegangen, womit jedoch wohl nicht gesagt sein soll, daß er durch die Mitte der Bohlen ging, sondern an der ganzen Außenseite vorbei durch alle Ringe von einem Ende bis zum andern. So hatte das Holzgerüst im Aeußern eine Länge von 31 Ellen und eine Breite von 12 Ellen, im Innern aber, wie auch der Text angibt, 30 Ellen Länge und 10 Ellen Breite. Eine Schwierigkeit für die Erklärung bieten aber die Eckbohlen der westlichen Rückwand. Ex. 26, 23. 24 heißt es: „Zwei Bohlen sollst du machen an den Ecken der Wohnung der Hinterseite; und sie sollen gedoppelt (Zwillinge) sein unten und zugleich ganz (Andere: gedoppelt) oben in Bezug auf jeden Ring" (Andere: bis zum ersten Ringe). Die Einen denken nun an gleichschenklige Winkelbretter oder Winkelbohlen und wollen die halbe Elle, welche dadurch zu viel an die Langseite käme, den Säulen zutheilen, welche das Heilige von dem Allerheiligsten trennen; indessen spricht der heilige Text nur von dem Vorhange, welcher die beiden Räume von einander trennt und deßhalb auch ausdrücklich Trennung (פָּרֹכֶת, velum; Ex. 26, 31) genannt wird. Etwas modificirt hat diese Ansicht neuestens Baurath Konrad Schick in Jerusalem (Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit, Berlin 1896, 20), der annimmt, daß die Eck-Winkelbretter nach oben länger waren als die anderen Bretter, d. h. einen Arm hatten der in einem Stifte hing und in die Höhe hinaufgestützt werden konnte, also wirklich „doppelt" waren (ein unteres und ein oberes Stück), die aber beide durch eine Art Charnier (einen Stift) mit einander verbunden waren, so daß sie ein Stück ausmachten. Der obere Arm hatte am (obern) Ende einen „Ring", durch welchen der „mittlere" Riegel gesteckt wurde, und so standen dann beide Eckbretter, wie ein Paar Zwillinge, an beiden Ecken, zugleich den „mittlern" Riegel oder die „Firststange" tragend. Für diese technisch mögliche Construction bietet indessen der Text der Bibel keinen Anhaltspunkt. Andere (Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums II [1894], 1580 f.) denken sich die Bohlen überhaupt aus zwei Theilen (יָדוֹת) bestehend, die Eckbohlen aber von den übrigen dadurch verschieden, daß sie bis zum ersten Ringe ganz blieben, von da an jedoch an der äußersten Kante durch eine Hohlkehle von $\frac{1}{4}$ Elle vor den übrigen Bohlen, in welchen die Köpfe der Riegel dann stehen blieben, kenntlich gemacht seien. Wieder Andere (W. Neumann, Die Stiftshütte, Gotha 1861, 63) meinen, die Eckbohlen hätten aus zwei Theilen bestanden, die zusammen eine Art Winkelbohle ausmachten und an dem ersten Ringe oben sich fest in einander hakten, so daß sie dem ganzen Gerüste den nothwendigen Halt gaben; die Vertreter dieser Ansicht sind dann aber genöthigt, um das angegebene Längenmaß zu erhalten, die Vorhangssäulen an der Ostseite um Bohlenstärke über das Gerüst hinauszuschieben. Der Ausweg Kamphausens (Stud. u. Krit. 1858, 105; 1859, 118; vgl. dagegen Fries, ebd. 1859, 105), eine Textänderung vorzunehmen und תְּאֹמִם in תְּמִרִים zu ändern, ist ebenso gewagt wie seine Ansicht, es handle sich nur um eine Abschrägung der obersten Kante der Eckbohle bis zum ersten Ringe in Gestalt eines Dreieckes, dessen Seitenschenkel eine Elle messen, und zwar zur Schonung der überhängenden kostbaren Byssusdecke. Die wahrscheinlichste Ansicht bleibt die von Bähr (a. a. O. 57) und Welte (Kirchenlex. X, 1. Aufl., 366 und Tübinger Theol. Quartalschrift 1855, 606) vertretene, daß die Eckbohlen ganz das Aussehen der übrigen Bohlen hatten und nur deßhalb gedoppelte heißen, weil sie einem doppelten Zwecke dienten, nämlich sowohl die Langseite als auch die westliche Rückwand abzuschließen und dem entsprechend auch eine doppelte Reihe von Ringen hatten, und außerdem, wie Fries (s. o.) und Ch. Joh. Riggenbach (Die mos. Stiftshütte, Basel 1862, 31) wollen, ganz bis zur äußersten Kante gingen. Man muß dann אִל־הַטַּבַּעַת הָאֶחָת nach Analogie von Num. 15, 11 übersetzen: „in Bezug auf jeden Ring". — Durch einen kostbaren Byssusvorhang mit reichem Bildwerk von Cherubim und vielleicht auch Blumen und Palmen war der ganze Raum

des Bundeszeltes in zwei ungleiche Räume getheilt, in einen kleinern (10 Ellen hoch, breit und lang), das Allerheiligste (קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים, Sanctuarii sanctuaria) genannt, und in einen größern (20 Ellen lang, 10 Ellen hoch und breit), das Heilige (הֵיכָל, Sanctuarium) geheißen. Der gesammte Vorhang war aufgehängt und befestigt an vier Säulen von Akazienholz, die mit Gold überzogen waren und auf vier silbernen Fußgestellen standen. Ueber das oben beschriebene, vorne und oben offene Holzgerüst kamen vier Decken. Die unterste, von gleicher Beschaffenheit wie der Vorhang vor dem Allerheiligsten, war zusammengesetzt aus zehn je 28 Ellen langen und 4 Ellen breiten Teppichen (יְרִיעוֹת, cortinae), von denen je fünf zu einem größern Stücke zusammengefügt wurden. Beide Stücke wurden an dem einen 28 Ellen langen Rande durch 50 einander gegenüberstehende hyacinthfarbene Schleifen oder Schlingen (לֻלָאֹת, ansulae) und durch ebenso viele eingehängte goldene Haken (קְרָסִים, circuli) mit einander verbunden, so daß die ganze Decke 40 Ellen lang und 28 Ellen breit wurde. Dieselbe kam so auf das Holzgerüst, daß die Verbindungslinie mit den goldenen Haken über den Vorhang sich hinzog, welcher die beiden Räume theilte. Ob diese kostbare Decke nun im Innern die mit Gold überzogenen Bohlen bedeckte oder nach Außen über dieselben herabhing, wird im Texte nicht gesagt. Philo (De vita Mos. 3, 4 sq.) und Josephus (Antt. 3, 6, 4) behaupten das letztere, während Bähr (63 ff.) mit einer Reihe von Gründen das erstere zu beweisen sucht. Im ersteren Falle wäre an den Langseiten noch eine Elle der Bohlen an dem untern Ende sichtbar geblieben, die Rückwand dagegen ganz bedeckt gewesen, während in letzterem Falle die Decke nur 8 Ellen über die Langseiten und 9 Ellen über die Rückseite herabgehangen hätte, da eine Elle für die Dicke der Bohlen in Abzug zu bringen wäre. Wenn auch der Name der Decke (מִשְׁכָּן, Wohnung) die Ansicht Bährs ungemein begünstigt, so bleibt doch eine doppelte Schwierigkeit, einmal daß nirgendwo von den Haken die Rede ist, an welchen die Decke im Innern hätte befestigt werden können, dann aber, daß Ex. 26, 13 ausdrücklich gesagt ist, die zweite Decke solle die Byssusdecke um eine Elle überragen, um dieselbe zu bedecken bezw. zu schützen. Diese zweite Decke war aus Ziegenhaaren gewebt, wie die sonst üblichen Zeltdecken überhaupt, und wird zum Unterschiede von der Byssusdecke „Zelt" (אֹהֶל) genannt. Sie war zusammengesetzt aus elf je 30 Ellen langen und 4 Ellen breiten Teppichen (saga) in der Art, daß einmal fünf und dann die übrigen sechs zu zwei größeren Stücken zusammengefügt wurden; das eine war also 30 Ellen lang und 20 Ellen breit, während das andere von gleicher Länge, aber 24 Ellen breit war. Wie bei der Byssusdecke waren auch diese beiden Stücke durch Schleifen und Haken mit einander verbunden, nur wird hier die Farbe der Schleifen nicht angegeben, von den Haken aber gesagt, daß sie von Erz waren. Wie diese Decke über die „Wohnung" gelegt wurde, ist nicht deutlich zu erkennen. Von dem größern Stücke, mit welchem die Bedeckung an der Ostfront beginnen sollte, wird gesagt, daß der erste Teppich gedoppelt, d. h. doppelt geschlagen werden sollte, so daß die Länge noch 42 Ellen betrug. Wurde das Uebrige nun gleichmäßig über die Wohnung ausgebreitet, so blieb vorne noch ein Ueberschuß, der zu der Giebelverzierung hätte verwendet werden können, die Josephus ἀέτωμα nennt (Antt. 3, 6, 4). An der westlichen Rückwand ergab sich dann auch noch eine Elle Ueberschuß, die leicht ihre Verwendung finden konnte, da diese Decke mit Zeltpflöcken (paxilli) und Seilen (Ex. 27, 19; 35, 18) im Boden befestigt war. Wenn aber die Verbindungslinie dieser Decke genau auf die der Byssusdecke zu liegen kam, so bedeckte sie an der westlichen Hinterwand genau die Byssusdecke. Auf jeden Fall überragte die erstere die letztere auf den beiden Langseiten um eine Elle. Ueber diese zweite Decke kam dann noch eine dritte von röthlichen Ziegenfellen und schließlich eine von Tachaschfellen, über deren Größe und Verwendung nähere Angaben fehlen. Offenbar dienten sie zum Schutze des Zeltes gegen die Einflüsse der Witterung. Wie diese obersten Decken ausgebreitet und befestigt waren, wird zwar nicht näher berichtet, allein wir können uns leicht vorstellen, daß gerade durch diese Decken zu beiden Seiten der Stiftshütte verschiedene Räume geschaffen wurden, die als Warte-, Wohn- und Schlafräume für die Priester und die Wächter des Heiligthums dienen konnten (vgl. 1 Sam. 3, 3 bis 10). — Den Eingang an der Ostseite des heiligen Zeltes schloß ein Vorhang von derselben Beschaffenheit wie der am Eingange des Vorhofes. Er hing an fünf Säulen von Akazienholz, die mit Gold überzogen waren und in ehernen Fußgestellen ruhten. Aus dem letztern Umstande darf man wohl schließen, daß der Vorhang hinter den Säulen befestigt war.

II. Die Geräthe der Stiftshütte. Vom Eingange des Vorhofes aus gerechnet kam man zuerst an den Brandopferaltar (מִזְבַּח הָעֹלָה oder einfach הַמִּזְבֵּחַ), ein Gestell von Akazienholz, ganz mit Erz überzogen, 5 Ellen lang und breit und 3 Ellen hoch, aber ohne Boden und Deckel. An den vier oberen Ecken hatte er Hörner, ebenfalls von Akazienholz und mit Erz überzogen. Um als Altar dienen zu können, wurde dieses Gestell mit Erde ausgefüllt. Auf der dadurch gebildeten Fläche wurde geopfert, so daß der Altar wirklich nach Ex. 20, 24 ein Altar von Erde war, für welche das Gerüst nur zum Zusammenhalten diente. In halber Höhe des Gestelles, also $1^1/_2$ Ellen vom Boden aus, lief um dasselbe herum wie eine Art Bank eine Einfassung (כַּרְכֹּב), deren äußerster Rand mit dem Boden ringsum durch ein netzartiges kupfernes Gitterwerk (מִכְבַּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת, Craticulam in modum retis aeneam) verbun-

den war; an den vier Ecken des letztern waren kupferne Ringe zur Aufnahme der mit Erz überzogenen Tragstangen angebracht. Auf diese Bank, die etwa eine Elle breit gewesen sein mag, stieg der Priester, so oft er auf der Altarfläche etwas zu thun hatte; zum Aufsteigen diente wohl eine an der Ost- oder Südseite angebrachte schiefe Ebene, da es ihm ausdrücklich verwehrt war, auf Stufen hinaufzugehen (Ex. 20, 26). Auf dem Brandopferaltar wurden sowohl die gesetzlichen als auch freiwillige Opfer (s. d. Art. Opfer, mosaische) dargebracht. Als weitere Geräthe gehörten dazu: Kessel oder Töpfe (סִירוֹת, lebetes) zum Fortschaffen der Asche und zum Sieden der Opferstücke, Schaufeln oder Zangen (יָעִים, forcipes) zum Wegräumen der Asche oder zum Reinigen der Altaroberfläche, tiefe Schalen oder Schüsseln (מִזְרָקוֹת) zur Aufnahme des Blutes, Gabeln (מִזְלָגוֹת, fuscinulae) zum Zurechtlegen oder Umwenden des Opferfleisches und Kohlenpfannen, eine Art Feuerbecken (מַחְתּוֹת, ignium receptacula). Der Altar stand zwischen dem Eingang und dem heiligen Zelte. Zwischen dem letztern und dem Brandopferaltar, etwas nach Süden, stand das Waschbecken (כִּיוֹר, labrum); von demselben sagt der Text bloß, daß es von Erz war, verfertigt aus oder verziert mit den (Metall-) Spiegeln der Frauen, welche bei der Stiftshütte dienten (1 Sam. 2, 22) oder vor dem Heiligthume zu einer religiösen Uebung sich zusammengeschaart hatten. Das eigentliche Becken ruhte in einer Art Untersatz (כֵּן), einem breiten, flachen Gefäß, in welches das zu den Waschungen bestimmte Wasser sich ergoß. Hier mußten Aaron und seine Söhne vor den gottesdienstlichen Verrichtungen jedesmal sich die Hände und die Füße waschen; die dort angebrachten Spiegel dienten theils als Zierat, theils zu praktischem Zwecke. — Im „Heiligen" erblickte man gerade vor sich in der Mitte, unmittelbar vor dem Vorhange des Allerheiligsten, gewissermaßen noch zum Allerheiligsten gehörig (Hebr. 9, 4), den Rauchopferaltar, rechts, d. i. auf der Nordseite, den Schaubrodetisch und auf der Südseite den goldenen Leuchter. Leuchter und Schaubrodetisch standen in gleicher Linie, während der Rauchopferaltar etwas mehr rückwärts auf den Vorhang zu stand (Ex. 26, 35). Der Schaubrodetisch (שֻׁלְחָן, Ex. 25, 23 ff., auch שֻׁלְחַן חַמָּנִים, Num. 4, 7, שֻׁלְחַן הַטָּהוֹר, Lev. 24, 6 und שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת, 2 Par. 29, 18 genannt) war aus Akazienholz verfertigt und mit Gold überzogen. Die Tischplatte war 2 Ellen lang und eine Elle breit und ruhte auf vier anderthalb Ellen hohen Füßen. Um den Tisch herum (ob am obern Ende der Füße unmittelbar unter der Platte oder in der Mitte derselben, wird nicht gesagt) zog sich eine Verschlußleiste von der Breite einer Hand, um die Füße mit einander zu verbinden und denselben Halt und Festigkeit zu geben. Ein goldener Kranz (זֵר־זָהָב) zierte ringsum diese Verschlußleiste (Ex. 25, 25), und vielleicht umgab auch noch ein zweiter derartiger Kranz den Rand der Tischplatte (Ex. 25, 24). Auch befanden sich an den vier Ecken in Verbindung mit den Leisten Ringe von Gold, durch welche mit Gold überzogene Tragstangen von Akazienholz gesteckt wurden. Auf diesem Tische lagen die Schaubrode (לֶחֶם חַמָּנִים, panes propositionis, so genannt, weil sie vor dem Angesichte Jehova's niedergelegt waren; auch לֶחֶם הַתָּמִיד, weil sie dort beständig liegen mußten); an jedem Sabbat wurden sie durch neue ersetzt, die alten aber mußten von den Priestern an heiligem Orte verzehrt werden (Lev. 24, 9). Es waren zwölf dünne Brodkuchen (חַלּוֹת, crustulae) vom besten Mehl (סֹלֶת, simila) und wahrscheinlich ungesäuert. Ihre Gestalt wird zwar nicht näher angegeben, aber von ihrer Größe kann man sich einen annähernden Begriff nach der Bestimmung machen, daß zu jedem derselben zwei Zehntel (Epha) Mehl genommen werden sollten (Lev. 24, 5). Die Schaubrode wurden in zwei Reihen oder Schichten (מַעֲרָכוֹת), je sechs in einer Schichte, auf den Tisch gelegt. Die Zwölfzahl entsprach den zwölf Stämmen Israels, welche mit dieser Opfergabe dem Herrn ihre Dankbarkeit für das tägliche Brod bekundeten. Auf jede der beiden Schichten wurde reiner Weihrauch (לְבֹנָה זָכָה) gelegt. Bei der Wegnahme der Brode wurde der Weihrauch jedesmal angezündet, und mit dieser Cerimonie war auch eine Libation verbunden. Als Nebengeräthe des Schaubrodetisches werden erwähnt (Ex. 25, 29) die קְעָרוֹת, acetabula, wahrscheinlich etwas tiefe Schüsseln zum Ein- und Austragen der Brode, vielleicht auch zum Aufstellen derselben auf dem Tische, ferner die כַּפּוֹת, phialae, Schalen, welche dazu dienten, den Weihrauch auf den Altar zu bringen oder in das Feuer zu schütten, und endlich die קְשׂוֹת, thuribula, und מְנַקִּיּוֹת, cyathi, Kannen, ohne Zweifel Gefäße für den Wein, welchen man für die Libationen gebrauchte (anders Schick 39 f.). — Dem Schaubrodetisch gegenüber an der Südseite befand sich der goldene Leuchter (מְנוֹרַת זָהָב טָהוֹר, candelabrum ductile de auro mundissimo). Er war ganz aus reinem Golde verfertigt, gegossen oder von getriebener Arbeit (מִקְשָׁה) und hatte mit den Nebengeräthen das Gewicht eines Talentes. Im Einzelnen bestand er aus einem Postamente (יָרֵךְ, hastile, eigentlich Lende, Hüfte, von welcher die Schenkel und Füße ausgehen), einem Rohre oder Schafte (קָנֶה), der in dem Postamente befestigt war, und sechs Röhren oder Armen (קָנִים, calami), welche rechts und links über einander von diesem Schafte ausliefen. Der Schaft und die Arme endeten wahrscheinlich in gleicher Linie und trugen oben sieben Lampen (נֵרוֹת, lucernae), über deren Beschaffenheit man auf Vermuthungen angewiesen ist (vgl. Bähr I, 413; Neumann 111). Die Verzierungen des Leuchters hießen גְּבִיעִים מְשֻׁקָּדִים וְרִמֹּנִים וְפְרָחִים מְשֻׁקָּדִים. Die גְּבִיעִים sind mandelblütenförmige Kelche (scyphi), deren 22 an dem

Leuchter, drei an jedem Arme und vier an dem Schafte waren. Ungewiß ist, was mit כַּפְתֹּר bezeichnet werden soll. Die eigentliche Bedeutung des Wortes ist Säulenknauf (Amos 9, 1 u. Soph. 2, 14); welcher Art aber diese Knäufe waren, ob sie die Gestalt von Aepfeln oder, wie Josephus (Ant. 3, 6, 7) meint, von Granatäpfeln (ῥοΐσκοι) oder, wie Andere behaupten, von Fruchtkasten des Mandelbaumes hatten, ist ungewiß. Das Wort פֶּרַח endlich bedeutet allgemein Knospen und Blüten; ob von Lilien, wie Josephus (ib.) und die Vulgata annehmen, oder von Granaten und Kürbissen, wie Andere glauben, oder endlich von Mandelbäumen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Unpassend wäre es nicht, wenn sich hier Blüten, Fruchtknoten und Knospen des Mandelbaumes zusammengefunden hätten, wie beim Stabe Aarons. Die Lampen mußten jeden Abend mit frischem Oel versehen und angezündet werden, so daß sie die ganze Nacht hindurch brannten; ob sie auch am Morgen frisches Oel erhielten und alle oder zum Theil den Tag über brannten, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln (vgl. Saubius, Die alten jüdischen Heiligthümer ꝛc., Hamburg 1711, 117 f.). Für die Lampen durfte nur reines, mit keinerlei fremden Bestandtheilen vermischtes Olivenöl verwendet werden, welches durch Zerstoßen (nicht Keltern oder Pressen) noch nicht ganz reifer Oliven gewonnen werden mußte (Ex. 27, 20 f. Lev. 24, 2 f.). Ueber die Größe des Leuchters und über seine Stellung, ob er mit seiner Breitseite parallel dem Vorhang oder der Langseite des heiligen Zeltes gestanden, sagt der heilige Text nichts Näheres; Vermuthungen über diese Frage finden sich bei Bähr I, 416 ff. und bei Neumann 111 f. Nebengeräthe des Leuchters waren goldene Lichtscheeren (מַלְקָחַיִם, emunctoria) und Löschnäpfe (מַחְתּוֹת, ubi, quae emuncta sunt, extinguantur), Gefäße, in welche die abgebrannten Dochte ꝛc. hineingelegt wurden. — Zwischen dem goldenen Leuchter und dem Schaubrodetische stand der Rauchopferaltar (מִזְבַּח מִקְטַר קְטֹרֶת, Ex. 30, 1, oder מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת, Ex. 37, 25, oder מִזְבַּח הַסַּמִּים, Num. 4, 11, altare thymiamatis), ein viereckiges Gestell von Akazienholz, eine Elle lang und breit und 2 Ellen hoch und wie der Schaubrodetisch ganz mit Gold überzogen. In der Mitte (nach Anderen oben am Rande) lief, ähnlich wie beim Schaubrodetische und der Bundeslade, ein goldener Kranz um den Altar herum, und unter demselben waren goldene Ringe für die Tragstangen angebracht. Oben war er mit einem Dache (גַּג) versehen, d. h. nicht nach den Andeutungen der LXX und der Vulgata mit einem Gitterwerk, weil dieses zur Aufnahme des Räucherwerkes völlig ungeeignet gewesen wäre, sondern mit einer flachen Decke nach Art der morgenländischen Hausdächer und erhöhtem Rande, um das Herabfallen der Kohlen und des Räucherwerkes zu verhindern. An den vier Ecken befanden sich Hörner, ebenfalls von Akazienholz, mit Gold überzogen, welche als Sinnbilder der Kraft und des Segens den wirksamen Erfolg der dort dargebrachten Opfer andeuteten. Das Rauchwerk, welches auf diesem Altare geopfert werden mußte und den allgemeinen Namen סַמִּים (Wohlgerüche) führte, bestand aus vier Substanzen, נָטָף, יִשְׁחֶלֶת, נְטָף, חֶלְבְּנָה וְלְבֹנָה (Ex. 30, 34), gemäß den LXX und der Vulgata: Stakte (dem gepreßten und getrockneten Saft der sehr wohlriechenden Myrrhe oder des Storax-Gummi), Onyx (Seenagel; vgl. P. Scholz, Heilige Alterthümer des Volkes Israel I, Regensb. 1868, 163 f.), galbanum (s. d. Art.) und Weihrauch (s. d. Art.). Diese Bestandtheile sollten jeder allein für sich zubereitet sein und durften dann erst mit einander vermischt (מְמֻלָּח, nach Anderen gesalzen, d. h. mit einer kleinen Zuthat von Salz versehen) werden, endlich mußten sie rein, d. h. ohne fremde Beimischung und heilig, d. h. nicht zu profanen Zwecken verwendet sein (Ex. 30, 35). Auf der Uebertretung der letztern Vorschrift stand die Todesstrafe (Ex. 30, 38). Dieses Rauchwerk mußte täglich zweimal, am Morgen und am Abend, auf dem Rauchaltare geopfert werden. — Der innerste Raum der Stiftshütte, das „Allerheiligste", enthielt nur die Bundeslade (s. d. Art.).

III. Geschichte der Stiftshütte. Zu Werkmeistern für den Bau der Stiftshütte berief der Herr Bezaleel und Oholiab und rüstete sie für ihre Aufgabe mit seinem Geiste aus. Eine große Anzahl geschickter Hilfsarbeiter, deren Kunstfertigkeit ihre Quelle ebenfalls in der von Gott gegebenen Weisheit hatte, stand ihnen bei der Ausführung des Werkes zur Seite. Ihnen übergab Moses das ganze Material, welches aus freiwilligen Beiträgen zusammengekommen war. Am ersten Tage des zweiten Monates, im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, war das ganze Werk vollendet, und Moses weihte das Heiligthum durch Salbung mit Oel ein, und „die Wolke bedeckte das Bundeszelt, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte dasselbe" (Ex. 40, 32). Die Stiftshütte war bestimmt, das israelitische Volk auf seinen Wanderungen durch die Wüste und auch in das heilige Land zu begleiten. Das Abbrechen und Aufschlagen derselben war Sache der Priester und Leviten. Für den Transport waren genaue Vorschriften gegeben; die Familien waren bestimmt, welche für das Fortschaffen zu sorgen hatten, sowie auch die Transportmittel angedeutet sind, welche ihnen zu Gebote standen. Kam man am Lagerplatz an, so wurde inmitten desselben, genau orientirt, die Stiftshütte aufgeschlagen. Zunächst um dieselbe lagerte sich der Stamm Levi (s. d. Art. Leviten), dann folgten die übrigen Stämme, je drei auf jeder Seite, auf der Ostseite nämlich der Stamm Juda und rechts und links von ihm Issachar und Zabulon, auf der Südseite Ruben und neben ihm Simeon und Gad, auf der Westseite Ephraim und neben ihm Manasse und Benjamin, auf der Nordseite end-

lich Dan und neben ihm Aser und Nephthali (Num. 2, 1—13). — Auch nach der Eroberung des heiligen Landes wechselte die Stiftshütte öfters ihren Standort. Unter Josue befand sie sich zuerst zu Galgala und später zu Silo (s. d. Artt.); dort scheint sie geraume Zeit geblieben zu sein, denn sie war dort zur Zeit der Richter (Richt. 18, 31), ja noch in den letzten Tagen Heli's (1 Sam. 1, 3; 2, 12 ff.; 4, 3 ff.) und selbst noch unter Saul. Wahrscheinlich ist sie aber unter Saul nach Nobe (s. d. Art.) gebracht worden, denn dort erhielt David vom Hohenpriester Achimelech die Schaubrode (1 Sam. 21, 6). Nach 1 Par. 16, 39 f.; 21, 29. 2 Par. 1, 3 f. war sie später in Gabaon (s. d. Art.), und dort scheint sie bis zur Erbauung des salomonischen Tempels geblieben zu sein. Wahrscheinlich wurde sie dann in diesen übertragen und in dem Obergemache über dem Allerheiligsten aufbewahrt (2 Par. 3, 9). Ueber die späteren Schicksale ist nur noch die kurze Notiz des zweiten Machabäerbuches bemerkenswerth, nach welcher sie (wahrscheinlich einzelne Theile derselben) durch den Propheten Jeremias bei der Zerstörung Jerusalems geflüchtet und in eine Höhle des Berges Nebo verborgen wurde (2 Mach. 2, 4 ff.).

IV. **Zweck und Bedeutung der Stiftshütte.** Der Zweck der Stiftshütte ist in den verschiedenen Beziehungen angedeutet, welche dem Heiligthum in der heiligen Schrift beigelegt werden; ausdrücklich ausgesprochen ist derselbe auch noch Ex. 25, 8 (vgl. 29, 45. 46). Sie war die Wohnung Gottes inmitten seines Volkes, die bevorzugte Stätte des Segens, der Gnade und der Offenbarung Jehova's, die einzige Cultus- und Opferstätte des auserwählten Volkes (vgl. Scholz I, 178 f.). Wie der Bau selbst in allen seinen Einzelheiten und mit seiner ganzen Einrichtung auf besonderer Anordnung Gottes beruhte, und alles, was Gott der Herr anordnet, bedeutungsvoll und geheimnißreich für die Gegenwart und die Zukunft ist, so hatte er eine doppelte Bedeutung, eine symbolische und eine typische. Die älteste symbolische Deutung der Stiftshütte und ihrer Geräthe war die kosmische, welche sich schon bei Philo und Josephus, ferner seit den frühesten Zeiten bei den Rabbinen und den Kirchenvätern (z. B. schon Clemens Alex., Strom. 5, 6, und Orig., In Exod. hom. 9, 4) findet. Am ausführlichsten hat Bähr die Symbolik der mosaischen Cultusstätte nach allen Seiten hin verfolgt und begründet, dabei freilich sich in Einzelheiten verlierend, die zum Theil auf unerwiesenen Voraussetzungen beruhen und zum Theil in Spielereien ausarten. Namentlich die Symbolik der Zahlen und der Maße findet bei ihm eine Ausdeutung wie nie zuvor. Eine eingehende Würdigung der verschiedenen symbolischen Deutungen liefert Scholz I, 184 ff., wo er auch zwei weitere Deutungen richtet, nämlich die bei den Rabbinen häufig vorkommende, daß die Stiftshütte ein Abbild eines im Himmel vorhandenen Zeltes sei, mit welchem die Stiftshütte auf Erden in beständiger Wechselbeziehung gestanden habe, und die Deutung Luthers, der in der Stiftshütte ein Abbild der menschlichen Natur sah, wobei der Vorhof den Leib, das Heilige die Seele und das Allerheiligste den Geist andeute (so auch noch in neuerer Zeit F. Friederich, Symbol. d. mos. Stiftshütte, Leipz. 1841, 93 ff., gegen Bähr). Nach Haneberg (Die relig. Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., München 1869, 342 ff.) stellt die Stiftshütte das religiöse geistige Leben in seinen verschiedenen Abstufungen dar, deren natürliche Begrenzung einen Zustand und ein Leben der Reinigung (Vorhof), der Erleuchtung und Uebung (das Heilige) und endlich der Vereinigung (das Allerheiligste) unterscheidet. Er schließt die Begründung im Einzelnen mit dem Satze: „Im einsamen Wüstenlande ist ein Kirchenmodell aufgestellt, das zuerst im Tempel zu Jerusalem, dann in den christlichen Kirchen wundervoll emporgewachsen ist." Sehr dankenswerthe Winke für die symbolische Deutung im Einzelnen finden sich auch in dem bereits erwähnten Werke von Baurath Schick in Jerusalem. In glücklicher Weise verbindet bereits der hl. Thomas die symbolische und die typische Deutung nach dem Vorgange des hl. Paulus (vgl. Summa theol. 2, 1, q. 102, a. 4 ad 4, und In epist. ad Hebr. 9, lect. 1). Darnach ist die Stiftshütte Symbol des Reiches Gottes in Israel und Typus des Reiches der Gnade in der heiligen Kirche und wie dieses selbst auch Typus des Reiches der Glorie im Himmel. (Vgl. außer den bereits erwähnten Schriften B. Conradi, De generali tabernac. Mos. struct. et fig., Offenb. 1712; van Til, Comm. de tabern. Mos., Dordr. 1714 [abgedruckt bei Ugolini, Thes. antt. sacr. VIII, Venet. 1747, p. I sqq.]; Bernh. Lamy, De tabernaculo foederis, de sancta civitate et templo LL. VII, Par. 1720; J. G. Tympe, Tabernac. e monumm. Mos. descript., Jen. 1731; Seb. Rau, De iis, quae ex Arabia in usum tabernac. fuerunt petita, ed. Schröckh, Lipsiae 1755; Hengstenberg, Authentie des Pentateuchs II, Berlin 1839, 628 ff.; Kurtz, in den Stud. und Krit. 1844, 315 ff.; Ch. J. Riggenbach, in Herzogs Real-Encykl. XIV, 2. Aufl., 712 ff.) [Düsterwald.]

Stiftsschulen, s. Dom- und Klosterschulen.

Stiftungen im technisch-juristischen Sinne sind Vermögenszuwendungen zu bestimmten Zwecken, wodurch ein selbständiges Rechtssubject mit juristischer Person entsteht. Fehlt das letztere Moment, d. h. geschieht die Zuwendung an ein schon bestehendes Institut, so liegt entweder eine Zuwendung sub modo oder eine Schenkung (s. d. Art.) vor, je nachdem damit eine oder keine Belastung in bestimmter Richtung verbunden ist; indessen pflegt der gewöhnliche Sprachgebrauch auch Zuwendungen überhaupt, welche zu einem kirchlichen oder wohlthätigen Zwecke geschehen, als Stiftungen zu bezeichnen. Für die Rechtsgültigkeit der Stif-

tungen gelten im Allgemeinen die nämlichen Bestimmungen und Voraussetzungen wie für Schenkungen. Handelt es sich um eine Stiftung zu kirchlichen Zwecken, so ist zunächst von Seiten der betreffenden Kirchenfabrikverwaltung eine Acceptation erforderlich, welche nicht nach Belieben, sondern nur aus maßgebenden Gründen abgelehnt werden kann; sodann hat die bischöfliche Behörde in Erwägung zu ziehen, ob der Stiftungszweck den bestehenden Kirchengesetzen oder den Rechten Dritter nicht zuwider ist, ob dem an der betheiligten Kirche angestellten Geistlichen und dessen Nachfolgern die hervorgehende Verbindlichkeit möglicher- und gehörigerweise auferlegt werden kann, und ob die Stiftungseinkünfte zur Erfüllung des Stiftungszwecks genügend sind. Je nach dem Ausfall dieser Prüfung erhält die Stiftung ihre Genehmigung oder nicht. Als drittes Erforderniß kommt dann noch meist die Nachsuchung der landesherrlichen Confirmation hinzu, damit die Stiftung rechtlich in Kraft treten kann. Für alles Weitere kann hier auf d. Artt. Causse pias, Kirchenvermögen, Meßstiftungen, Schenkungen und Stift verwiesen werden. [Permaneder.]

Stigmatisation nennt man jetzt gewöhnlich die Nachbildung der von Christus in der Passion erduldeten Körperleiden an den entsprechenden Gliedmaßen einzelner dem innerlichen Leben hingegebenen Christen. Wesentlich ist die Theilnahme am Leiden Christi durch physisches Schmerzgefühl und zwar an den durch die Passionsgeschichte besonders bezeichneten Stellen des Körpers. Der Grad dieser Theilnahme oder Nachbildung ist verschieden, ebenso auch das Hervortreten in die äußere Erscheinung. Bald findet sich bloß das Schmerzgefühl (dauernd oder periodisch) ohne jedes äußere Zeichen; bald sind die äußerlich hervortretenden Wundmale nur vorübergehend für kurze Zeit sichtbar oder erscheinen erst nach dem Tode; bald sind sie vom Zeitpunkte der Stigmatisation bis zum Ende des Lebens viele Jahre hindurch bemerkbar oder treten periodenweise an bestimmten Tagen der Woche oder des Jahres hervor; bald wieder verschwinden sie nach einigen Jahren ganz spurlos oder hinterlassen nur leichte Narben. Auch in der äußern Erscheinung der Wundmale selbst herrscht die größte Verschiedenheit. Wohl bei der Mehrzahl der bekannt gewordenen Fälle finden sich die Wundmale an Händen, Füßen und Seite; bei Manchen kommen die Wunden der Dornenkrone hinzu, oder das dem Leiden der Kreuztragung entsprechende Schultermal, welches öfters als das schmerzhafteste von allen bezeichnet wird, in einzelnen Fällen auch die Striemen der Geißelung, der Blutschweiß, die Spuren des durch die Fesselung an den Handgelenken wie am Halse bewirkten Wundzustandes; ausnahmsweise findet sich dieß alles vereint bei derselben Person. Diesen verschiedenen Arten der „vollen Stigmatisation" stehen die mannigfaltigsten Combinationen einer „theilweisen" Stigmatisation gegenüber. Verhältnißmäßig häufig findet sich die Seitenwunde allein; zuweilen erscheint sie zugleich mit den Wunden der Hände oder denen der Füße. Ebenso finden sich die Wunden der Dornenkrone bald allein, bald im Verein mit anderen Theilstigmatisationen; in vereinzelten Fällen trägt nur die eine Hand oder der eine Fuß das Stigma. Auch bei der vollen Stigmatisation sind nicht immer alle Wundmale vom ersten Beginn an vorhanden, sondern oft folgt eines dem andern in langsamem Prozeß, welcher Wochen, Monate und selbst Jahre dauern kann. Ueberaus mannigfaltig sind bei den verschiedenen Stigmatisirten die Gestalt, die Größe und die Tiefe der einzelnen Wunden; letztere ist in manchen Fällen ganz beträchtlich, während bei anderen das Wundmal nur an der Oberfläche haftet. Nicht minder verschieden ist der Standort der einzelnen Wunden. Die Seitenwunde findet sich bei der Mehrzahl auf der Linken, in vielen Fällen aber auch auf der Rechten; deßgleichen erscheint die Schulterwunde der Kreuztragung nicht nur in verschiedenen Umrissen, sondern auch bei den Einen auf der rechten, bei den Anderen auf der linken Schulter. Aehnliche Verschiedenheit besteht bei der Nachbildung der Dornenwunden wie der Male der Geißelung. Von allen Fällen der Stigmatisation, von welchen eine eingehendere Beschreibung überliefert wurde, stimmt hinsichtlich der äußern Erscheinungsweise kaum einer mit dem andern überein. Gemeinsam haben sie dagegen alle jedes Fernbleiben von Entzündung und Eiterung und die gänzliche Erfolglosigkeit aller Versuche, durch Mittel der Kunst die Wunden zuzuheilen. Bei der Mehrzahl kommt ein unerklärlicher, den Wunden periodisch entströmender starker Bluterguß und das Mißverhältniß zwischen der Intensität des Schmerzes und der äußern Erscheinungsform der Wundmale hinzu. — Die Begleiterscheinungen, welche im Leben weitaus der meisten Stigmatisirten dem Hervortreten der Wundmale sich zugesellen, sind ebenso ungewöhnlich wie mannigfaltig: häufige Ekstasen oder Verzückungen; oft Jahre lang fortgesetzte vollständige oder fast vollständige Enthaltung von Speise und Trank ohne Hungergefühl bei fortwährender Regsamkeit des Geistes und zuweilen selbst blühendem Aussehen; manchmal die physische Unmöglichkeit, Nahrung in sich aufzunehmen; vollständige oder doch auffallend gesteigerte Bedürfnißlosigkeit in Bezug auf Schlaf; ungewöhnliche, außerhalb jeder ärztlichen Erfahrung liegende Krankheitszustände, besonders Lähmungen der stigmatisirten Glieder; auffallendes Leuchten oder wohlthuendes Duften der Wundmale, bemerkbar für die ganze Umgebung; heftige, lange dauernde, zuweilen auch nach Außen sich verrathende Kämpfe gegen diabolische Mächte; oft auch besondere Gabe der Voraussicht zukünftiger Ereignisse, der Anschauung ferne sich abspielender Vorgänge, oder der Vergangenheit angehöriger, bis dahin der Kenntniß

des Schauenden entrückter Begebenheiten. Bei einer Anzahl verschiedener Fälle wird auch durch zahlreiche und glaubwürdige Beobachter von einer Gabe der Unterscheidung geweihter und profaner Gegenstände berichtet, namentlich von einer höchst auffallenden Schärfe der Empfindung gegenüber jeder auch noch so verborgen gehaltenen räumlichen Annäherung der heiligen Eucharistie. Als gemeinsames Merkmal der im beschriebenen Sinne Stigmatisirten darf man im Allgemeinen bezeichnen: eine außergewöhnliche Leidensfähigkeit und Geduld; wahres Verlangen nach Leiden für Gott; Andacht zum gekreuzigten Erlöser und Wunsch, an seinem Leiden Theil zu haben. — Das Subject der beschriebenen Erscheinungen kann, wie diese selbst, ein sehr verschiedenes sein. Unter den Stigmatisirten finden sich Männer wie Frauen, Laien wie Priester, Mitglieder der verschiedensten alten wie neuen Orden. Fast alle europäischen Länder mit ihren verschiedenen Stämmen sind vertreten (insbesondere gilt letzteres von Deutschland); im Leben der Franciscaner-Tertiarierin Cäcilia Portaro (gest. 1640) zu Palermo wird von einer maurischen Sklavin erzählt, Asia mit Namen, welche zum Christenthum übertrat und nachmals die Stigmata erhielt. Auch aus Asien ist ein Fall der neuern Zeit bezeugt. Eine Altersgrenze kann nicht gezogen werden. Drei der bekanntesten Stigmatisirten (der hl. Franz von Assisi, die hl. Teresia, die ehrwürdige Marina von Escobar [s. d. Artt.]) standen in der Vollblüte des Alters (43—45 Jahre); aber auch Kinder von 8, 9 und 12 Jahren haben die Stigmata erhalten, und andererseits weist wieder ein historisch völlig gesicherter Fall (Ursula Benincasa) das 69. Lebensjahr auf, und bei der Dominicanerin Delicia di Giovanni (gest. 1642) erschienen die Wundmale successiv zwischen dem 75. und 82. Lebensjahre. Ebenso läßt sich in Bezug auf die entferntere moralische oder physische Vorbeanlagung eine Regel nicht aufstellen. Es finden sich Büßer und Büßerinnen ebenso wie von Jugend auf Unschuldige, Wittwer und kinderreiche Wittwen wie Jungfräuliche, Personen hohen und niedern Standes und keineswegs nur vorher kränkelnde oder durch Ascese entkräftete Körperconstitutionen, sondern zum Theil ganz kräftige, an harte Arbeit und Bewegung im Freien gewöhnte Personen aus gesunden Familien. Dominica von Paradis z. B., die 28 Jahre alt die Stigmata erhielt und über 80 Jahre alt wurde (gest. 1555), war ein kräftiges Mädchen vom Lande (Gemüsezüchterin), Isabella Hendrickx (gest. 1874) eine tüchtige Feldarbeiterin; eine nicht unbeträchtliche Zahl von Stigmatisirten ist über 70 und 80 Jahre alt geworden. Eine ziemliche Anzahl von Personen, deren Stigmatisation glaubwürdig berichtet wird, sind als Heilige oder Selige zur Ehre der Altäre erhoben worden; viele sind im Rufe der Heiligkeit gestorben und haben ihrer ganzen Umgebung das Beispiel fleckenlosen Wandels und hoher Tugend hinterlassen. Dagegen sind allerdings auch Beispiele bekannt, daß Personen, welche eine Zeitlang die Stigmen getragen und ähnlich den übrigen Stigmatisirten in außergewöhnlichen Zuständen beobachtet worden waren, unrühmlich geendet haben und von ihrer vermeinten Höhe herabgesunken sind. Viele Fälle von Stigmatisation liegen bis zur Gegenwart voll beglaubigt vor; das 19. Jahrhundert steht gegen die sechs vorhergehenden an Zahl der Stigmatisirten nicht zurück; namentlich wurden bekannt und in der Oeffentlichkeit erörtert die Fälle der Katharina Emmerich (s. d. Art.), Maria von Moerl, Domenica Lazzari, Juliana Weiskircher, Louise Lateau; dagegen ist nicht bekannt geworden, ob im Laufe dieses Jahrhunderts auch eine männliche Person die Stigmen getragen hat. Vor dem Jahre 1224, in welchem beim hl. Franz von Assisi die Wundmale sichtbar hervortraten, ist ein ähnlicher Fall nicht bekannt, wiewohl sonst von ekstatischen Zuständen beschaulicher Personen Manches überliefert wird; die Worte des Apostels Paulus (Gal. 6, 17): nemo mihi molestus sit: ego enim stigmata Domini Jesu in corpore meo porto, können nach ihrem Zusammenhange wie bei gänzlichem Abgang jeder weitern Ueberlieferung auf ein physisches Tragen der Wundmale nicht gedeutet werden. Es ist daher die ziemlich allgemeine Annahme, daß vor Franz von Assisi Fälle eigentlicher Stigmatisation nicht vorgekommen seien. Die Zahl der bis heute Stigmatisirten festzustellen, ist unmöglich. Rayssius (Hierogazophylacium Belgicum, Duaci 1628, 246 sqq.) führt neben Elisabeth von Spaelbeck noch 25 andere Fälle an mit genauer Angabe seiner literarischen Gewährsmänner, bei welchen er sich auf solche beschränkt, die er als gravissimi auctores bezeichnen zu dürfen glaubt. Die neueste (1894) Zusammenstellung von Dr. Imbert (s. u.) zu Clermont macht 321 Fälle namhaft, ohne dabei auf Vollständigkeit Anspruch erheben zu wollen oder zu können. Während man auf seiner Liste einzelne bekannte Beispiele vermißt, werden hinwieder manche mitgerechnet, sogar eine ganze Kategorie (die er compatients nennt), über deren Zugehörigkeit zu den wirklich Stigmatisirten Zweifel erhoben werden könnten. Gulielma von Mailand (gest. 1281) und den um die Zeit Jeanne d'Arcs in Frankreich hervorgetretenen Guillaume le Berger (gest. 1431) scheint er aus Vorsicht nicht zu nennen, weil er ihrer Sache nicht traut. — Die Beglaubigung und Feststellung der Stigmatisation ist in den meisten der bekannten Fälle eine völlig ausreichende; bei nicht wenigen übertrifft sie an Sicherheit wie an Genauigkeit die geschichtliche Ueberlieferung über fast jede andere auffallende Erscheinung oder Thatsache. Gleich beim hl. Franz von Assisi ist die Bezeugung eine überwältigende, die Beschreibung der Wundmale eine bis in's Einzelnste gehende. Letzteres findet sich auch für andere Fälle, z. B.

bei Christine von Stommeln (s. d. Art.). Bei Lucia von Narni, Ursula Benincasa, Veronica Giuliani und manchen Anderen haben lange dauernde Beobachtungen und vielfältige Prüfungen und Untersuchungen von Aerzten, Theologen, geistlichen und weltlichen Behörden stattgefunden. Neuere Fälle wie Katharina Emmerich, Maria von Moerl, Louise Lateau sind von zahllosen Augenzeugen der verschiedensten Lebensstellung und Confession ausgiebig beobachtet und von ärztlicher wie theologischer, theilweise auch von staatsbureaukratischer Seite auf's Eingehendste untersucht worden. Es ist unmöglich, die Thatsächlichkeit dieser außerordentlichen Erscheinungen zu läugnen. Allerdings sind auch Fälle bekannt, in welchen Betrug angewendet und die Stigmatisation künstlich herbeigeführt worden ist, wie bei dem unglückseligen Schneider Jetzer in Bern 1508 oder der „Nonne von Lissabon" 1588; allein gerade diese Fälle thun dar, daß solcher Betrug unmöglich auf die Dauer verborgen bleiben kann. Es darf nicht übersehen werden, daß wohl die Mehrzahl der Stigmatisirten sich Jahre hindurch peinlichem Mißtrauen und argwöhnischer Beobachtung ihrer ganzen Umgebung gegenüber gesehen haben (man vgl. z. B. über Osanna von Mantua [gest. 1505] die AA. SS. Boll. Jun. III, 680 sq., n. 21 sq.); ein Fall von Stigmatisation ist überhaupt weder für eine Familie noch für ein Ordenshaus eine angenehme Gabe, denn in den meisten Fällen macht sie die betroffene Person dauernd arbeitsunfähig und pflegt zahlreiche lästige Störungen und Beunruhigungen der peinlichsten Art nach sich zu ziehen. Andererseits ist gerade den Eltern und fast mehr noch den Ordensoberen in Bezug auf die inneren wie alle äußeren Verhältnisse eines solchen Gliedes in ihrem Hause die umfassendste und absoluteste Controle möglich. Auch die Schärfe, mit welcher namentlich Frauen im täglichen Verkehr einander zu beobachten verstehen, zumal wo der Neugierde oder der Rivalität ein besonderer Anreiz geboten ist, muß für solche Fälle mit in Rechnung gebracht werden. Nachweisbar sind endlich oft Aerzte zur Untersuchung und Begutachtung herbeigezogen worden; in manchen Fällen waren es deren mehrere oder es war viele Jahre hindurch der Hausarzt Gelegenheit zur Beobachtung gegeben. Es bedarf aber keiner allzu großen medicinischen Erfahrung, um eine durch Schneidinstrumente oder Nägelritzen hervorgebrachte Wunde als eine solche nachzuweisen, was sie ist; zur Entlarvung der „Nonne von Lissabon" haben vier entschlossene Ordensschwestern vollständig ausgereicht. (Vgl. über diesen interessanten Fall Rodrigo, Historia verdadera de la Inquisicion II, Madrid 1877, 433 sq.; P. Cyprian a Passione Domini, Leben der ehrwürdigen Anna vom hl. Bartholomäus, Landshut 1884, 64 f.; Thomas Cámara, Leben des seligen Alfons von Orosco. Aus dem Spanischen. Würzburg 1885. 311 f.) Auch was für manche Charaktere zur Versuchung werden könnte, die Genugthuung, die etwa darin liegt, für Andere ein Gegenstand der Aufmerksamkeit und Bewunderung zu werden, ist bei vielen der historisch bekannten Fälle von Stigmatisation ausgeschlossen. Bei Manchen ist die Thatsache sogar geheim geblieben bis zu ihrem Tode, bei Anderen war sie nur wenigen verschwiegenen Personen, etwa dem Beichtvater, dem Arzt und dem Bischof oder Ordensobern, bekannt. Auch diejenigen Stigmatisirten, welche in der Oeffentlichkeit viel genannt worden sind, haben dieß in den meisten Fällen weder angestrebt noch selbst verschuldet, sich vielmehr vielfach dagegen gesträubt und schwer darunter gelitten. Es ist aller Wahrheit entgegen, wenn man die Stigmatisation überhaupt als „beabsichtigte Schaustellung" von vornherein zu discreditiren sucht. Es kommt hinzu, daß von einer großen Zahl der historisch beglaubigten Stigmatisirten der ganze Lebenslauf bekannt und durch Zeugen verbürgt ist, und daß sie nach ihrem ganzen Wandel als Leute anerkannt werden müssen, welche für die Wahrheit ihrer Aussagen und die Ehrenhaftigkeit ihres Handelns die höchsten moralischen Garantien bieten. Daraus ergibt sich, daß wenigstens für eine namhafte Zahl der historisch überlieferten Fälle mit der gleichen unantastbaren Sicherheit, mit welcher die Thatsache der außergewöhnlichen Erscheinungen feststeht, auch jeder Verdacht eines Betruges ausgeschlossen ist.

Die Entstehung und Natur der Stigmatisation im Allgemeinen ist insofern eine offene Frage, als die Kirche eine lehramtliche Kundgebung hierüber nie erlassen, die außerkirchliche Wissenschaft aber eine auch nur einigermaßen einleuchtende Erklärung dafür nie erbracht hat. Für den gläubigen Katholiken muß jedoch in's Gewicht fallen, daß zur Erinnerung an die Stigmatisation des hl. Franciscus für die ganze Kirche ein eigenes Fest eingesetzt ist (17. September); daß ebenso zur Erinnerung an die Stigmatisation der hl. Katharina von Siena (s. d. Art.) für den gesammten Dominicanerorden und die Diöcesen von Pisa und Siena (1. April), zur Feier der geheimnißvollen Durchbohrung des Herzens der hl. Teresia (s. d. Art.) dem ganzen Karmelitenorden (27. August) durch Papst Benedict XIII. ein besonderes Fest nebst Officium zugestanden wurde (vgl. Benedict. XIV., De servorum Dei beatif. 4, 2, 8, n. 6—11). In dem kirchlichen Festofficium dieser Heiligen wie in dem der hl. Katharina von Ricci (s. d. Art.), des 1882 beatificirten Franciscaners Karl von Sezze (6. Januar) wird die Stigmatisation unter anderen Gnadengaben (superna charismata heißt es bei Katharina von Ricci) aufgezählt, welche ihnen zu Theil geworden seien. Ueberhaupt ist eine ziemliche Anzahl von Personen, deren Stigmatisation geschichtlich feststeht, nach eingehender Prüfung von der Kirche der Liste ihrer Heiligen und Seligen eingereiht worden; der erwähnte Dr. Imbert zählt deren nach seiner

Rechnungsweise 62. Wenigstens bei einigen dieser Heiligen oder Seligen hat also die Kirche die Stigmatisation ausdrücklich als übernatürliche Gabe anerkannt, bei den anderen durch den bloßen Act der Beatification jeden Gedanken an Betrug entfernt. Ob nun für die nicht ausdrücklich von der Kirche als charismatisch anerkannten Fälle der Stigmatisation überall die gleiche Natur und Entstehungsweise anzunehmen ist, muß bei der großen Verschiedenheit der Erscheinungen und Persönlichkeiten, um die es sich handelt, ganz dahingestellt bleiben. In zahlreichen Fällen haben die Stigmatisirten selbst im Gehorsam gegen ihre geistlichen Oberen, oder es haben nach ihren Mittheilungen und Dictaten die Gewissensführer oder andere Vertraute den Vorgang der Stigmatisirung und den weitern Verlauf genau beschrieben. 30 bis 40 dieser noch jetzt authentisch vorliegenden Berichte sprechen von Strahlen, welche, von einem Bilde des Gekreuzigten oder der consecrirten Hostie oder auch einer andern heiligen Gestalt (Jesuskind, Engelerscheinung, Schutzheilige) ausgehend und bald als Licht, bald als Blut erscheinend, sie an den betreffenden Stellen des Körpers brennend heiß getroffen und die Wundmale hervorgebracht hätten. Wenigstens zwölf dieser Berichte beziehen sich auf anerkannte Heilige oder Selige. Es würde jedoch der Glaubwürdigkeit dieser Berichte kaum Abbruch geschehen dadurch, daß diese Erscheinungen als bloß subjective Gesichte aufgefaßt würden, welche den Stigmatisirten das, was thatsächlich in ihnen vorgeht, in demselben Augenblick auch zum Bewußtsein gebracht haben. Vom hl. Ignatius von Loyola hat dessen Schüler und Lebensbeschreiber Ribadeneira (Vita Ignatii Lojolae 5, 10) eine gutachtliche Aeußerung über die Natur der Stigmatisation überliefert. Freilich handelt es sich dabei nicht um ein mit Studium und Sorgfalt formulirtes Gutachten, sondern nur um eine im vertrauten Gespräch von ungefähr kundgegebene Ansicht; dieselbe gewinnt aber an Bedeutung dadurch, daß Benedict XIV. in seinem berühmten Werke De serv. Dei beatif. 3, 49, n. 6 mit Nachdruck auf jene Unterredung des hl. Ignatius sich bezieht. Nachdem Ignatius gegenüber einem ihm vorgelegten Falle von Stigmatisation die größte Zurückhaltung an den Tag gelegt und, ohne ein bestimmtes Urtheil abzugeben, sein Mißtrauen hatte durchblicken lassen, fragte ihn Ribadeneira unter vier Augen, was von solchen Stigmatisationen zu halten sei. Der Heilige antwortete: „Es ist Gott eigen, die Seelen der Menschen zu heiligen, auf sie einzuwirken und sie mit seinen Gaben zu erfüllen; und zuweilen thut er dieß in so überreichem Maße, daß die Fülle der von der Gnade Gottes überfluteten Seele auch auf den Körper ausströmt, und dann das, was im Innersten vor sich geht, nach Außen hervorbricht. Aber das sind höchst seltene Fälle." Ziemlich nahe scheint dieser Erklärung die von Görres (Christliche Mystik II, Regensburg 1837, 446 ff.) versuchte zu kommen, sofern man nur, mit Beiseitelassung dessen, was lediglich auf geistreicher Combination beruht, das Wesentliche herausgreift. Auch Görres verlangt (ebd. 452) zum Zustandekommen der Stigmatisation im eigentlichen Sinne eine „höhere Mitwirkung", und diese „geht natürlich von jenen höheren Mächten aus, die, wie sie die Creatur ursprünglich in ihrem Bilde ausgestaltet, so auch jetzt zu ihrer Umgestaltung nach ihrem Gleichnisse als wirksame Kräfte mit eintreten". Diese besondere unmittelbare Einwirkung Gottes auf die höheren Seelenkräfte vorausgesetzt, erklärt Görres alles Uebrige, einschließlich des geschauten Gesichtes und der von demselben ausgehenden brennenden Strahlen, aus der geistigen Natur der Menschenseele selbst (ebd. 447): „Hat einmal die Seele die Stigmatisation erlangt, dann hat mit demselben Acte, der sie seelisch dem seelischen Gegenstande ihrer Affecte (dem Gekreuzigten) assimilirt, auch der Prozeß nach Außen angehoben, der die ihr verbundene Leiblichkeit der seinigen verähnlicht, und im Gefolge desselben wird dann auch gleichzeitig an dieser die Stigmatisation hervortreten. In der Richtung von Innen nach Außen hat sich der Seele jener Affect mitgetheilt, der sie gewundet. . . In gleicher Richtung wird das Empfangene sich daher dem Leibe mittheilen." Allein der Leib wird nicht nur von der Seele im Innern durchdrungen, sondern von ihr als der weitern auch von Außen ganz umfangen. Es kann also, wie Görres meint, ganz wohl das, was der geistigen Seele, „inwiefern sie in sich ist", innewohnt und sie bewegt („was ihr von da zugekommen, wo das Tiefere in ihr beschlossen ruht"), ihr selber, „inwiefern sie mit dem Leibe sich verbunden findet", in einem Gesichte zur Wahrnehmung gelangen, „das, sich ihr nach Außen projicirend, in einem räumlich von ihrem Leibe geschiedenen äußerlichen Bilde an sie herantritt" (ebd. 448). Die Aufnahme dieses Bildes geschieht nun aber in der Richtung von Außen nach Innen. Ganz im nämlichen Sinne urtheilt Scaramelli (s. u.) I, 232. Auch der mehrerwähnte strenggläubige französische Arzt Dr. Imbert, welcher den Erscheinungen der Stigmatisation über 20 Jahre lang seine besonderen Studien und persönlichen Beobachtungen gewidmet hat und deren übernatürlichen Charakter aufrecht hält, meint (La Stigmatisation [s. u.] II, 13): „Jene leuchtenden Strahlen waren fast in allen Fällen lediglich subjective Phänomene." Es ist indeß diese Frage von der über die Natur der Stigmatisation an sich wohl zu unterscheiden. Bei den Versuchen der außerkirchlichen Wissenschaft, in ihrer Weise die Erscheinungen der Stigmatisation zu erklären, tritt ziemlich allgemein ein Doppeltes hervor. Erstens wird der größte und oft wichtigste Theil der Thatsachen ignorirt oder geläugnet, und nur vereinzelte Theilerscheinungen in dem Zustande dieser oder jener stigmatisirten Person werden zur Erklärung oder zur Ver-

gleichung mit anderen pathologischen Fällen herausgehoben. Die Vergleichung geschieht dann ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang jener Theilerscheinung mit dem ganzen übrigen Zustande, der Persönlichkeit und den moralischen Eigenschaften der Stigmatisirten. Die Gesammtheit der historisch beglaubigten Vorkommnisse der Stigmatisation mit all ihren Begleiterscheinungen nach den Regeln einer vorurtheilslosen historischen Kritik zusammenzustellen und die Gesammtheit aller dieser Erscheinungen nach ihren Hauptzügen zur Grundlage eines wissenschaftlichen Urtheils und einer Vergleichung mit sonst vorkommenden pathologischen Zuständen zu machen, hat man bis jetzt nicht für der Mühe werth erachtet oder geflissentlich vermieden. Zweitens zeigt sich dann bei ziemlich allen diesen Versuchen das Eigenthümliche, daß man sich scheut, ehrlich vor die Frage zu treten, ob „natürlich oder übernatürlich", oder unumwunden einzugestehen, wie weit bis jetzt eine Erklärung möglich ist oder nicht. Nicht genug damit, daß die Möglichkeit alles Uebernatürlichen von vornherein in absoluter Weise ausgeschlossen wird, macht sich ein fast leidenschaftliches Streben bemerkbar, durch gesuchte Analogien, gelehrte Worte und kecke Behauptungen den Schein zu erwecken, als sei hier Alles sonnenklar, während thatsächlich die Wissenschaft hinsichtlich der Stigmatisation bis heute vor einem ihr völlig unzugänglichen Gebiete steht. Abgesehen von der gegen die Gesammtheit der bisher bekannten Fälle so oft leichtfertig erhobenen Anklage auf Betrug, sind hauptsächlich drei Erklärungsversuche geltend gemacht worden. Der neueste ist der durch Hypnotismus (s. d. Art. Somnambulismus). Es ist in einzelnen Fällen dem Hypnotiseur gelungen, durch bloßen Befehl am Körper des Mediums während des magnetischen Schlafes einen leichten rothen Flecken hervorzurufen, und zwar genau an einer vorher bezeichneten Stelle. Ebenso ist auf Befehl beim Erwachen aus dem magnetischen Schlafe Nasenbluten eingetreten; durch Auflegung einer Anzahl von Briefmarken, welche dem Medium als Zugpflaster dargestellt wurden, entstanden am Körper desselben leichte Wasserblasen oder die denselben vorhergehende leichte Entzündung; endlich gelang ein Versuch, daß beim Erwachen am Arme des Mediums einige Schriftzüge geröthet und leicht blutend erschienen, welche der Hypnotiseur vor dem Schlafe mit einem Stift auf den Arm gezeichnet hatte unter dem Befehl, daß dieselben nachher blutend sichtbar werden sollten. Diese im Triumph angekündigten „Erfolge" sind indeß nur in einzelnen seltenen Fällen gelungen, während die Mehrzahl der in dieser Richtung angestellten Experimente ohne Wirkung geblieben ist. Auch in jenen wenigen Fällen wurde die Wirkung nur erzielt mit Hilfe des magnetischen Schlafes. Abgesehen von den genannten ganz unbedeutenden rothen oder blutenden Erscheinungen an der Haut weist der übrige Zustand der hypnotisirten Personen mit den bekannten Begleiterscheinungen der Stigmatisation nicht die geringsten Vergleichungspunkte auf. — Ein anderer Erklärungsversuch ist der durch „Auto-Suggestion", d. h. durch Concentrirung der Einbildungskraft auf ein enge begrenztes Gebiet von Vorstellungen. Man nimmt an, daß, wie (angeblich) durch lebhafte Einbildung einer innern Krankheit diese im Menschen wirklich hervorgerufen werden könne, so durch häufige und lebhafte Vorstellung der Wundmale Christi die entsprechenden Wunden und Blutergüsse am Leibe des Stigmatisirten hervorgebracht würden. Dieß ist jedoch eine völlig willkürliche, den Thatsachen widersprechende Annahme, die überdieß den ganzen sonstigen Zustand der Stigmatisirten unerklärt läßt. Für zahlreiche Fälle geht aus den uns erhaltenen ganz eingehenden Berichten klar hervor, daß eine intensive Vorstellung speciell der Wundmale Christi gar nicht vorausgegangen ist. Beispiele, daß jemand durch die bloße Kraft der Einbildung sich tiefe Wunden und heftige Blutergüsse hervorgerufen habe, sind bis zur Stunde nicht erbracht. Auch sind aus der Geschichte der Heiligen nicht wenige Männer und Frauen bekannt, welche zum Leiden Christi und zumal seinen Wundmalen eine vorzügliche Andacht genährt haben und auch durch Verzückungen und andere außerordentliche Gaben ausgezeichnet waren, die aber gleichwohl die Stigmata nie erlangt haben. Als z. B. die Katholiken Nordenglands sich 1536 gegen ihren kirchenräuberischen König zu einer bewaffneten Demonstration (the pilgrimage of grace) erhoben, spielte das Bild der fünf Wunden Christi dabei eine hervorragende Rolle und wurde auf dem Hauptbanner den Heerhaufen vorangetragen. An religiöser Erregung und fieberhafter Thätigkeit der Einbildungskraft fehlte es nicht in den Reihen der Pilger: aber auch unter so äußerst günstigen Verhältnissen für die „Auto-Suggestion" wird kein einziger Fall von Stigmatisation berichtet. — Es bleibt noch eine dritte vorgebliche Erklärung, die durch Hysterie. Die Erscheinungen der Hysterie haben nämlich mit denen der Stigmatisation das gemein, daß beide auf einem äußerst dunkeln Gebiete liegen, von welchem bis jetzt die Wissenschaft der Medicin fast nichts mit Sicherheit zu sagen weiß und wo die Kunst des Arztes nichts vermag. Wenn sonst zwischen dem Zustande einer einzelnen Stigmatisirten mit dem eines bestimmten an Hysterie krankenden Individuums einmal gewisse Analogien herausgefunden werden können, so beziehen sich diese auf untergeordnete Nebenerscheinungen. Zwischen der Stigmatisation, in der Gesammtheit ihrer Fälle und nach ihren Hauptzügen betrachtet, und der Hysterie, nach den bisherigen ärztlichen Beobachtungen und Erfahrungen in ihren charakteristischen Merkmalen beurtheilt, liegt ein so bedeutender Abstand, daß wenigstens bis jetzt die Anwendung des Wortes „Hysterie" auf eine den Aerzten völlig unergründliche Gruppe von Erscheinungen als bloßes Wort und leere Ausrede

angesehen werden muß. — Zweck und Bedeutung der Stigmatisation, soweit wenigstens für einzelne Fälle ihr übernatürlicher Charakter angenommen werden darf, liegt keineswegs darin, einen Beweis für die Heiligkeit der stigmatisirten Person zu erbringen. Hier gilt in verstärktem Maße, was Benedict XIV. (l. c. 3, 49, n. 14) über solche außergewöhnliche Zustände, im Zusammenhang mit welchen er kurz zuvor auch die Stigmatisation ausdrücklich erwähnt hatte, im Allgemeinen bemerkt: „Ein sicheres Urtheil über einen solchen Zustand einmal vorausgesetzt, daß nämlich derselbe übernatürlichen Ursprungs ist, so kann dieser Zustand, für sich allein genommen, wenn auch übernatürlich und von Gott unmittelbar verliehen, doch zu einem Beweise persönlicher Heiligkeit in keiner Weise dienen, da dieses Erleiden eines außergewöhnlichen Zustandes weder an sich heiligende Kraft hat, noch eine Wirkung der heiligmachenden Gnade ist, sondern vielmehr auf eine Art von gratia gratis data zurückzuführen ist. Damit daher im Urtheilsverfahren für die Selig- oder Heiligsprechung auf einen solchen Zustand Rücksicht genommen werden könne, muß zuerst das Vorhandensein der christlichen Tugenden in heroischem Grade bei der ekstatischen Person nachgewiesen sein. Erst wenn einmal dieser Nachweis erbracht ist, kann ein solcher Zustand der Verzückung als Zeichen der Heiligkeit gelten, nämlich als äußeres Merkmal der Liebe der ekstatischen Person zu Gott und hinwieder der Gegenliebe Gottes zu dem Verzückten." — Mit Rücksicht auf das Kennzeichen der Heiligkeit, welches die katholische Kirche als die wahre Kirche Christi für sich in Anspruch nehmen muß, sind dagegen solche bis in unsere Tage fortgesetzte übernatürliche Erscheinungen nicht ganz ohne Bedeutung, indem sie, wenigstens in den kirchlich anerkannten Fällen, den Beweis erbringen, daß auch die außerordentlichen Gnadengaben (Charismen), wie sie zu Anfang des Christenthums so zahlreich und mannigfaltig hervorgetreten sind, in der katholischen Kirche noch heute fortdauern. — Eine andere Bedeutung der Stigmatisation für die Gesammtkirche wird in den priesterlichen Tagzeiten zum Feste der Stigmatisirung des hl. Franciscus hervorgehoben, wo am Schlusse der sechsten Nocturn bemerkt ist, Paul V. habe dieses 1304 von Benedict XI. dem Franciscanerorden gewährte Fest auf die ganze Kirche ausgedehnt, „damit die Herzen der Gläubigen von Liebe zum Gekreuzigten neu entflammt würden", und in der Oration desselben Festes heißt es: Domine Jesu Christe, qui frigescente mundo ad inflammandum corda nostra tui amoris igne in carne beatissimi Francisci passionis tuae sacra stigmata renovasti. Es steht außer Zweifel, daß nicht nur die großen stigmatisirten Heiligen, wie Franciscus, Catharina, Teresia, sondern auch die Stigmatisirten einer spätern Zeit, Katharina Emmerich, Maria von Moerl u. s. w., einen tiefen Eindruck auf die Gemüther hervorgerufen und in weiten Kreisen zu neuem religiösen Aufschwung mächtig beigetragen haben. Macht es dieser Zweck der Stigmatisation unerläßlich, daß wenigstens in einzelnen Fällen dieselbe der Verborgenheit entzogen werde, so entbehren auch diejenigen zahlreichen Fälle, welche in der Verborgenheit bleiben, ihrer Bedeutung nicht. Das Leben der wirklich Stigmatisirten ist eine Kette außergewöhnlich schwerer Körper- und Seelenleiden; es ist ein Leiden der Sühne. Bei mehreren der bekannten Stigmatisirten stand die Aufgabe der Sühne im Vordergrunde des Bewußtseins (z. B. bei Ursula Benincasa [gest. 1618], bei der Barmherzigen Schwester Marcellina Pauper zu Nevers [gest. 1702] oder der Ordensfrau Josepha Kümi zu Schwyz [gest. 1817]).

Das praktische Verfahren gegenüber Fällen von Stigmatisation wird durch die Praxis der Kirche, die Aussprüche der Geisteslehrer und das Beispiel der Heiligen an die Hand gegeben. 1. Es soll niemand solche außerordentliche Zustände wünschen oder erstreben, sondern sich derselben gänzlich unwürdig halten und vor denselben als einem im geistlichen Leben sehr gefährlichen Wege eine heilige Scheu hegen. 2. Der von solchen Zuständen Befallene soll mit noch größerer Furcht und Vorsicht als der gewöhnliche Christ über sich wachen, damit er nicht das Opfer einer Täuschung oder der Ueberhebung werde und über dem ungewöhnlichen Zustande des Körpers die wahren soliden Tugenden im Innern vernachlässige. 3. Bei Beurtheilung solcher Fälle, namentlich wo es sich um Frauen handelt, soll man die allergrößte Vorsicht und Zurückhaltung sich zur Pflicht machen und den außergewöhnlichen Erscheinungen, welcher Art sie immer sein mögen, keinerlei Werth beilegen, so lange nicht die Demuth, der Gehorsam, die Geduld und die Wahrhaftigkeit der stigmatisirten Person durch die mannigfachsten Beobachtungen und Proben überzeugend erwiesen ist. Ein wichtiges Kriterium wird das Bestreben bilden, unbeachtet zu bleiben und aus dem ungewöhnlichen Zustande möglichst wenig zu machen. Der Drang, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, wird allein schon verdächtig sein. Benedict XIV. hat (l. c. 3, 52, n. 4 sqq.) Aussprüche bewährter Geisteslehrer über die Behandlung solcher Fälle zusammengestellt; Cardinal Bona (De discretione spirituum 7, 11) warnt direct vor den Stigmatisirten, indem er sich auf die ihm unläugbar erscheinende Erfahrung stützt, daß namentlich bei diesen Erscheinungen diabolische Einflüsse mit in's Spiel kommen können, und die Asceten seiner Zeit wie die der frühern waren darüber völlig eines Sinnes. Das classische Beispiel dafür ist die „Nonne von Cordova", die Franciscanerin Magdalena vom Kreuz, 1546 von der Inquisition zu lebenslänglicher Einsperrung verurtheilt (Rodrigo [s. o.] II, 253). Der hl. Ignatius von Loyola, der gleichfalls auf diese Nonne hinweist, äußert sich hierüber bei Ribadeneira (l. c. 5, 10): „Dem

Geiste der Finsterniß, der über die Seele selbst keine Gewalt hat, gelingt es oft, den Sinn von Menschen, welche Eitelkeiten nachhängen und auf Neues aus sind, durch ihren Körper in Täuschung zu verstricken." „Und dieß", so fährt Ribadeneira fort, „belegte er durch Beispiele, die auch ich sehr wohl kenne." Weitere Belehrung gibt Scaramelli I, 235 f.

Die Literatur über Stigmatisation hat in der alten Zeit fast ausschließlich, aber auch ziemlich reichlich, mit den Stigmata des hl. Franz von Assisi und der hl. Katharina von Siena sich beschäftigt. Nach der medicinischen Seite ist die Stigmatisation namentlich in den Fällen der Katharina Emmerich und Louise Lateau viel erörtert worden. Letztere, geb. 30. Januar 1850 in der Nähe des Dorfes Bois-d'Haine in der belgischen Diöcese Tournay, entstammte einer unbemittelten, aber fleißigen Arbeiterfamilie, die des Vaters schon frühe durch den Tod beraubt wurde. Nach fromm verlebter Jugend war sie eben von tödtlicher Krankheit hergestellt, als seit April 1868 die Stigmata hervorzutreten begannen. Sie starb am 25. August 1883. (Vgl. J. S. Shepard, Louise Lateau, the exstatica of Bois-d'Haine, London 1872; F. Lefebvre, Louise Lateau de Bois-d'Haine, sa vie, ses extases, ses stigmates. Étude médicale, Louvain 1873; H. van Looy, Biographie de Louise Lateau, Tournai 1874; A. Rohling, Louise Lateau.... Nach authentischen Medicinischen und Theologischen Documenten ꝛc., Paderborn 1874; P. Majunke, Louise Lateau, ihr Wunderleben und ihre Bedeutung, Berlin 1874; B. Johnen, Louise Lateau, die Stigmatisirte von Bois d'Haine, kein Wunder, sondern Täuschung, Köln u. Leipzig 1874; Th. Schwann, Mein Gutachten über die Versuche, die an der Stigmatisirten Louise Lateau am 26. März 1869 angestellt wurden, Köln u. Neuß 1875; E. Warlomont, Louise Lateau, 2e éd., Bruxelles 1876; C. Berens, Louise Lateau. Nach den neuesten Beobachtungen und Erscheinungen, Paderborn 1878.) Ueber Marie v. Moerl, geb. 17. October 1812 zu Kaltern in Tirol, von Kindheit an brav und fromm, seit 1832 durch außergewöhnliche Zustände bekannt, gest. 11. Januar 1868, vgl. Görres, Mystik II, 494 f.; L. Boré, Les Stigmatisées du Tyrol, Paris 1840; (Clarus,) Die Tyroler ekstatischen Jungfrauen, Regensburg 1843; Veyland, Les plaies sanglantes du Christ reproduites dans trois vierges chrétiennes vivant actuellement dans le Tyrol, Metz 1844; P. Majunke a. a. O. 96 (Abdruck der Veröffentlichung von Fr. Tietz im „Berliner Fremdenblatt" 1868). Ueber Domenica Lazzari vgl. außer den Genannten Beda Weber, Charakterbilder, Frankfurt 1853, 195 f. Man kann noch vergleichen Ph. Mahler, Enthüllungen über die ekstatische Jungfrau Juliana Weissricher ꝛc., Wien 1851; te Welscher, Die Stigmatisirte zu Gendringen (Dorothea Visser). Nach genauen Beobachtungen, Borken 1845. Ueber die Frage in ihrer allgemeinen Bedeutung kann man außer Görres' schon genannter „Mystik" II, 407 ff. vergleichen: Theophilus Raynaud, De stigmatismo sacro et profano, divino, humano, daemoniaco, Gratianopoli 1647 (Opp. XIII, 72—194); Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie, aus dem Italienischen I, Regensburg 1855, 229—241; Die Stigmatisirten des 19. Jahrhunderts.... Nach authentischen Quellen herausgegeben von einem Curatpriester, Regensburg 1877; A. Imbert-Gourbeyre, Les Stigmatisées, Paris 1873; Le même, La Stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes, Paris 1894, 2 vols.; M. Jocham, Memoiren eines Obscuranten, herausgegeben von P. M. Sattler, Kempten 1896, 213 f. Natürliche Erklärung versuchen J. M. Charcot, Klinische Vorträge über Krankheiten des Nervensystems. Nach der Redaction von Bourneville in's Deutsche übertragen von B. Fetzer, Stuttgart 1874—1878, 2. Abth.; Derf., Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, insbesondere über Hysterie. Autorisirte deutsche Ausgabe von Sigm. Freud, Wien 1886; Bourneville, Science et Miracle, 2e éd., Paris 1878; H. Bernheim, De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille, Paris 1884; P. Richer, Études cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou la grande hystérie, 2e éd., Paris 1885.) [O. Pfülf S. J.]

Stipendium, ein Ausdruck, der gemäß seiner Ableitung (stipem pendere) den Nebenbegriff des Soldes oder Almosens an Dürftige hat, bezeichnet 1. bisweilen die Reichnisse, welche an noch anstellungslose Geistliche bis zu ihrer Provision als Sustentationsbeitrag verabreicht werden. — 2. regelmäßig die freiwilligen, durch bischöfliches Regulativ oder durch Observanz fixirten Oblationen für die Application der heiligen Messe (s. d. Art. Meßstipendium). — 3. die meist aus Stiftungen fließenden Unterstützungen, durch welche strebsamen Personen die Möglichkeit einer höhern Ausbildung in Kunst und Wissenschaft u. dgl. geboten wird. [Permaneder.]

Stock, Simon, der hl., s. Simon Stock.

Stöckl, Albert, hervorragender katholischer Philosoph der neuscholastischen Richtung, ward als der Sohn einer schlichten Schullehrersfamilie am 15. März 1823 zu Möhrn (bei Treuchtlingen in Bayern) geboren. Den ersten Unterricht erhielt der talentvolle Knabe in der Ortsschule seines Vaters, kam dann im J. 1835 an die Studienanstalt und bald darauf in das bischöfliche Seminar zu Eichstätt, wo er das ganze Gymnasium hindurch in allen Klassen und Gegenständen den ersten Platz behauptete. Noch als Gymnasiast begeisterte er seine Mitzöglinge zur Gründung eines die Pflege von Tugend und Wissenschaft bezweckenden Vereins unter dem Namen „Aloysianische Akademie", der sich heute noch eines segensreichen

Fortbestandes im Eichstätter Seminar erfreut (vgl. Hollweck, Das bischöfl. Seminar in Eichstätt, Eichstätt 1888, 64 ff.). Nach rühmlicher Vollendung der Humaniora (im J. 1843) machte er seine philosophischen und theologischen Studien an dem vom Bischofe Karl August von Reisach neu errichteten Lyceum zu Eichstätt mit solchem Erfolge, daß er noch als Alumnus eine von der Münchener theologischen Facultät gestellte Preisfrage über „die Liturgie der alttestamentlichen Opfer" zu hoher Anerkennung löste; später gab er diese Abhandlung in erweiterter Form heraus (Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte, Mainz 1861). Nach seiner Priesterweihe (22. April 1848) erhielt Stöckl seine erste Seelsorgstelle an dem Wallfahrtsorte Wemding (Schwaben), wo er hinreichend Muße fand, die ihm lieb gewordenen philosophischen Studien fortzusetzen und zugleich praktisch zu verwerthen, indem er den Clerikern des dortigen Kapuzinerklosters Unterricht in der theoretischen Philosophie ertheilte. Im J. 1850 wurde er als Docent der Philosophie an das Eichstätter Lyceum berufen, 1852 zum ordentlichen Professor daselbst ernannt und 1855 von der Universität Würzburg auf Grund einer Abhandlung über „Nominalismus und Realismus in der Geschichte der Philosophie" mit der Doctorwürde geehrt. Nach dem Tode des verdienstvollen Professors Clemens erhielt Stöckl im J. 1862 eine Berufung als Professor der Philosophie an die Akademie zu Münster, wo er erfolgreich bis zum Jahre 1870 lehrte, kehrte aber, da die antikirchlichen Wirren ihm die Fortsetzung seiner Lehrthätigkeit verleideten, 1871 in seine Heimatsdiöcese zurück. Dort wirkte er kurze Zeit in dem kleinen Dörfchen Gimpertshausen (Oberpfalz), bis ihn das bischöfliche Domcapitel in Eichstätt zum Domcapitular erwählte und Bischof von Leonrod ihm zugleich die Professur der praktischen Philosophie und Pädagogik an seinem Lyceum übertrug. Als Professor verband Stöckl mit einem durchdringenden Verstande und gewandter Dialektik einen unermüdlichen Fleiß und eine ungewöhnliche Arbeitskraft; große Klarheit und logische Schärfe eignet allen seinen Schriften, die einen außerordentlichen Erfolg zu verzeichnen hatten. Auf dem Gebiete der christlichen Philosophie wirkte er bahnbrechend; neben Liberatore, Sanseverino, Gonzalez, Kleutgen u. A. zählt er zu den bedeutendsten Wiedererweckern der thomistischen Philosophie im 19. Jahrhundert. Sein erstes größeres Werk war „Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte", Würzburg 1858 bis 1859, 2 Bde., worin er sich jedoch noch nicht zu dem klaren, entschiedenen Standpunkte durchgerungen hat, den er nach eingehenderem Studium der Scholastik in seinen späteren Schriften einnimmt. Außer mehreren kleineren lateinischen Gelegenheitsvorträgen an der Akademie (Die Psychologie Tertullians [1863], Scotus Erigena [1867 bis 1868], Ueber den ontologischen Gottesbeweis u. s. w.) veröffentlichte er 1864—1866 zu Mainz seine umfangreiche dreibändige „Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Ihr folgten eine Reihe von Lehrbüchern über alle Gebiete der Philosophie, nämlich das „Lehrbuch der Philosophie", in 7. Aufl. Mainz 1892, 3 Bde., und ein Auszug daraus als „Grundzüge der Philosophie", ebd. 1892; ferner das „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", 3. Aufl., ebd. 1888 (in's Englische übersetzt von T. A. Finlay S. J., Dublin 1887), und ein Auszug daraus als „Grundriß der Geschichte der Philosophie", ebd. 1894; sodann die „Geschichte der neuern Philosophie", ebd. 1883, 2 Bde.; die „Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter", ebd. 1891; das „Lehrbuch der Pädagogik", 2. Aufl., ebd. 1880, und das „Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik", ebd. 1876; das „Lehrbuch der Aesthetik", 3. Aufl., ebd. 1889; das „Lehrbuch der Religionsphilosophie", 2. Aufl., ebd. 1878; das „Lehrbuch der Apologetik", ebd. 1895, 2 Bde. Außerdem erschien von ihm „Das Christenthum und die großen Fragen der Gegenwart", Mainz 1879—1880, 3 Bde., und eine lange Reihe kleinerer polemischer Schriften und Monographien, sowie eine fast unzählbare Menge von Artikeln im Mainzer „Katholik" (von 1859—1895), im Herder'schen „Kirchenlexikon" und im „Staatslexikon" der Görresgesellschaft, in der „Literarischen Rundschau", in mehreren pädagogischen Zeitschriften, wie in der „Katholischen Schulkunde", in „Pädagogische Vorträge und Abhandlungen, herausgegeben von Pötsch" u. s. w. (ein annähernd vollständiges Verzeichniß derselben s. bei Romstöck, Personalstatistik und Bibliographie des bischöflichen Lyceums in Eichstätt, Ingolstadt 1894, 157—162). In Anbetracht der hohen Verdienste um die Verbreitung der thomistischen Philosophie ernannte die von Leo XIII. gegründete Akademie des hl. Thomas zu Rom Stöckl zu ihrem ordentlichen Mitgliede. Trotz seiner ganz außergewöhnlichen literarischen Thätigkeit fand Stöckl auch noch Zeit, in reger Weise am öffentlichen politischen Leben sich zu betheiligen. Er gründete mit mehreren Freunden eine katholische Zeitung in Eichstätt (die „Eichstätter Volkszeitung") und unterstützte dieselbe geistig und materiell auf's Kräftigste bis zu seinem Lebensende. Ebenso trat er sehr häufig in Vereinen und Versammlungen als stets schlagfertiger Redner auf, der mit unerbittlicher Logik seine liberalen Gegner niederkämpfte. Im J. 1878 wurde er als Abgeordneter in den Reichstag gewählt, legte aber schon nach drei Jahren sein Mandat nieder, um ohne Hinderung der Wissenschaft und dem Lehrberufe gewidmet zu bleiben. — Stöckl besaß eine kräftige, gesunde Constitution, allein unbemerkt hatte sich in ihm der Keim einer Krankheit (Zuckerruhr) festgesetzt, welche unheilbar an seinem Lebensmark zehrte und ihm nach 44jähriger Lehrthätigkeit den Tod brachte. Mit den Worten: „Laßt mich an's Pult,

laßt mich noch etwas schreiben", hauchte der unermüdliche Mann am 15. November 1895 seine edle Seele aus. Mit ihm ging ein entschiedener, principienfester Charakter, ein tiefgläubiger Christ, ein pflichttreuer Priester, ein einflußreicher Gelehrter in's Jenseits hinüber. An seinen Schriften vermißt man stellenweise wissenschaftliche Kritik, Tiefe, Gründlichkeit und Selbständigkeit, doch erfreuen sich dieselben als Lehrbücher mit Recht großer Beliebtheit. (Vgl. Morgott, Dr. Albert Stöckl, Gedenkblatt zum 70. Geburtstage, in der „Kath. Schulkunde" 1893, Nr. 12; Pruner, Nekrolog über Dr. Albert Stöckl, im „Katholik" 1896, I, 1—11; Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1896, 484; [Pemsel,] Dr. A. Stöckl. Eine Lebensskizze, Mainz 1896.) [Morgott.]

Störung des Gottesdienstes (turbatio sacrorum) heißt das Delict, welches begangen wird, wenn jemand durch Thätlichkeiten oder Drohungen die Ausübung des Gottesdienstes einer im Staate bestehenden Religionsgenossenschaft absichtlich verhindert, oder in einer Kirche oder an einem andern, zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte zur Zeit des Gottesdienstes vorsätzlich Lärm oder Unordnung (namentlich durch Verbal- oder Realinjurien gegen den functionirenden Geistlichen) erregt. Die ersten christlichen Kaiser statuirten gegen dieses Vergehen sehr strenge Strafen; so erklärten Honorius und Arcadius (398) und Marcian (451) die turbatio sacrorum für ein Kapitalverbrechen und setzten die Todesstrafe auf dasselbe (l. 10, Cod. 1, 3; l. 5, Cod. 1, 12). Justinian milderte jedoch diese Strenge, indem er zwei Arten der turbatio sacrorum unterschied und nur die schwerere derselben, die Störung oder Verhinderung des Gottesdienstes oder einer Procession mit dem Tode, die Beleidigung des Bischofs oder eines Clerikers während des Gottesdienstes oder einer Procession dagegen mit körperlicher Züchtigung oder dem Exil bestrafte (Nov. 123, 31). Auch die karolingische Gesetzgebung bestimmte bei Thätlichkeiten gegen Cleriker in der Kirche die Entrichtung eines dreifachen Wehrgelds und setzte überdies den königlichen Bann darauf (s. Mon. Germ. hist. Leg. Sect. II, Capit. reg. Franc. I, 281; II, 60). Gratian verwies in seinem Dictum zu c. 29, C. XVII, q. 4 auf die Gesetze im ersten Buch des Codex Justinianeus. Mit excommunicatio ferendae oder latae sententiae oder interdictum ab ingressu ecclesiae ipso jure bedrohen gleich dem zweiten Concil von Lyon (s. c. 2 in VI 3, 23) mittelalterliche Synoden bewaffnetes Erscheinen in der Kirche, Störung des Gottesdienstes durch Tumulte und Angriffe auf Andere in der Kirche oder auf dem Kirchhof, Störung des Gottesdienstes durch unpassendes Benehmen u. dgl. (s. z. B. Mansi XXIII, 1160; XXV, 1074; XXVI, 462 sq.). Im neuern Kirchenrecht hat Pius V. 1566 in der Constitution Cum primum einzelne hierher gehörige Vergehen mit bestimmten, jetzt aber unpraktischen Strafen (Geldbußen, bzw. Prügelstrafe, Exil) bedroht. Das Tridentinum und Particularsynoden weisen theils arbiträre, theils feste Strafen gegen die turbatio sacrorum auf (s. Trid. Sess. XXII, Decret. de observ. et evitand. in celeb. missae; Hardouin X, 452. 690. 828. 1425. 1460. 1564; vgl. Hinschius, Kirchenrecht V, 763 f.). Auch hat die staatliche Gerichtspraxis seit dem 16. Jahrhundert mit den delicta mixta und selbst einzelnen delicta mere ecclesiastica die turbatio sacrorum wieder mehr und mehr in ihren Bereich gezogen. Dabei ist die deutsche Gerichtspraxis der mildern Verordnung Justinians gefolgt und hat auf dem Grunde derselben folgende Theorie ausgebildet: I. Die Todesstrafe darf nur bei der allerschwersten Art der turbatio sacrorum verhängt werden, wenn nämlich 1. der Geistliche nicht bloß mit Worten und Zeichen, sondern mit körperlicher Mißhandlung beleidigt wurde, und dieses 2. in der Kirche und 3. während Ausübung seiner kirchlichen Functionen geschah, und zwar so, daß 4. die Unterbrechung oder völlige Aufhebung des Gottesdienstes die Folge war. II. Fehlt eines dieser vier Requisite, so darf die Strafe des Schwertes nie verhängt werden. War aber die turbatio sacrorum mit besonders erschwerenden Umständen und großem Aergerniß verbunden, so soll auf Landesverweisung und körperliche Züchtigung erkannt werden. III. Bestand die Störung des Gottesdienstes in bloßen Verbalinjurien gegen den Geistlichen, so tritt eine arbiträre Strafe, gewöhnlich Gefängniß oder Geldbuße, ein, deren Größe von der Schwere der Beschimpfung, dem verursachten Aergerniß, der mehr oder minder bedeutenden Unterbrechung des Gottesdienstes abhängt. IV. Zänkereien und Streitigkeiten der Kirchenbesucher unter sich, wodurch die Functionen des Geistlichen und die Andacht der Anwesenden gestört werden, sollen mit Gefängniß oder Geldstrafen nach dem Ermessen des Richters belegt werden. Waren die Streitigkeiten mit großem Tumult oder gar mit Schlägereien verbunden, so ist das Strafmaß bedeutend zu erhöhen (vgl. B. Carpzov, Jurisprudentia eccles. seu consist. 3, 8: De poenis sacra turbantium). Die moderne Gesetzgebung betrachtet ebenfalls die Religionsdelicte als vom Staate zu bestrafende Vergehen, ist aber in der Androhung von Strafen milder. So bedroht das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich § 167 die Störung des Gottesdienstes im angegebenen Sinne mit Gefängniß bis zu drei Jahren; dazu bestimmt § 196, daß bei Beleidigung eines Religionsdieners, während er in Ausübung seines Berufes begriffen ist, oder wenn dieselbe in Beziehung auf seinen Beruf begangen wurde, außer dem unmittelbar Betheiligten auch dessen amtliche Vorgesetzte das Recht haben, den Strafantrag zu stellen. Aehnliches statuirt das österreichische Strafgesetz vom 27. Mai 1852, §§ 122b. 303. (Vgl. noch Kohler, Studien aus dem Straf-

recht I, Mannheim 1890, 183 ff.; Liſzt, Lehrbuch des deutſchen Strafrechts, 7. Aufl., Berlin 1896, 886 f.) [Sägmüller.]

Stoiſche Moral, Inbegriff der ethiſchen Principien und Anſchauungen in der ſogen. ſtoiſchen Schule, welche unter allen ſocratiſchen Schulen die Philoſophie vorzüglich mit Rückſicht auf das moraliſche Gebiet weiter bildete. Die Stoiker ſetzten den höchſten Zweck des Lebens und alles Philoſophirens nicht in das Wiſſen an ſich, wie Plato und Ariſtoteles, und noch weniger in die Luſt, wie die Hedoniker und Epikureer, ſondern in das Handeln und die ſittliche Tüchtigkeit. Bei ihnen ſtanden daher auch Logik und Phyſik (ſammt Theologie), denen theoretiſch der Vorrang zuerkannt wurde, doch thatſächlich ganz und gar in dem Dienſte der Ethik. Auf dem ethiſchen Gebiete tritt der Geiſt der ſtoiſchen Philoſophie am unmittelbarſten zu Tage, hier liegt auch das unbeſtreitbare ſelbſtändige Verdienſt derſelben. Die metaphyſiſche Vorausſetzung des ſtoiſchen Moralſyſtems iſt der dynamiſche und transeunte Pantheismus (ſ. d. Art.). Das göttliche Weſen, als Urfeuer gedacht, entwickelt ſich zur Welt; die Sonderexiſtenzen in der Welt ſind nur unendlich modificirte Manifeſtationen des Einen Urweſens. Die Gottheit wird aber zugleich als Vernunft (λόγος, νοῦς) oder auch als Vorſehung (πρόνοια) und als Verhängniß (εἱμαρμένη, fatum), kurz als geiſtiges Weſen gedacht, ſo daß die Weltgeſetze als eine Offenbarung der göttlichen Vernunft und insbeſondere die menſchliche Vernunft als ein Ausfluß der Gottheit ſelbſt zu betrachten ſind. — Neben dieſer metaphyſiſchen hat die ſtoiſche Moral aber unverkennbar auch eine pſychologiſche Baſis in der Rückſichtnahme auf den allen Lebeweſen gemeinſamen Selbſterhaltungstrieb, wodurch jedes Weſen innerlich zu dem getrieben wird, was ſeiner Natur gemäß iſt. Demnach war das oberſte Moralprincip der Stoiker, τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν oder τὸ ἀκολούθως ζῆν oder τὸ ἀκολουθεῖν τῇ φύσει, d. h. das höchſte Ziel des Menſchen beſteht darin, daß er der Natur gemäß lebe, nämlich in Uebereinſtimmung mit den allgemeinen Geſetzen des Weltlaufes und der vernünftigen Menſchennatur. Unter „Natur" (φύσις) verſtanden die Einen vorzugsweiſe das Weltall (Kleanthes), Andere die Einheit der menſchlichen und der allgemeinen Natur (Chryſippus), während die ſpäteren Stoiker dabei vorwiegend an die Natur des Menſchen dachten. Dieſes „naturgemäße Leben" nennen die Stoiker Tugend. Sie gilt ihnen als das oberſte Lebensziel und als das höchſte und einzige Gut (ἀγαθὸν τέλειον); in ihrem Beſitze beſteht die höchſte und einzige Glückſeligkeit. Erworben wird die Tugend durch die vernünftige Erkenntniß und durch den vernünftigen Gebrauch der Willensfreiheit. Wer ſie beſitzt, iſt allein weiſe; tugendhaft und weiſe ſind Begriffe, die ſich decken. Als höchſtes und einziges Gut iſt die Tugend ſich ſelbſt genügend (αὐτάρκης) und zur Seligkeit ausreichend, daher nicht Mittel zum Zweck, ſondern Selbſtzweck und um ihrer ſelbſt willen begehrenswerth (αὐθαίρετος); alles Andere außer ihr hat keinen Werth. Die Luſt oder das Vergnügen dürfen durchaus nicht Zweck unſeres Handelns ſein, denn ſie ſind nur ein Zuwachs (ἐπιγέννημα) zu dem gelingenden Streben nach dem, was mit unſerer Natur harmonirt. — Die Tugend iſt den Stoikern ihrem Weſen nach Eine, darum gibt es keinen Gradunterſchied, kein Mehr oder Minder in der Tugendhaftigkeit, wie es auch nicht viele einzelne Tugenden gibt. Wer Eine Tugend hat, beſitzt ſie alle. Kleanthes bezeichnete die Tugend ſogar als unverlierbar (ἀναπόβλητον), was indeſſen Chryſippus läugnete. Von einzelnen Tugenden reden die Stoiker nur mit Beziehung auf die verſchiedenen Richtungen, in denen die Eine Tugend ſich äußert. So unterſcheiden beſonders die ſpäteren, im Anſchluß an andere philoſophiſche Schulen (namentlich an Plato und Ariſtoteles), Cardinal- und abgeleitete (ſittliche) Tugenden, behaupten aber zugleich immer wieder, daß in jeder Handlung des Weiſen (Tugendhaften) alle einzelnen Tugenden enthalten ſeien. Als abſoluten Gegenſatz zur Tugend bezeichnen die Stoiker das Böſe, das Laſter, d. h. das Leben, welches den Geſetzen der Natur nicht gemäß, ſondern zuwider iſt. Wie die Tugend das höchſte Gut, ſo iſt das Laſter das ſchlimmſte Uebel. Auch das Böſe läßt kein Mehr oder Minder zu; wer von einem Laſter befleckt iſt, iſt von allen befleckt; alle Laſterhaften ſind auch gleich ſchlecht, weil alle böſen Handlungen gleich böſe ſind. Ob jemand von dem Böſen mehr oder minder inficirt iſt, iſt gerade ſo gleichgültig, als es für einen Ertrunkten belanglos iſt, ob er nur einen Zoll oder viele Klafter tief unter das Waſſer hinabgedrückt worden war. Zwiſchen Tugend und Laſter (ἀρετὴ καὶ κακία) gibt es kein Mittleres: wer nicht tugendhaft iſt, muß laſterhaft ſein, und umgekehrt. Obſchon aber die Tugend das höchſte und einzige Gut, das Böſe das ſchlimmſte und einzige Uebel iſt, ſo gibt es doch auch nach den Stoikern Dinge, welche an und für ſich weder gut noch übel, ſondern etwas Gleichgültiges (ἀδιάφορον) ſind, wie Freude und Schmerz, Geſundheit und Krankheit, Reichthum und Armut, ſelbſt Leben und Tod; obſchon aber dieſe Dinge an ſich weder begehrenswerth noch verabſcheuungswürdig ſind, darf man ſie doch unter einander keineswegs gleich werthen, ſondern ſie können unter Umſtänden ſogar wünſchenswerth ſein. Nur ein Thor wird gegebenen Falles Krankheit der Geſundheit, Armut dem Reichthum vorziehen. Darum unterſcheiden die Stoiker unter dieſen gleichgültigen Dingen drei Klaſſen: προηγμένα, „vorgezogene", ſchätzbare Dinge, die eine gewiſſe Beziehung zur menſchlichen Natur und darum einen gewiſſen Werth (ἀξίαν) haben und die wir deßhalb naturgemäß wünſchen; ἀποπροηγμένα, „abgewieſene", ſchädliche Dinge, die von Haus aus der menſchlichen Natur unan-

gemeſſen, alſo für uns werthlos (ἀξίαν οὐκ ἔχοντα) oder gar ſchädlich und darum zu meiden ſind; ἀδιάφορα, im engern Sinne abſolut gleichgültige Dinge, die weder nützlich noch ſchädlich ſind, wie die Farbe und Anderes. Jede dieſer drei Klaſſen zerfällt wiederum in Unterabtheilungen, je nachdem ein Ding entweder überhaupt an ſich oder wegen eines andern ſchätzenswerth oder zu meiden iſt. — Mit dieſer, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, ſtoiſchen Güterlehre hängt die ſtoiſche Pflichtenlehre auf das Innigſte zuſammen. Der Vernunft entſpricht es, jedes Gut nach der Ordnung ſeines Werthes zu erſtreben. Das höchſte und einzig wahre Gut aber iſt die Tugend. Alſo beſteht einzig und allein in der tugendhaften Geſinnung und im tugendhaften Handeln eines Menſchen die vollkommenſte Pflichterfüllung. Letztere nennen die Stoiker das „Katorthoma“ (τὸ κατόρθωμα), indem ſie davon das „Kathekon“ (τὸ καθῆκον), d. h. das bloße äußerliche Rechthandeln, das Schicklichhandeln unterſcheiden. Dem „Katorthoma“ entſprechen nur ſolche Handlungen, welche aus tugendhafter Geſinnung entſpringen und ohne jede andere Zweckbeziehung lediglich um des Guten, d. h. um der Tugend willen vollbracht werden. Einer ſolchen Handlung iſt nur der wahrhaft Tugendhafte, d. h. der Weiſe, fähig. Jede Handlung dagegen, deren Materie zwar im Allgemeinen vernunftgemäß (κατὰ λόγον) iſt und darum mit guten Gründen ſich rechtfertigen läßt, der jedoch die rechte Intention fehlt, indem ſie nicht lediglich aus der tugendhaften Geſinnung oder dem vollkommenen Gehorſam gegen die Vernunft hervorgeht, iſt nur ein „Kathekon“, deſſen auch die Nichtweiſen fähig ſind. Manche Stoiker nannten das „Katorthoma“ auch wohl ein καθῆκον τέλειον. — Das ſubjective Element (die Intention) einer Handlung wurde von den (älteren) Stoikern vielfach bis zu dem Grade betont, daß der objective Werth oder Unwerth derſelben, überhaupt das objective Sittengeſetz, darüber verſchwinden mußte und im eigentlichen Sinne der Zweck jedes Mittel heiligte. In der That bezeugt uns Origenes (Contra Celsum 4, 45), daß von den Stoikern die Behauptung aufgeſtellt worden ſei: ob eine Handlung gut oder böſe ſei, hänge lediglich vom Willen und der Abſicht (des Handelnden) ab; denn eigentlich und ſtreng genommen ſeien alle Handlungen ohne einen vorausgegangenen Willensentſchluß indifferent, weder gut noch böſe; nur die Abſicht, welche beim Handeln erreichen wolle, was gut und recht iſt, ſei lobenswerth, jene aber, die einen ſchlechten Zweck im Auge habe, verdiene Tadel. Origenes berichtet weiter, daß infolge deſſen die Stoiker unter Umſtänden ſelbſt den Inceſt zwiſchen Vater und Tochter für erlaubt erklärt hätten. Es liegt in der unerbittlichen Conſequenz des ſtoiſchen Syſtems, daß nach ihm der „Weiſe“, d. h. der Tugendhafte, immer nur gut handelt, da er des Böſen eben unfähig iſt; der Laſterhafte dagegen iſt ebenſo des Guten unfähig und vermag nur Schlechtes zu vollbringen. — Der „Weiſe“ nach dem idealen Bilde, welches die älteren Stoiker von ihm (unverkennbar mit beſonderer Rückſichtnahme auf Socrates) entwerfen, iſt frei von allen Affecten wie Furcht, Bekümmerniß, Begierde und Luſt, die nur auf falſchen Urtheilen infolge mangelhafter Erkenntniß beruhen. Im Beſitz der Tugend, die wahrhaft glücklich macht, iſt er ἀπαθής, d. h. (nicht gefühllos, ſondern) leidenſchaftslos. In dieſer ἀπάθεια, die ſo recht die Signatur des ſtoiſchen Weiſen iſt, liegt ſeine Macht, ſeine Würde, ſeine Vollkommenheit, welche ihn wie einen König über das gewöhnliche Weltgetriebe erheben, ja ſo hoch ſtellen, daß er nicht bloß über jeden Affect, über Scham, Mitleid und Erbarmen, ſondern ſelbſt über die äußere ſittliche Ordnung erhaben iſt. Daher iſt ihm, weil er alles, was er thut, nur um der Tugend willen thut, nichts verboten: ſelbſt Knabenliebe, Buhlereien, ödipeiſche Unzucht, thyeſteiſche Mahlzeit ſind als im Grunde gleichgültige Dinge für den Weiſen keine Sünde, und der Selbſtmord iſt dem Weiſen nicht bloß geſtattet, ſondern unter Umſtänden für ihn ſogar lobenswerth und geboten. Mit Einem Worte: der ſtoiſche Weiſe vereinigt in ſich alle Vollkommenheiten und ſteht der Gottheit nur darin nach, daß ihm nicht wie dieſer die Unſterblichkeit zukommt (vgl. Seneca, De provid. 1). — An dieſem Ideal des „Weiſen“ konnten die ſpäteren Stoiker freilich nicht mehr unbedingt feſthalten. Denn der Anfangs ſtatuirte ſchroffe Unterſchied bloß zwiſchen ganz guten (σπουδαῖοι) und ganz ſchlechten (φαῦλοι), vollkommen weiſen und ganz unweiſen Menſchen ließ ſich nicht durchführen, er entſprach zu wenig dem wirklichen Leben und wurde durch den Augenſchein immerfort Lügen geſtraft; denn man konnte nicht läugnen, daß ſittliches Verderben eigentlich überall in der Welt herrſche und alle Menſchen, auch die beſten und weiſeſten, mehr oder weniger davon angeſteckt ſeien. So kam man dazu, Gradunterſchiede bei der Tugend wie beim Laſter gelten zu laſſen, wenngleich Manche daran feſthielten, daß es einzelne wahrhaft Weiſe früher gegeben habe. Charakteriſtiſch blieb aber auch an den ſpäteren Stoikern allezeit eine Schroffheit und Härte in der Beurtheilung der beſtehenden Verhältniſſe und infolge deſſen eine gewiſſe Welt- und Menſchenverachtung, ſo daß man unter Stoicismus meiſt ein freudeloſes, finſteres Leben verſtand. Dazu geſellte ſich der berüchtigt gewordene, abſtoßende Tugendſtolz (das Odi profanum vulgus et arceo und Virtute me involvo mea des Horaz) und eine wortreiche Rhetorik voll hochtrabender Sentenzen, wie ſie in den Schriften auch der ſpäteren Stoiker, z. B. in Kaiſer Marc Aurels „Unterhaltungen mit ſich ſelbſt“, faſt überall hervortritt.

Geſchichtlich betrachtet gehört die ſtoiſche Moral zu den intereſſanteſten Erſcheinungen nicht bloß als wiſſenſchaftliches Syſtem, ſondern viel mehr

noch wegen ihres Einflusses auf die Anschauungen und das Leben jener Zeit. Der stoischen Schule war mehr als den früheren philosophischen Systemen das unverkennbare Streben eigenthümlich, die Philosophie in Rücksicht auf das praktische Leben und darum in einfacher, gemeinverständlicher Form zu entwickeln, gewissermaßen zu popularisiren. Dieß zeigte sich namentlich bei den späteren Stoikern, zumal unter dem Einfluß des dem Praktischen von Haus aus mehr als dem Speculativen zugewandten Römerthums; gerade beim Beginn und im Verlaufe der römischen Kaiserzeit nahm die Ethik der Stoiker vielfach einen fromm-erbaulichen Charakter an und wurde unter Abschleifung mancher ursprünglichen Härten besonders für viele der besseren Stände eine Art Moralkatechismus. Dem Epikureismus (s. d. Art.) sammt den verwandten Richtungen und dem von Tag zu Tag steigenden Sittenverderbniß gegenüber bildete die stoische Ethik mit ihrer durchaus ernsten Richtung zum Idealen immerhin ein heilsames Gegengewicht, und es ist Thatsache, daß gerade damals die edelsten Geister sich der stoischen Philosophie hingaben, um bei den entsetzlichen Ausbrüchen des Sittenverderbnisses in der römischen Gesellschaft und bei dem unerträglichen Druck des Despotismus der Cäsaren in ihr innern Trost und Befriedigung zu suchen. Die besten Vertreter der Opposition gegen die politische Tyrannei hingen dem Stoicismus an, so daß dieser sogar ein Gegenstand der Verfolgung seitens der Kaiser (Nero, Domitian u. A.) wurde, bis er mit Marc Aurel dem Philosophen selbst den Kaiserthron bestieg und neue Anhänger und neuen Ruhm gewann.

Trotz ihres relativen Werthes darf man aber der Stoa nicht, wie es immer von Neuem geschieht, das Verdienst zuschreiben, in ihren religiösen und moralischen Lehren das Christenthum vielfach wesentlich mit vorbereitet zu haben. Denn die christliche Ethik (s. d. Art.) ist weder der stoischen noch einer andern Ethik entlehnt, vielmehr durch ihre obersten (metaphysischen und psychologischen) Principien von der stoischen insbesondere specifisch verschieden. Freilich finden sich zwischen der stoischen und der christlichen Moral zahllose Anknüpfungspunkte, einmal weil eine ganze Reihe von ethischen Lehren der Stoiker dem auch in vorchristlicher Zeit nie ganz vergessenen natürlichen Sittengesetze angehört, dann auch (abgesehen von den niemals ganz vergessenen Traditionen aus der Uroffenbarung) infolge des weitverbreiteten, geschichtlich nachweisbaren Einflusses des Judenthums und der alttestamentlichen Offenbarungsschriften auf die Heidenwelt. Die nachchristlichen Stoiker aber standen jedenfalls bewußt oder unbewußt unter dem Einflusse des Christenthums, mit dem sich in manchen Fällen, wie bei Epiktet (s. d. Art. und vgl. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniß zum Christenthum, 2. Aufl., Erlangen 1895) und Seneca, Bekanntschaft direct nachweisen läßt. Dabei bleibt es wahr, daß die stoische Philosophie in ihren Lehren nach mancher Richtung hin eine Wegebereiterin für das Christenthum gewesen ist. Die starke Betonung des religiösen Momentes im privaten wie im öffentlichen Leben; die Lehre von der allwaltenden göttlichen Vorsehung; die Grundforderung des Systems, vor allen Dingen nach den im Weltganzen und in der Vernunft des Menschen sich offenbarenden göttlichen Gesetzen sein Leben einzurichten; das Zugeständniß der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, sowie der Unmöglichkeit, das von der Schule aufgestellte Ideal des vollkommen Weisen und Tugendhaften je wirklich zu erreichen; die Betonung der Freiheit und Selbstbestimmung des einzelnen Menschen und daneben die Forderung, daß der Einzelne sich dem allgemeinen Ganzen unterordnen müsse; die Lehre von der allgemeinen Menschenliebe und dem stoischen Idealstaat, in dem alle Menschen als Brüder und als Kinder Gottes unter einander vereinigt werden sollen; endlich das Beispiel ächter Tugendübung, das viele wahre Stoiker gaben, ihre Verachtung des Mammons, der Unsittlichkeit und der Lüge, ihr sittlicher Muth, womit sie dem Unrecht der Despoten furchtlos entgegentraten und standhaft die Verfolgung ertrugen, — alles das war wohl geeignet, namentlich in besseren Kreisen für christliche Ideen und Anschauungen Bahn zu brechen und die Kluft zu überbrücken, welche sonst in so vielerlei Hinsicht das antike von dem christlichen Denken trennte. Daraus erklärt sich auch das lebhafte Interesse, welches manche Kirchenväter dem Stoicismus entgegenbrachten, indem sie die vielfache Uebereinstimmung der stoischen Lehren mit den Dogmen des Christenthums lobend hervorheben; sagt doch z. B. Hieronymus (In Isai. l. 4 [zu c. 11, 6 sqq.; Migne, PP. lat. XXIV, 147]): Stoici nostro dogmati in plerisque concordant. Bei aller scheinbaren Verwandtschaft selbst in der Ausdrucksweise darf indeß niemals übersehen werden, daß die Stoiker, auch die späteren, mit den Worten Gott, Natur, Tugend, Sünde, letztes Ziel des Menschen, Freiheit, allwaltende Vorsehung u. dgl. meist immer ganz andere Begriffe verbanden als das Christenthum. Jedenfalls ist festzuhalten, daß zwischen der Moral der Stoa und der des Christenthums eine innere wesentliche Wahlverwandtschaft nicht besteht, sondern ein principieller schroffer Gegensatz. (Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1, 3. Aufl., Leipzig 1880, 26 ff.; Stöckl, Lehrb. der Gesch. der Philosophie I, 3. Aufl., Mainz 1889, 180 ff.; Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 8. Aufl., Berlin 1894, 257 ff. [mit ausführlichen Literaturangaben]; Bonhöffer, Die Ethik Epiktets, Stuttgart 1894; Baumgarten, L. A. Seneca und das Christenthum, Rostock 1895; Mausbach, Christenthum und Weltmoral, Münster 1897.) [Kleffner.]

Stola (στολή, im Sprachgebrauche der heiligen Schrift Gewand, insbesondere Festkleid) heißt im Abendlande seit dem 9. Jahrhundert ein dem Diacon, Priester und Bischof zustehendes Gewandstück in Gestalt einer 6—8 cm breiten und 3 m langen Schärpe. Dasselbe wurde vordem allgemein und hin und wieder noch im 13. Jahrhundert orarium genannt. Letzteres Wort bezeichnete in der römischen Kaiserzeit, der Ableitung von os, Mund, entsprechend, das, was wir Taschentuch oder Handtuch nennen. Die Liturgiker des Mittelalters dagegen, wie Pseudo-Alcuin (De div. off. 39) und Rabanus Maurus (De cleric. instit. 1, 19), bringen die Bezeichnung orarium mit orare = predigen in Verbindung und betrachten das Gewandstück als Symbol für die Verwaltung des Predigtamtes. Die Griechen nennen die Stola des Diacons noch jetzt ὡράριον, die des Priesters ἐπιτραχήλιον. Als liturgisches, einzig den höheren Weihegraden zustehendes Ornament wird das Orarium zuerst vom Concil von Laodicea (can. 22 et 23) um die Mitte des 4. Jahrhunderts erwähnt. Im Abendlande erscheint es später, zunächst in Spanien im 6. Jahrhundert, dann in den Frankenländern, in Rom nach dem 10. Jahrhundert. Auf bildlichen Darstellungen tragen die Päpste die Stola erst um das 12. Jahrhundert, Priester und Diaconen aber schon früher. Seit dem 11. Jahrhundert wurde die Stola, die früher ein Linnenstreifen gewesen zu sein scheint, meist aus Seide in den liturgischen, den einzelnen Functionen entsprechenden Farben hergestellt und oft mit Stickereien reich ausgestattet; in der Mitte und an beiden Enden ist sie mit einem eingewebten oder aufgelegten Kreuze geschmückt. In der Formel, unter der sie bei der Weihe überreicht, und dem Gebete, mit dem sie angelegt wird, gilt sie als das Kleid, das des Beistandes Gottes versichert, als Symbol des Joches des Herrn, des Gewandes der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Unsterblichkeit. — Der Diacon trägt die Stola auf der linken Schulter und seit dem 12. Jahrhundert unter der Dalmatik so, daß die beiden Hälften, welche früher, wie noch jetzt bei den Griechen, über Brust und Rücken frei herabhingen, sich an der rechten Hüfte vereinigen. Der Priester und der Bischof tragen sie auf dem Nacken und beide Streifen über der Brust, und zwar der Priester über der Alba stets in Kreuzesform über einander gelegt, sonst aber wie der Bischof frei herabwallend. Der Papst trägt, wenn er mit dem Rochet und der Mozzetta bekleidet ist, die Stola beständig, der Bischof in seiner Diöcese bei jeder kirchlichen Function, der Priester und der Diacon nur bei der Ausübung ihres Ordo, d. h. bei der Opferfeier und der Behandlung des allerheiligsten Sacramentes, bei der Spendung der Sacramente und der Sacramentalien sowie auf Grund des Herkommens auch bei der Predigt. Die Bezüge, die den Geistlichen bei solchen Functionen zu entrichten sind, werden jura stolae, Stolgebühren (s. d. Art.) genannt. (Vgl. C. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie u. Liturgik II, Tübingen 1864, 184 ff.; Fr. Bock, Gesch. der liturgischen Gewänder des Mittelalters II, Bonn 1866, 62. 243; B. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1883, 875; H. Grisar, Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen, in der Festschrift des deutschen Campo Santo, Freib. 1897, 101 ff.; Jos. Braun, Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung [Stimmen aus M.-Laach, Ergänzungsheft 71], Freiburg 1897, 85 ff.) [K. Schrod.]

Stolberg, Friedrich Leopold, Graf zu, berühmt als Convertit, Dichter und Geschichtschreiber, war am 7. November 1750 in dem holsteinischen Landstädtchen Bramstedt geboren, wo sein Vater Christian Günther ein Rittergut besaß. Den größten Theil seiner „schönen, frohen Jugend" brachte Friedrich Leopold im Kreise seiner Familie zu, in der ein frommes christliches Leben herrschte und Klopstocks Poesie überaus geschätzt wurde. Im J. 1770 bezog er mit seinem ältern Bruder Christian die Universität Halle, welche das Brüderpaar im J. 1772 mit der von Göttingen vertauschte, um sich juristischen, vorzugsweise jedoch humanistischen Studien zu widmen. Hier war es, wo sich die beiden Brüder an den von Boie, Voß, Miller, Hölty, Bürger, Leisewitz und anderen für vaterländische Dichtkunst erglühten Jünglingen gebildeten Hainbund anschlossen. Im Frühling des Jahres 1775 unternahmen sie mit ihrem gemeinschaftlichen Freunde, dem Grafen von Haugwitz, eine Reise durch Süddeutschland und in die Schweiz, an welcher sich auch der jugendliche Göthe betheiligte. Frischer Genuß der Naturschönheiten, sowie ein Kreis zahlreicher neuer Bekannten, unter welchen namentlich Geßner und Lavater zu nennen sind, war die Frucht dieser Reise. Im J. 1782 vermählte Friedrich Leopold sich mit Agnes von Witzleben, welche ihm 1788 durch den Tod entrissen wurde, nachdem sie ihm zwei Söhne und zwei Töchter geboren hatte. Zwei Jahre später verehelichte er sich mit der Gräfin Sophia von Redern, nachdem er 1789 dänischer Gesandter zu Berlin geworden war. Schon 1791 vertauschte er diesen seinem Gemüthe wenig zusagenden Posten mit dem Amte eines Kammerpräsidenten zu Eutin. — Obwohl vielfach mit Poesie und mit der Uebersetzung griechischer Dichter beschäftigt, war er doch schon damals weit davon entfernt, dem unchristlichen Zuge seiner Zeit zu folgen. Vielmehr war es ihm bereits ernste Angelegenheit seines Geistes und Gemüthes geworden, in der durch Christus geoffenbarten Religion seinen Leitstern zu suchen. Für die französische Revolution war er, wie auch Klopstock, Anfangs voll Enthusiasmus. Doch erkannte er aus ihrem Verlaufe bald, daß sie die gehoffte Regeneration der Völker nicht herbeiführen werde, da sie nicht die Tugend zur Grundlage der Freiheit mache. —

Im Juli 1791 trat er mit seiner Gemahlin eine Reise nach Italien an, deren Resultate er 1794 in einem vier Bände umfassenden Werke veröffentlichte. Dieses zeichnete sich in mannigfacher Hinsicht vor vielen bis dahin in Deutschland erschienenen Reisebeschreibungen aus. Besonders rühmte er darin den Aufenthalt zu Rom und gestand, er würde, wenn er sein Leben außerhalb seines Vaterlandes zubringen und dabei verdammt sein sollte, in einer großen Stadt zu leben, keine Stadt Rom vorziehen. In seinem Berichte über Sicilien spricht er sich, obwohl den Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche noch sehr fremd, über die dortige Kloster- und Weltgeistlichkeit mit anerkennenswerther Unbefangenheit und Unparteilichkeit aus. Nach einer anderthalbjährigen Abwesenheit kehrte er nach Deutschland zurück, um sein neues Amt anzutreten. Die Redaction seines Tagebuches frischte in ihm die Erlebnisse und Genüsse seiner Reise wieder auf, während die gewaltigen Ereignisse der Zeit sein und seiner Gemahlin Gemüth ernst und zu Gott hingewandt stimmten. Bereits durch die Lesung Fenelons zum Gedanken an die Nothwendigkeit einer von Gott gegründeten und geleiteten Kirche gebracht, wurden sie (1797) durch einen Besuch der Fürstin von Gallitzin (s. d. Art.) erfreut, welche sie 1794 in Münster näher kennen gelernt hatten. Der geist- und gemüthvolle Umgang dieser seltenen Frau und die ehrwürdige Erscheinung ihres priesterlichen Begleiters Overberg (s. d. Art.) konnten nicht ohne anregenden Einfluß auf die empfänglichen Gemüther der beiden Gatten bleiben (vgl. Janssen [s. u.] I, 420 ff.). Schon ließ Stolberg es sich angelegen sein, im Gegensatz zu der ungläubigen Philosophie der christlichen Wissenschaft und Mystik das Wort zu reden und die praktische Uebung des Christenthums als nothwendige Bedingung zur wahren Erkenntniß desselben anzuempfehlen. Sein Geist und sein Gemüth fühlte sich dem Katholicismus zugewendet; doch galt es noch manche Schwierigkeiten zu überwinden. Nach eifrigen Studien über die Controverspunkte gelangte er mit seiner Gemahlin in den ersten Monaten des Jahres 1800 zur vollen Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Religion, und am 1. Juni legten beide Gatten zu Münster in der Hauskapelle der Fürstin von Gallitzin das katholische Glaubensbekenntniß ab. Dem Beispiele der Eltern folgten mit Ausnahme der ältesten Tochter (der Braut des Grafen Stolberg-Wernigerode) sämmtliche Kinder. Nachdem Stolberg zu Eutin seine Aemter niedergelegt, siedelte er zu Anfang October 1800 mit seiner Familie nach Münster über. Naturgemäß erregte die Conversion des Grafen, der durch seine Geburt, seinen Ruf als Dichters und seine staatsmännische Stellung einen hohen Rang einnahm, in Deutschland außerordentliches Aufsehen. Während einige seiner früheren Freunde, wie der heftige Voß und Anfangs auch der Philosoph Jacobi (s. d. Art.), sich in Schmähungen ergingen, beurtheilten andere Protestanten, z. B. Freiherr von Stein, den Schritt unbefangener, und Lavater rief dem Convertiten zu: „Bleibe Katholik! bleib es von ganzem Herzen! Sei allen Katholiken und Unkatholiken ein leuchtendes Beispiel der nachahmungswürdigsten Tugenden und christlicher Heiligkeit! ... Laß uns unsere Rechtgläubigkeit durch die vollkommenste Liebe beweisen!“ Was die Katholiken betrifft, so war Stolberg für die strebsameren unter ihnen ein Anhaltspunkt für kirchliches Leben und kirchliche Wissenschaft und half ihnen eine bessere Zukunft vorbereiten. Gleich Friedrich von Schlegel (s. d. Art.) versenkte er sich in die Tiefen der Kirche, um dann den Inhalt, wie er sich seinem geistigen Auge aufgeschlossen, mit begeistertem Schwunge literarisch darzustellen. Im J. 1803 ließ er die Uebersetzung der Schriften des hl. Augustinus von der wahren Religion und von den Sitten der katholischen Kirche im Drucke erscheinen; alsdann begann er (im December 1804) sein großes Werk „Geschichte der Religion Jesu Christi“ (s. d. Art. Kirchengeschichte VII, 563), welches in der Folge zahlreiche Conversionen bewirkte (vgl. Janssen II, 443 ff.). An den rasch auf einander folgenden politischen Ereignissen nahm Stolberg, dessen patriotisches Gemüth für Deutschlands bessere Zukunft glühte, innigen Antheil; 1814 sah er außer zwei Eidamen vier Söhne, deren einer bei Ligny (1815) fallen sollte, gegen Napoleon zu Felde ziehen. Im J. 1815 vollendete er auf seinem Gute Tatenhausen bei Bielefeld, wohin er mit seiner Familie 1812 übergesiedelt war, das seinen Söhnen gewidmete „Leben Alfreds des Großen“, zu welchem er während eines mehrmonatlichen Aufenthalts in Hannover das Material gesammelt hatte; er wollte in diesem Werke „der vaterländischen Jugend und den Deutschen insgesammt das Bild eines ächten Heldenkönigs, Gesetzgebers und Weisen vorführen“. Drei Jahre später veröffentlichte er ein Leben des hl. Vincenz von Paulo, des Apostels der werkthätigen Liebe. Gleichzeitig beschäftigte ihn die Fortsetzung seiner „Geschichte der Religion Jesu“, die er im XV. Bande (1818) bis zum Tode des hl. Augustinus (430) fortführte. Im J. 1819 verfaßte er noch die seinen Söhnen und Töchtern gewidmeten „Betrachtungen und Beherzigungen über die heilige Schrift“ und das schöne „Büchlein von der Liebe“, das er mit einem in heiliger Inbrunst gedichteten „Schwanengesang“ beschloß. Mit großer Freude erfüllte es ihn, daß Sailer (s. d. Art.), den er innig verehrte, ihm Ende October 1818 auf dem Gute Sondermühlen (bei Osnabrück) einen Besuch abstattete. Dagegen machte einen um so schmerzlichern Eindruck die bald darauf (1819) erscheinende Schrift von Heinrich Voß „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?“ (in Paulus' Sophronizon, Heft 3, Frankf. 1819), in welcher der ehemalige Freund ihn und seine „Verbündeten der verabredeten Betriebsamkeit für aristokratische und hierarchische Zwangsherrschaft“

beschuldigte. Stolberg glaubte es der Wahrheit und seinen Kindern schuldig zu sein, sich gegen die in der Schmähschrift erhobenen Anklagen zu vertheidigen. Er hatte ungefähr 14 Tage an der Abfertigung gearbeitet, als ihn den 28. November 1819 plötzlich eintretende körperliche Schmerzen überfielen, denen er am 5. December erlag. Seine irdische Hülle ruht auf dem Gottesacker in Stockkempen unweit Tatenhausen. (Vgl. A. Nicolovius, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Mainz 1846; Th. Menge, Graf Friedrich Leopold Stolberg und seine Zeitgenossen, Gotha 1862, 2 Bde.; Hennes, Stolberg in den zwei letzten Jahrzehnten seines Lebens, Mainz 1875; Derſ., Aus Fr. L. von Stolbergs Jugendjahren, Frankfurt a. M. 1876; Joh. Janssen, Fr. L. Graf zu Stolberg, Freiburg 1876—1877, 2 Bde. [kürzere Ausgabe in 1 Bd., 3. Aufl., ebd. 1882]; O. Hellinghaus, Briefe Friedrich Leopolds Graf zu Stolberg und der Seinigen an Joh. Heinr. Voß, Münster 1891.) [Brischar.]

Stolgebühren (jura stolae) heißen im Kirchenrecht bestimmte Abgaben, welche die Pfarrkinder ihrem Pfarrer bei gewissen geistlichen Functionen zu entrichten haben. Sie tragen ihren Namen deßhalb, weil bei den in Frage kommenden Amtshandlungen durchgängig das kirchliche Amtskleid der Stola (s. d. Art.) angelegt wird. — 1. Geschichtlich haben die Stolgebühren ihren Ursprung in den freiwilligen Oblationen (s. d. Art.). Obwohl die Kirche stets an dem Grundsatze festhält, daß die Sacramente und überhaupt alle geistlichen Gnaden als solche unentgeltlich zu spenden seien, und jede Leistung, welche als Bezahlung dafür gefordert oder gegeben würde, als Simonie (s. d. Art.) verurtheilt, so muß sie doch andererseits die Annahme freiwilliger Honorarien für besondere Bemühungen nach Maßgabe der Verhältnisse wenigstens dulden und sich begnügen, allenfallsige Mißbräuche dabei fernzuhalten. Man betrachtete immer solche Gaben als Beitrag zu dem standesgemäßen Unterhalt der Pfarrgeistlichen, der um so willkommener sein mußte, je mehr durch den vielfältigen Uebergang der Kirchengüter, Zehnten u. dgl. in Laienhände das Einkommen des Clerus gemindert war. So konnten sich unter Billigung der Kirche die ursprünglich ganz freiwilligen Gaben zu einer observanzmäßigen Abgabe ausbilden. Einen Abschluß in dieser kirchlichen Rechtsentwicklung bildet das Lateranconcil vom Jahre 1215. Von den älteren in's Corpus jur. can. aufgenommenen Bestimmungen zeigt c. 104, C. I, q. 1 (aus den Beschlüssen der Synode von Elvira um 300) noch die ursprüngliche Strenge, mit der man an dem Matth. 10, 8 ausgesprochenen Principe festhielt; doch sehen Viele auch diesen Canon nicht als ein unbedingtes Verbot der Annahme jeder freiwilligen Gabe an. Spätere Synodalbestimmungen (s. z. B. c. 99 sqq., C. I, q. 1; c. 8. 9, X 5, 3) untersagen nicht direct die Spendung von Gaben bei bestimmten geistlichen Functionen, legen aber besondern Nachdruck darauf, daß die Forderung derselben, auch wo sie üblich seien, zu unterbleiben habe, und daß keine seelsorgliche Verrichtung wegen Verweigerung der üblichen Gabe unterbleiben dürfe. Dem gegenüber stellte nun die genannte Lateransynode (s. c. 42, X 5, 3) den Grundsatz auf, daß zwar die pravae exactiones verboten seien, daß aber andererseits auch die pia consuetudo bezüglich der Entrichtung von Gaben bei Gelegenheit gewisser geistlichen Functionen denen gegenüber, qui malitiose nituntur laudabilem consuetudinem immutare, eventuell durch Strafen (compescantur) aufrecht zu erhalten sei. Damit war die rechtliche Grundlage geschaffen, worauf den Geistlichen unter gewissen Voraussetzungen ein erzwingbares Recht auf die Stolgebühren zustand und über die widerspänstigen Verweigerer kirchliche Strafen verhängt werden konnten. In den folgenden Jahrhunderten sprachen sich dann auch die Diöcesansynoden mehr und mehr in gleicher Weise aus, so namentlich auch im Laufe des 16. Jahrhunderts. Das Tridentinum konnte an der vorgefundenen Gewohnheit um so weniger ändern, als gerade damals die Sustentation des Clerus infolge der Verluste an kirchlichem Gute bei der „Reformation" stellenweise großen Schwierigkeiten unterlag. Man hielt deßhalb an der Anschauung fest, daß die Stolgebühren ein pflichtmäßiger Beitrag zum Unterhalte der Geistlichen seien, welcher erst dann zur simoniaca labes oder doch zum turpis quaestus werde, wenn dabei importunae ac illiberales eleemosynarum exactiones potius quam postulationes vorkämen (Sess. XXII, Decr. de observ. et evit. in celebr. missae; vgl. auch Sess. XXI, c. 1 De ref.). Seither betrachtet das Kirchenrecht die Stolgebühren als zu den Pfarreinkünften (s. d. Art.) gehörig und rechnet sie unter die sogen. Casualien oder Accidentien. Ihre Höhe wurde entweder durch die rechtmäßige Observanz fixirt oder durch besondere bischöfliche bezw. synodale Bestimmung normirt; Streitigkeiten wegen derselben gehören (nach Trid. Sess. XXIV, c. 20 De ref.) zunächst vor den Bischof. Indessen führten Differenzen zwischen Pfarrer und Parochianen schon zeitig dazu, die Staatsgewalt behufs Regelung der Stolgebühren um Mithülfe anzugehen (vgl. die Anordnung des Cardinallegaten Campeggio zu Regensburg 1524, wonach die Bischöfe binnen sechs Monaten unter Beirath der zuständigen weltlichen Fürsten und Herren Bestimmungen über die Höhe der Gebühren treffen sollten, damit Streitigkeiten vermieden und Wittwen, Waisen und sonstige Arme nicht über ihre Kräfte ungerecht belastet würden [Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. IX, 378]). Damit dachte man auf Seiten der Kirche zugleich die Rechte des Clerus sicher zu stellen und böswilligen Verweigerern gegenüber die Eintreibung der Stolgebühren zu erleichtern; allein die Staatsgewalt ging bald weiter, indem sie namentlich im 18. und im

Anfange des 19. Jahrhunderts vielfach die Entscheidung über alle Stolgebührfragen für sich in Anspruch nahm, die Höhe der Taxe staatskirchenrechtlich festsetzte und über deren Einhaltung wachte. Eine Mitwirkung der Kirche suchte man dabei auf ein möglichst geringes Maß zu beschränken. Als das bekannteste Beispiel dieser Art sei die Stolordnung in Oesterreich aus der Zeit Maria Teresia's und Josephs II. erwähnt. Auch nachdem die Kirche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in ihren Angelegenheiten mehr Freiheit erlangt hat, ist doch in den meisten deutschen Staaten die Stolgebührenordnung von der Mitwirkung des Staates abhängig oder sogar dessen alleiniges Recht geblieben. So gilt noch jetzt in Bayern die Bestimmung des Religionsedictes vom 26. Mai 1818, § 64 b, wonach die Stoltaxe Sache des Staates ist. In Oesterreich sollen Aenderungen der Stolordnung durch die Regierung im Einvernehmen mit den Bischöfen erfolgen (Gesetz vom 7. Mai 1874, § 24). In Preußen bestimmte das allgemeine Landrecht (Th. II, Tit. 11, § 425) ähnlich wie das Religionsedict in Bayern; jetzt gilt, damit eine Aenderung der Gebührenordnung auch staatliche Gültigkeit erlangt, die Bestimmung des Gesetzes vom 7. Juni 1876, § 8, Nr. 7 und der zugehörigen Vollzugsverordnung vom 29. September 1876 (s. Archiv für kathol. Kirchenrecht XXXVI [1876], 180. 453), daß hierzu Genehmigung der staatlichen Aufsichtsbehörde (des Oberpräsidenten) vom Bischof einzuholen ist. Uebrigens geht das Bestreben der Staatsregierungen in neuerer Zeit dahin, wo möglich die Stolgebühren als pflichtmäßige Abgaben ganz in Wegfall zu bringen und den Ausfall an Einnahmen den Geistlichen durch einen festen jährlichen Betrag zu ersetzen. Principiell wäre hiergegen nichts einzuwenden, und auch von katholischer Seite wurde schon zu Trient eine Aufhebung der Stolgebühren als wünschenswerth bezeichnet (s. Sarpi, Istor. del Conc. Trid. 2, 87) und später öfter angeregt (s. z. B. Kopp, Gesch. d. kath. Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1830, 190 ff.; vgl. übrigens die Erklärung der deutschen Bischöfe vom Jahre 1848 und die der österreichischen vom Jahre 1849 [Coll. Lac. V, 945. 1358]). Entschiedener war aber die Bewegung gegen die Stolgebühren auf dem Boden des Protestantismus, wo einzelne alte Kirchenordnungen dieselben schon im 16. Jahrhundert aufhoben, während im Uebrigen das protestantische Kirchenrecht in Bezug auf die rechtliche Behandlung derselben vom katholischen nicht abweicht, ja sogar Abgaben wie den Beichtpfennig (s. d. Art.) vielerorts zu Recht bestehen ließ. Zu dem, was sich für das Unangemessene von Stolabgaben vom protestantischen Standpunkte anführen ließ, kamen aber auch Erwägungen praktischer Art, welche auf einen Ersatz derselben durch andere Einkünfte drängen mußten. Es erlitten nämlich die Einnahmen der Pfarrer aus den Stolgebühren mehr und mehr einen Ausfall, besonders durch die Aufhebung des Pfarrzwanges, kraft dessen in einzelnen Territorien die Mitglieder der bloß geduldeten Religionsparteien dem Pfarrer der ecclesia dominans stolgebührenpflichtig waren; sodann namentlich durch die Einführung der Civilstandsregister und der obligatorischen Civilehe, wodurch den Geistlichen die früheren Eintragungsgebühren überhaupt und die Stolgebühren von denen entgingen, die sich der kirchlichen Trauung entzogen. Eine Entschädigung für diese Einbuße wurde bei Erlaß der betreffenden Staatsgesetze vorgesehen und nach und nach in den verschiedenen Staaten durchgeführt. Dabei trug man dann aber zugleich vielfach dem Verlangen nach völliger Aufhebung der Stolgebühren Rechnung, und dieselbe ist zur Zeit in der großen Mehrzahl der deutschen Staaten (namentlich in Preußen seit 1892, dagegen nicht in Bayern) für die protestantische, in einigen auch zugleich für die katholische Kirche durchgeführt (s. für das Einzelne Richter, Lehrbuch des ... Kirchenrechts, 8. Aufl., Leipzig 1886, 892 ff.). Auf katholischer Seite ist jedoch augenblicklich, wie sich in den dießbezüglichen Verhandlungen der preußischen Regierung mit den Bischöfen gezeigt hat, aus guten Gründen wenig Neigung vorhanden, sich gegen anderweitige Entschädigung der althergebrachten Stoleinnahmen zu begeben.

2. Das geltende katholische Kirchenrecht kennt Stolgebühren bei Gelegenheit von Taufen, Eheschließungen und Begräbnissen und für diejenigen amtlichen Handlungen, welche mit den vorgenannten Acten in Zusammenhang stehen. Dazu gehören die Ausstellung von Tauf- und Copulationsbescheinigungen, die Vornahme der Eheproclamationen sammt der Bescheinigung darüber, Ausfertigung des Entlassungsscheins zur Copulation durch einen andern Geistlichen u. dgl. Im Allgemeinen sind, wenn derselbe amtliche Act von verschiedenen Pfarrern vorgenommen werden muß (wie bei Eheproclamationen in verschiedenen Pfarreien), auch jedem derselben die vollen ihm dafür zustehenden Gebühren zu entrichten; doch treffen in diesem Falle vielfach besondere bischöfliche Anordnungen Vorsorge, durch Ermäßigung und einen besondern Vertheilungsmodus der Gebühren eine zu große Belastung der Parochianen zu verhindern. Als mit dem Ehesacrament in Zusammenhang stehend galt auch die Aussegnung (s. d. Art.) der Wöchnerinnen nach der allgemeinern Ansicht bisher als Pfarrrecht, für welches bestimmte Stolgebühren erhoben wurden. Das Decret der S. R. C. vom 13. Juni 1893 schafft hierin eine Aenderung, insofern diese Benediction auch von jedem andern Priester außer dem Pfarrer vorgenommen werden darf (vgl. übrigens Nouv. Rev. théol. XXVIII [1896], 640 s.); doch wird man damit noch nicht die Stolgebühr für diese Aussegnung, wo sie bisher zu Recht bestand, als aufgehoben ansehen dürfen. Ist dagegen bei diesem Acte irgendwo bisher nur eine freiwillige Gabe

üblich gewesen, so wird der Pfarrer das einem andern Geistlichen dabei Gespendete nicht für sich reclamiren dürfen. — Bei Begräbnissen fallen die Stolgebühren demjenigen Pfarrer zu, der zur Vornahme der Beerdigung competent ist. Dieß ist zunächst der Pfarrer des Wohnortes, wenn das Begräbniß daselbst stattfindet. Stirbt jemand zufällig außerhalb seines Domicils, so soll seine Leiche nach dem allgemeinen Recht in seine Pfarrei gebracht werden; wird sie aber am Sterbeorte begraben, so sprechen vielfach particuläre Bestimmungen dem parochus domicilii ebenfalls die vollen Stolgebühren zu. Besondere Anordnungen zum Schutze des eigentlichen Pfarrers eines Verstorbenen trifft das canonische Recht in dem Falle, daß jemand von dem Rechte Gebrauch gemacht hat, sich seinen Begräbnißplatz außerhalb der Pfarrei zu wählen (s. d. Art. Begräbniß II, 202). Damit nämlich die heimatliche Pfarrei und ihr Inhaber, der doch bei Lebzeiten des Verstorbenen die Last von dessen Seelsorge getragen, nicht ganz leer ausgehe, sollte ihnen ein bestimmter Antheil an den Gaben zukommen, welche durch das Begräbniß an die fremde Kirche fielen (s. c. 1. 2. 4. 8, X 3, 28; c. 1, Clem. 3, 7). Man nannte diesen Theil, weil er meist ein Viertel (auch wohl die Hälfte oder ein Drittel) der Gesammtgaben betrug, die quarta funeraria (funeralium) oder auch die portio canonica. Das Concil von Trient hat dieselbe übrigens nur da bestehen lassen, wo sie schon 40 Jahre vor dem Tridentinum üblich war (s. Trid. Sess. XXV, c. 13 De ref.); andernfalls kann der Pfarrer des Wohnortes nur die Gebühren für die Begleitung der Leiche bis zur Pfarrgrenze beanspruchen. — Nicht zu den Stolgebühren gehören Gaben, welche für andere als die oben bezeichneten Amtshandlungen, z. B. für Krankenprovisuren oder von den Erstcommunicanten gespendet werden, wenn sie auch althergebracht sind; ferner nicht die Meßstipendien und Meßstiftungen, noch weniger Gebühren für Begräbnißplätze, Kirchenstühle u. dgl. (Die sogen. Cathedralsteuer, welche in mehreren preußischen Diöcesen bei Taufen, Copulationen und Sterbefällen zugleich mit den Stolgebühren erhoben werden muß, ist eine staatliche Besteuerung der Katholiken, durch welche die Regierung die eigentlich ihr obliegende Pflicht zum Unterhalte der Cathedralen großentheils von sich abgewälzt hat.) — Berechtigt zur Forderung der Stolgebühren ist in den vorgenannten Fällen der Pfarrer bezw. derjenige, dessen Amt dem des Pfarrers rechtlich gleichgeachtet wird; ein anderer Geistlicher dagegen nur dann, wenn ihm durch einen besondern Rechtstitel (z. B. specielle bischöfliche Anordnung) die Erhebung von Gebühren für alle oder bestimmte der erwähnten kirchlichen Acte zugewiesen ist. Dem Pfarrer oder sonst Berechtigten steht auch dann der Anspruch auf die Stoltaxe zu, wenn er die betreffenden Amtshandlungen durch einen andern Geistlichen vornehmen läßt. Er darf jedoch nicht von den Armen, denen er zur unentgeltlichen Leistung seines geistlichen Beistandes verpflichtet ist, die Gebühren fordern und ebenso wenig den Bemittelten gegenüber vorherige Entrichtung der Taxen verlangen. Böswilliger Verweigerung kann er durch Anrufung des weltlichen Armes entgegentreten; doch muß ihn hier die pastorale Klugheit im Einzelfalle ebenso sehr vor unangebrachten Schritten behüten, wie sie ihm andererseits ein generelles Nichterheben der Stolgebühren oder zu große Nachsicht beim Einfordern abrathen soll. Bezüglich der Höhe der Stolgebühren ist der Pfarrer durchaus an die in seiner Pfarrei bestehende Taxe gebunden; überschreitet er dieselbe (sogen. Stolexceß), so macht er sich strafällig. Als Höhe der Strafe bestimmte das preußische Landrecht (a. a. O. § 426) in diesem Falle den drei- bis zehnfachen Betrag des zu viel Geforderten; ein österreichisches Hofdecret von 1787 den Ersatz des unrechtmäßig Erhobenen und eine angemessene Geldbuße zu Gunsten des Armenfonds; wo keine specielle Anordnung besteht, würde die Ahndung eines Stolexcesses eventuell durch gemeinsames Vorgehen der geistlichen und weltlichen Behörden erfolgen. (Vgl. im Allgemeinen die Lehrbücher des Kirchenrechtes und die Werke über die Pfarrrechte [s. d. Art. Pfarrer IX, 1968]. Von Specialschriften seien beispielsweise genannt Grellmann, Kurze Gesch. der Stolgebühren, Göttingen 1785; V. Karl, Grundzüge des bayrischen Stolrechtes, Würzburg 1894; Riedle, Das pfarrliche Recht der Stolgebühren, München und Wien s. a. [1896].) [Permaneder.]

Stolz, Alban Isidor, katholischer Theologe und berühmter Volksschriftsteller, wurde am 3. Februar 1808 in dem badischen Amtsstädtchen Bühl, wo sein Vater Apotheker war, als 16. Kind seiner Eltern geboren. Schon in früher Jugend zeigte er ein tiefes religiöses Gemüth, Freude an Naturschönheiten und eine außerordentliche Einbildungskraft. Nachdem er seine Gymnasialstudien (1818—1827) zu Rastatt absolvirt, bezog er im Herbst 1827 die Universität Freiburg, wußte aber nicht, welchem Fachstudium er sich zuwenden sollte. Medicin studiren, wie sein Vater wünschte, mochte er gar nicht. So probirte er es Anfangs mit der „Juristerei"; bald jedoch wandte er sich „provisorisch" der Theologie zu, wie er sagte, weil die meisten seiner ehemaligen Mitschüler dieses Studium ergriffen hatten. Mit der theologischen Facultät war es damals in Freiburg äußerst traurig bestellt. Es genügt, zu bemerken, daß die damaligen Professoren der Moral und der Kirchengeschichte später auch äußerlich vom Glauben abfielen und Weiber nahmen. Zugleich wurden den Theologiestudirenden in einem Lesevereine ganz antikatholische, rationalistische Schriften geboten, z. B. der „Denkgläubige" von Professor Paulus (s. d. Art.). Kein Wunder, daß Stolz' bis dahin unerschütterter Glaube von Zweifeln angefressen wurde, die nur drei Punkte, die Existenz Gottes, die Unsterblich-

keit und die Freiheit, ganz unberührt ließen. In dieser Seelenverfassung wollte er nicht Priester werden und bezog deßhalb, statt in das Priesterseminar einzutreten, die Universität Heidelberg, wo er zwei Jahre lang sich hauptsächlich mit philologischen und naturwissenschaftlichen Studien beschäftigte. Hier kämpfte er jene schweren inneren Seelenkämpfe durch, die er in seinen Tagebüchern so ergreifend beschrieben hat. Sie endeten damit, daß er sich fest entschloß, der Auctorität der Kirche sich vorbehaltlos zu unterwerfen. Damit kehrte allmälig Ruhe und Frieden in die Seele zurück, und niemals hatte er in seinen späteren Jahren mehr von Glaubensversuchungen zu leiden. Mit dem Glauben kam auch der Entschluß zum Durchbruch: „Ich will ein Priester werden, aber ein rechter.“ Im Spätherbst 1832 trat er in das Priesterseminar zu Freiburg ein, wo zwar ein besserer Geist herrschte als in der Facultät, aber religiöse Bildung und clericale Erziehung auf recht niederem Niveau standen. Bemerkt sei nur, daß die Zöglinge (auch nach Empfang der Subdiaconatsweihe) zum Brevier weder angeleitet noch angehalten wurden. Da Stolz von der jämmerlichen Theologie, die er auf der Universität gehört, ganz unbefriedigt war, so machte er sich aus Hirschers Schriften, mit denen er im Seminar bekannt wurde und die ihm gewaltig imponirten, selbst eine Theologie zurecht. Vom besten Willen beseelt, ein guter Seelsorger zu werden, empfing er die Priesterweihe am 16. August 1833. Seine erste Anstellung erhielt er als Vicar von Rothenfels in dem schönen Murgthal. Hier machte er sich bald beliebt durch seine populären und packenden Predigten, seinen fleißigen Schulbesuch und gediegenen Unterricht und besonders durch die Pastoration der Kranken, die er bei einer Nervenfieberepidemie allein zu versehen begehrte. Nach 1½ Jahren siedelte er als Vicar nach Neusatz über, wo ihm, da der Pfarrer alt und energielos war, beinahe die ganze Pastoration der verkommenen Pfarrei oblag. Hier begann er auch mit Abfassung seines ersten Kalenders, der größtentheils zusammengesetzt war aus Abschnitten von Predigten, die er in Neusatz gehalten hatte. Wiederholt bekam er Anträge, sich als geistlicher Lehrer an einem Gymnasium verwenden zu lassen; allein er erklärte, nur dann zu acceptiren, wenn ihm der ganze Religionsunterricht, insbesondere in den oberen Klassen, übertragen würde. Dieß geschah nun bei seiner Berufung an das Gymnasium zu Bruchsal; doch als hier die Früchte seiner seeleneifrigen Thätigkeit sich bei den Schülern zu zeigen begannen, wurde er als „zu orthodox“, und „weil er sogar glaube, daß es Teufel gebe“, beim Oberstudienrath angeschwärzt und seine Entlassung beantragt. Dieselbe wurde aber vereitelt durch seine Berufung als Repetent an das neu errichtete theologische Convict zu Freiburg; dieselbe hatte Hirscher (s. d. Art.) veranlaßt, der als Examinator beim Pfarrconcurs Stolz kennen lernte. In Freiburg (vom März 1843 an) verlebte Stolz Anfangs [illegible] glückliche Tage. Er studirte viel nach eigener Wahl und trat in regen persönlichen Verkehr mit Hirscher, dem er bei seinen katechetischen Arbeiten [illegible] Seite stand. Die „Katechetische Auslegung [illegible] Freiburger Diöcesankatechismus“, die er [illegible] schrieb, zeichnet sich besonders dadurch aus, daß sie die richtigen didaktischen und katechetischen Grundsätze befolgt und sich eng an das Katechismuswort anschließt; aber eben durch den letzten Umstand ist sie unbrauchbar geworden und vergessen, weil der (Hirscher'sche) Katechismus, den sie erklärt, selbst nichts taugt. Bald fingen neue Anfeindungen und Intriguen an gegen Stolz zu spielen, besonders als es sich um [illegible] Ernennung zum Convictsdirector (was er [illegible] fast zwei Jahre gewesen) und, als dieß vereitelt wurde, um seine Berufung auf den Lehrstuhl der Pastoral und Pädagogik handelte. Altkatholische und „liberale“ Professoren erhoben Protest gegen den Dunkelmann, um so mehr, als er bereits durch einige Streitschriften sehr scharf und wirksam gegen den damals auftauchenden Rongeanismus und [illegible] denselben begünstigende badische zweite Kammer aufgetreten war. Allein der Staatsminister [illegible] Stolz persönlich und aus seinen Kalendern [illegible] ging über den Protest hinweg, und Stolz begann im Herbst 1847 seine Vorlesungen über [illegible] genannte Fächer, die alsbald solchen Anklang fanden, daß sogar einzelne der protestirenden Collegen öffentlich eingestanden, sich in ihm geirrt zu haben. Mit dem Eintritt in das akademische Lehramt begann für Stolz die Periode seiner reichsten und fruchtbarsten Thätigkeit als Professors, als Schriftstellers, als allseitigen Beförderers katholischer Interessen. Er war kein Büchergelehrter, obgleich er sehr viel las und studirte, allerdings [illegible] classischen theologischen Werke, namentlich [illegible] Scholastiker, gegen die er lange eine Abneigung hatte, ohne sie zu kennen. Der Mangel eines gründlichen Studiums der Theologie machte sich, wie bei Hirscher, sein Leben lang bemerklich und war auch die Ursache, daß er Anfangs manche [illegible] und weniger correcte Auffassungen festhielt. Doch rang er sich mehr und mehr durch, dank seinem gläubig frommen Gemüth und seinem eifrigen Gebete. Daß seine Lehrthätigkeit bezüglich der Kenntniß und Beachtung mancher positiven kirchlichen Bestimmungen zu wünschen übrig [illegible] fühlte er später selbst, und in seiner Gewissenhaftigkeit vertheilte er dann seinen Zuhörern [illegible] ein Exemplar einer guten und gründlichen Pastoraltheologie, um obigen Mangel zu ersetzen. Ausgezeichnet waren seine Vorlesungen durch geistvolle Auffassung des jeweiligen Gegenstandes, durch stetes Schöpfen aus der Erfahrung und Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der Zuhörer und die praktische Verwerthung im Leben, sowie dadurch, daß nicht nur der Verstand befriedigt, sondern auch das Gemüth der Zuhörer ergriffen und zu ihrer ernste Vorbereitung für den geistlichen Stand

eingewirkt wurde. Mit der Abhaltung der Collegien und der Forderung ihres Besuches wie mit der Abnahme der Prüfungen nahm es Stolz sehr streng und hie und da etwas pedantisch, und die Kritiken der schriftlichen Arbeiten waren einschneidend und gefürchtet. Trotzdem war er bei den Theologen sehr beliebt. Dazu trug auch nicht wenig bei sein erbauliches Beispiel, seine tiefe Frömmigkeit, seine Genügsamkeit und seine Wohlthätigkeit. Sehr verdienstlich war seine rege Betheiligung am kirchlichen und kirchenpolitischen Leben, an katholischen Vereinen und Versammlungen. Er gründete und leitete in Freiburg den katholischen Gesellenverein und hielt es nicht unter seiner Würde, die jungen Handwerker um sich zu versammeln, ihnen Ermahnungen und Belehrungen zu geben und an ihren Unterhaltungen sich zu betheiligen. Er gründete den Männer-Vincenzverein und wurde Mitgründer und erster Vorstand einer Priestercongregation ꝛc. ꝛc. Drohte der Kirche, ihren Interessen und ihrer Freiheit eine Gefahr — er war einer der Ersten auf dem Plane, um die Katholiken zu warnen, die Gegner zu entlarven, zu widerlegen. So entstand eine Reihe seiner Streit- und Flugschriften, die tief einschlugen und außerordentlich viel wirkten. Er schrieb u. A. gegen protestantische Proselytenmacherei, gegen den Josephinismus, gegen das culturkämpferische Verfahren der badischen Regierung im ersten Kirchenstreit, gegen die Mischschule, gegen die Einführung der Civilehe, gegen den Concordatssturm, gegen den Altkatholicismus und gegen die Freimaurer. Einen weitern Anlaß zu Publicationen boten ihm seine Reisen, deren er fast jedes Jahr eine größere machte, und die dann in Reisebeschreibungen verwerthet wurden, wie im „Wanderbüchlein", im „Spanischen" und im „Besuch bei Sem, Cham und Japhet". Seinen Fachstudien und Vorlesungen verdanken (außer einzelnen kleinen Aufsätzen) ihren Ursprung die „Erziehungskunst" und die (erst nach seinem Tode herausgegebene) „Homiletik". Außerordentlich wirksam waren seine „Kalender für Zeit und Ewigkeit", die mit manchen Unterbrechungen seit 1843 erschienen. Aus den Tagebüchern, die er von den Studentenjahren bis in sein spätes Alter führte, gab er das ihm geeignet Scheinende heraus unter den Titeln „Witterungen der Seele", „Wilder Honig", „Dürre Kräuter". Endlich verfaßte er eine Legende, ein Leben der hl. Elisabeth, ein eigenartiges Gebetbuch: „Der Mensch und sein Engel" und gab auch eine Sammlung von auffallenden Begebenheiten heraus, in denen sich die Hand Gottes, insbesondere seine Strafgerechtigkeit, in auffallender Weise zeige: „Schreibende Hand auf Sand und Wand". Diese Schrift verfehlte ihren Zweck, da er zu leichtgläubig verfuhr und eine kritische Prüfung, die in solchen Dingen unerläßlich ist, zu wenig übte. In seinen letzten Jahren wurde Stolz fast blind, und wenn sich auch das Leiden etwas besserte, mußte er doch seine Colleghefte durch Andere dictiren lassen, worauf er frei darüber sprach. Im Herbst 1883 befiel ihn seine letzte Krankheit, die am 16. October 1883 diesem reichen und begnadigten Leben ein Ende machte. Sein Leichnam wurde in seinem Geburtsorte in einer schönen, prächtig gelegenen Gottesackerkapelle beigesetzt.

Stolz war ein Original. Schon seine äußere Erscheinung, sein Gang, seine Ausdrucksweise und seine Pronunciation beim Sprechen, seine Art sich zu kleiden hatte etwas Eigenartiges. Sein Körper war klein und schwächlich gebaut, die Züge waren ernst und drückten resolute Willenskraft aus; die hohe, gewölbte Stirne und die hinter einer mächtigen Hornbrille scharf und fest hervorblickenden Augen verriethen den trefflichen Beobachter und Denker. In seiner geistigen Veranlagung ragte hervor sein reiches und tiefes Gemüth, seine scharfe Beobachtungsgabe, sein feiner Sinn für die Natur und ihre Schönheiten, seine glänzende Phantasie, verbunden mit einem, weniger im Systematisiren als im Beurtheilen scharfen Verstand und einem köstlichen Humor, der manchmal auch zum beißenden Witze und Sarcasmus sich gestaltete. Wie allgemein anerkannt wird, gehört Stolz zu den hervorragendsten Begründern der neueren katholischen Volksliteratur. Zum Volksschriftsteller war er veranlagt und berufen wie kaum ein Anderer. Seine tiefe Menschenkenntniß, sein Hineinleben in die Bedürfnisse, die Anschauungen, das Leben des Volkes, sein reiches Gemüth und die aus demselben quellende Sprech- und Schreibweise, durch welche er die Saiten im Volksgemüth mächtig anklingen ließ, die dichterische Begabung, womit er die religiösen Wahrheiten zu verkörpern und in den schönsten Bildern wiederzugeben verstand, seine Meisterschaft in Handhabung der Sprache, durch die er (obgleich er im Stil oft nachlässig war), die hergebrachten Geleise verlassend und neue Bahnen brechend, die Sprache zwang, seinen Ideen dienstbar zu sein und sie so auszudrücken bezw. zu populariſiren, wie sein origineller Genius sie concipirt hatte — alles das machte ihn zu einem Volksschriftsteller, wie nicht alle 100 Jahre einer aufsteht. Seine Natur- und Seelengemälde z. B. gehören zu dem Schönsten, was die deutsche Literatur in diesem Genre aufzuweisen hat, und die originelle Art, wie er die Thorheiten der „gebildeten Welt" im „Spanischen" geißelt, steht in der neuern Literatur wohl unerreicht da. Seine Schriften fanden denn auch eine riesige Verbreitung bei Katholiken und Protestanten, haben Großes gewirkt für das Reich Gottes und sichern ihrem Verfasser ein dankbares Andenken und einen unvergänglichen Namen. Dieselben sind (mit Ausnahme der Erklärung des Hirscher'schen Katechismus) in einer Gesammtausgabe von 19 (mit Registerband 20) Bänden bei Herder in Freiburg 1872 ff. erschienen; eine Volksausgabe (auf 15 Bände berechnet) wird daselbst seit 1897 ver-

[illegible] meines
[illegible] gegeben
[illegible] Holz ergänzt
[illegible] J. M. Hägele,
[illegible] Quellen, 3. Aufl.,
[illegible] Jacob Schmitt.]
[illegible]
[illegible] Nicoma), Nico-
[illegible] Schwärmer des
[illegible] waren in Zwickau,
[illegible] der [illegible] Neuerung als
[illegible] Als im J. 1520 Thomas
[illegible] in Zwickau
[illegible] und [illegible] Storch einen ſehr
[illegible]. Der bibelkundige
[illegible] das Zeugniß ausſtellte,
[illegible] beſſer verſtehe als alle
[illegible] durch ſeine Winkelpredigten
[illegible] beſonders verſtand er es, in
[illegible] des Volkes ſich Geltung
[illegible] er wußte ſich göttlicher Offen-
[illegible] dazu berufen, an Stelle
[illegible] ein neues Reich
[illegible]. In dieſem Reiche ſollte kein
[illegible] äußeres Geſetz mehr gelten,
[illegible] befehlen; alle Menſchen
[illegible], alle Güter gemeinſam, alle
[illegible] und Könige ſein. Zwölf Apoſtel
[illegible], als deren Herr und Meiſter
[illegible] wurden ausgewählt. Schon drohte
[illegible] zu brechen, da verbot der Magiſtrat
[illegible] zu predigen und ließ viele Tuchknappen
[illegible] werfen. Storch ſelber wurde
[illegible] vor den Rath gefordert, um ſich wegen
[illegible] über Taufe und Ehe zu ver-
[illegible]. Er erſchien jedoch nicht, ſondern begab
[illegible] einer Genoſſen nach Wittenberg,
[illegible] neues Evangelium zu verkünden.
[illegible], dem ſie ihre ſeltſamen Anſichten
[illegible], machten die Zwickauer Propheten einen
[illegible] namentlich ſetzten ihn ihre Ein-
[illegible] gegen die Kindertaufe in nicht geringe
[illegible]. Storch betrachtete damals die Frage
[illegible] als eine untergeordnete; als
[illegible] mit dem Kölner Schwärmer
[illegible] nach Wittenberg zurück-
[illegible], berichtet, von nichts
[illegible] als von der Taufe der Kinder. Es
[illegible] die Lehre und die Einführung des Wieder-
[illegible]. In den Jahren 1522 bis
[illegible] durch das Thüringer Land,
[illegible] eine Lehre ausſtreuend;
[illegible] Urheber des Bauern-
[illegible]. Im Sommer 1524 erſchien
[illegible] Anweſenheit machte ſich
[illegible] und es begann in den unteren
[illegible] zu regen. Da ließ der
[illegible] auf ihn aufmerkſam wurde,
[illegible] und wies ihn gleich darauf aus
[illegible]. Auf ſeinen Irrfahrten gelangte er nun
[illegible] in Kursachſen, wo er mehrere Monate
ſich aufhielt und von Manchen als ein Prophet verehrt wurde. Während des Bauernkrieges im J. 1525 entkam er heimlich nach München und ſtarb dort noch in demſelben Jahre im Spital als ein unbekannter Fremdling. (Vgl. R. Bachmann, Niclas Storch, der Anfänger der Zwickauer Wiedertäufer, Zwickau 1880. Dazu die zahlreichen Berichtigungen und Ergänzungen von G. Kawerau, in d. Theol. Literaturzeitung 1880, 558—561; Janſſen, Geſch. des deutſchen Volkes II, 18. Aufl. [1897], 231 f.) [N. Paulus.]

Strabo, Walafried, ſ. Walafried.

Strafe, ſ. Strafgewalt der Kirche.

Strafen im Alten Teſtament beruhten im Allgemeinen auf dem Grundſatze der Wiedervergeltung (Ex. 21, 24 f.) und Wiedererſtattung (Ex. 21, 35 ff.), woneben der Grundſatz der Abſchreckung nur eine untergeordnete Stelle einnahm (Deut. 17, 13; 19, 20). Die altteſtamentliche Strafgeſetzgebung zeichnet ſich vor anderen alten Strafgeſetzgebungen durch große Milde vortheilhaft aus. Sie kennt z. B. keine Steigerung der Strafe im Wiederholungsfalle, keine Peinigungen und Torturen bei der Unterſuchung, keine vorläufigen Qualen und Martern bei der Todesſtrafe und ſchreibt ausdrücklich vor, daß nicht ſtatt der Eltern die Kinder oder ſtatt der Kinder die Eltern beſtraft werden ſollen (Deut. 24, 16; vgl. 4 Kön. 14, 6), welches letztere übrigens nur eine nothwendige Conſequenz von dem Grundſatze der Wiedervergeltung war. Die beſonderen Strafarten, welche das moſaiſche Geſetz anordnet, ſind Todesſtrafen, Leibesſtrafen und Vermögensſtrafen. — I. Todesſtrafen werden im Geſetze nur zwei ausdrücklich genannt, nämlich die Strafe des Schwertes und die Steinigung. Unter erſterer verſtehen die alten Rabbinen die Enthauptung (Sanhedrin 7, 3). Neuere Gelehrte halten jedoch dieſes für unrichtig und behaupten, der Verbrecher ſei eben „todt geſtochen oder gehauen worden, wie es gehen wollte“ (Winer, Bibl. Realwörterbuch II, 3. Aufl., Leipzig 1848, 11), und machen zu dem Ende den für dieſe Strafe gebrauchten Ausdruck נתן בחרב oder הכה בחרב und den Umſtand, daß die Enthauptung im moſaiſchen Geſetze nie erwähnt werde, geltend (Jahn, Bibl. Archäologie II, 2, Wien 1802, 347 f.). Dagegen iſt aber zu bemerken, daß eine Hinrichtung der berührten Art mit dem Schwerte im moſaiſchen Geſetze eben auch nicht erwähnt wird, und daß der Ausdruck נתן mit ב dem Pentateuch geradezu fremd iſt und in den ſpäteren Schriften des Alten Teſtamentes immer nur an ſolchen Stellen vorkommt, wo nicht von der Vollziehung eines richterlichen Erkenntniſſes auf Todesſtrafe, ſondern von formloſer tumultuariſcher Vornahme derſelben die Rede iſt. Außerdem iſt bekannt, daß die Enthauptung im Alterthum bei den Aegyptern (vgl. Gen. 40, 19) und bei den Perſern üblich war (Xenoph. Anab. 2, 6, 1; Strabo 15, 3, 17), und ſelbſt in den bibliſchen Schriften

kommen Hindeutungen auf dieſelbe als eine bei den Hebräern übliche Strafe vor (vgl. 2 Sam. 20, 21 f. 4 Kön. 10, 6—8. Matth. 14, 10 f. Apg. 12, 2). Es iſt daher wenigſtens ſehr wahrſcheinlich, daß die Strafe des Schwertes eben die Enthauptung war, wenn auch zuweilen anderartige Tödtungen durch das Schwert vorgekommen ſein mögen. Ueber die Strafe der Steinigung ſ. d. Art. Außer den beiden vorgenannten Todesſtrafen nennt das moſaiſche Geſetz keine weitere, die Talmudiſten dagegen zählen (Sanhedr. 7, 1) viererlei Todesſtrafen als geſetzlich auf: die Steinigung (סקילה), die Verbrennung (שרפה), die Strafe des Schwertes (הרג) und die Strangulirung (חנק). Es wird nämlich im Geſetze oft auch der allgemeine Ausdruck gebraucht: wer das und das thut, „ſoll getödtet werden“ oder „ſoll ausgerottet werden aus ſeinem Volke“; und daß auch mit letzterem Ausdruck eine Todesſtrafe bezeichnet ſei, und zwar dieſelbe, wie mit erſterem, erhellt aus Ex. 31, 14, verglichen mit 35, 2. Die alten Rabbinen verſtehen darunter die Erdroſſelung oder Strangulirung, und die Gemara ſagt ausdrücklich: אינה אלא חנק וכל מיתה האמורה בתורה סתם (Sanhedr. 84ᵇ; vgl. Targ. Pseudo-Jonath. zu Lev. 20, 10 und Sanhedr. 11, 1); der Miſchna zufolge beſtand dieſe Strafe darin, daß man den Verurtheilten bis an die Kniee in Miſt eingrub, dann ein hartes Tuch, in ein weiches gewickelt, um ſeinen Hals legte und nach beiden Seiten hin zog, bis er ſtarb (Sanhedr. 7, 3). Allein da die angeführten Stellen des Exodus von der Strafe für die Sabbatübertretung reden, dieſe aber die Steinigung war (Num. 15, 32—36), ſo haben die Talmudiſten offenbar Unrecht, und es kann unter jenem allgemeinen Ausdrucke wohl nur eben die Steinigung gemeint ſein. Ferner findet ſich im Geſetze auch die Vorſchrift, daß ein Mann, der eine Tochter und ihre Mutter heirate, und eine Prieſtertochter, die Hurerei treibe, verbrannt werden ſollen (Lev. 20, 14; 21, 9); darum wird im Talmud auch die Strafe der Verbrennung als geſetzliche Todesſtrafe aufgeführt, und das Verfahren dabei dahin beſtimmt, daß man den Verurtheilten bis an die Kniee in Miſt eingrabe, ihm dann ein hartes Tuch, in ein weiches gewickelt, um den Hals lege und nach beiden Seiten hin ziehe, bis er den Mund öffne, worauf ſogleich geſchmolzenes Blei in denſelben gegoſſen werde, daß es in ſeine Eingeweide dringe und ſie verbrenne (Sanhedr. 7, 2). Allein daß an den angeführten Stellen des Leviticus nicht ein Lebendigverbrennen, ſondern ein Verbrennen der Leiche des bereits hingerichteten Verbrechers gemeint ſei, erhellt aus Joſ. 7, 15. 25, wo Achan zuerſt geſteinigt und dann verbrannt wird, obwohl die Strafe vorher bloß mit יִשָּׂרֵף בָּאֵשׁ beſtimmt iſt. Das Geſetz verordnet nämlich für gewiſſe Fälle eine Verſchärfung der Todesſtrafe, welche in einer Beſchimpfung oder Mißhandlung nicht des Hinzurichtenden, ſondern erſt ſeiner Leiche beſtand. Eine dieſer Verſchärfungen war eben das Verbrennen der Leiche. Eine andere war das Aufhängen derſelben an einen Baum oder Pfahl (Num. 25, 4. Deut. 21, 22. Joſ. 8, 29; 10, 26 f.), womit zuweilen auch noch eine Verſtümmelung verbunden war (2 Sam. 4, 12); die Aufgehängten durften aber nicht über Nacht hängen bleiben, ſondern mußten vorher abgenommen werden (Deut. 21, 23. Joſ. 8, 29; 10, 26 f.). Eine fernere Verſchärfung war auch noch das Steinigen der Leiche, oder der Stelle, wo ſie begraben war, ſo daß dadurch wohl auch ein großer Steinhaufe (גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל) an ſolcher Stelle entſtand (Joſ. 7, 25 f.; 8, 29. 2 Sam. 18, 17). — Außer den geſetzlichen und einheimiſchen Todesſtrafen kamen bei den alten Hebräern im Laufe der Zeit auch noch mehrere ausländiſche in Anwendung. Zu dieſen gehört 1. die Dichotomie (עֲבֵר חֲמָרִיר διχοτομεῖν, μελίζειν), welche beſonders in Babylonien (Dan. 2, 5; 3, 29), Aegypten (Herod. 2, 139; 3, 13) und Perſien (Herod. 7, 39) üblich war. Sie beſtand darin, daß dem Verbrecher ein Glied nach dem andern abgeſchnitten wurde, bis er ſtarb. Eine Art derſelben (שַׁסָּה) ward ſchon von Samuel an dem amalekitiſchen König Agag (1 Sam. 15, 33) und ſpäter von Antiochus Epiphanes an den Machabäern vollzogen (2 Mach. 7, 7). 2. Auch das Zerſägen, das im Alterthum ebenfalls in Aegypten und Perſien (Ctesias, Pers. 55; Roſenmüller, Altes und neues Morgenland V, Leipzig 1820, 95 f.) beſonders üblich war und ſpäter auch in Rom, namentlich unter Caligula, oft ſtattfand (Sueton. Calig. 27), kommt ſchon frühe bei den Hebräern vor. Schon David ließ kriegsgefangene Ammoniter (2 Sam. 12, 31. 1 Par. 20, 3) und König Manaſſes nach altrabbiniſchen (Jebamoth. fol. 49ᵇ) und patriſtiſchen Nachrichten den Propheten Iſaias (ſ. d. Art.) auf dieſe Weiſe hinrichten. 3. Auch das Hinabſtürzen über einen Felſen (καταχρημνισμός, שְׁבִיטָה) wird ſchon Pſ. 141, 6 erwähnt und unter Amaſias an einer großen Anzahl von Kriegsgefangenen vollzogen (2 Par. 25, 12; vgl. 2 Mach. 6, 10. Luc. 4, 29). Das entſprechende dejicere de saxo Tarpejo (Liv. 6, 20) und praecipitare ex aggere (Sueton. Calig. 27) bei den Römern iſt bekannt. 4. Das Todtſchlagen mit Stöcken (τυμπανισμός), eine bei den alten Perſern, Griechen und Römern übliche Strafe (vgl. Suicer. Thesaurus II, 1329 sq.), wurde an dem Machabäer Eleazar vollzogen (2 Mach. 6, 30) und wird auch Hebr. 11, 36 erwähnt. Die Strafe hat ihren Namen von dem Werkzeug τύμπανον, von dem es jedoch ungewiß iſt, ob darunter die Stöcke und Knittel zum Schlagen oder das Holz, an dem die Verurtheilten befeſtigt wurden (Suicer. l. c.), gemeint ſei. 5. Endlich wurde auch die Kreuzigung (ſ. d. Art.) ſeit den letzten Hasmonäern bei den Juden üblich. Dagegen fand das Ex. 19, 13 erwähnte Erſchießen mit Pfeilen nur in dem dort

angegebenen Falle ſtatt, weil aus der Ferne getödtet werden mußte. — Außer den vorgenannten werden in der Bibel noch einige Todesſtrafen erwähnt, welche nicht bei den Israeliten ſelbſt, wohl aber bei deren Nachbarvölkern in Uebung waren und von dieſen mitunter auch über Israeliten verhängt wurden. Dieſe ſind 1. das Lebendigverbrennen in einem Feuerofen, wozu die Genoſſen Daniels verurtheilt wurden (Dan. 3, 6. 11. 15. 19 ff.), ſowie auch das allmälige Braten an ſchwachem Feuer, welches der babyloniſche König bei Achab und Sedecias (Jer. 29, 22) und Antiochus Epiphanes bei den Machabäern in Anwendung brachte (2 Mach. 7, 3 ff.). Später wurden auch in Aegypten von den Römern (Philo, Adv. Flacc. § 20) und in Paläſtina von Herodes (Jos. Bell. Jud. 1, 33, 4) mehrere Juden lebendig verbrannt. 2. Das Werfen in eine Löwengrube, wozu Daniel verurtheilt wurde (Dan. 6, 11 ff.). Man hatte dazu, nach der ſpätern Sitte zu ſchließen, viereckige, mit einer Mauer umgebene Gruben, nach oben offen, ſo daß man über die Mauer hinein den Löwen zuſehen konnte. Daß bei der Daniel'ſchen Löwengrube ein פֶּתַח erwähnt wird (Dan. 6, 18), ſpricht nicht dagegen, denn es iſt darunter ohne Zweifel die Oeffnung der Mauer gemeint, welche den Eingang bildete. (Nach Anderen iſt unter der „Mündung der Grube" ein unten an der Seite befindlicher Ausgang zu verſtehen, durch welchen die Wärter unter den nöthigen Vorſichtsmaßregeln hinein- und herausgehen konnten.) 3. Das Tödten in Aſche, wozu der unrechtmäßige Hoheprieſter Menelaus (ſ. d. Art.) von Antiochus Eupator verurtheilt wurde. Es war zu dieſem Zwecke zu Beröa ein 50 Ellen hoher Thurm, gefüllt mit Aſche, der oben eine ſich herumdrehende Maſchine hatte; auf dieſe wurde der Verbrecher gelegt und fiel dann, indem ſich die Maſchine drehte, in die Aſche hinab (2 Mach. 13, 4 f.). 4. Das Ertränken (καταποντισμός), bei den Römern Strafe der Vatermörder, wird bloß Matth. 18, 6 erwähnt. Das Ertränken der hebräiſchen Knaben in Aegypten (Ex. 1, 22) war nicht Strafe, ſondern Vertilgungsmittel. Auch die von Flavius Joſephus erwähnten Ertränkungen (Antt. 14, 15, 10; Bell. Jud. 1, 22, 2) fallen ſtreng genommen nicht in die Kategorie der Strafen. 5. Der Kampf mit wilden Thieren (θηριομαχία) wird nur 1 Cor. 15, 32 gelegentlich erwähnt, aber von Manchen bildlich verſtanden, wiewohl übrigens ſchon Herodes zu Jeruſalem ſolche Thierkämpfe aufführen ließ (Jos. Antt. 15, 8, 1). 6. Endlich das Zerſchmettern der Kinder an Straßenecken (4 Kön. 8, 12. Iſ. 13, 16. Oſ. 14, 1. Nah. 3, 10; vgl. auch Pſ. 136, 9) war nicht eigentliche Todesſtrafe, ſondern kriegeriſche Grauſamkeit. — Der Vollzug der Todesſtrafe erfolgte ſogleich, nachdem das richterliche Erkenntniß derſelben ausgeſprochen war, und zwar in der ältern Zeit durch das Volk ſelbſt, ſpäter durch die königliche Leibwache (ſ. d. Art. Cerethi und Pelethi) oder ſonſt jemanden aus der Umgebung des Königs (1 Sam. 22, 18. 2 Sam. 1, 15). — II. Ueber die Leibesſtrafen, welche ebenfalls theils einheimiſche und geſetzliche, theils ausländiſche waren, ſ. d. betr. Art. — III. Die Vermögensſtrafen (קְנָס) waren ihrer Größe nach theils durch das Geſetz beſtimmt, theils dem Gutachten eines Schiedsrichters überlaſſen. Letzteres war z. B. der Fall, wenn Männer im Streit mit einander eine ſchwangere Frau ſchlugen, daß ihre Frucht von ihr ging (Ex. 21, 22), oder wenn ein ſtößiger Ochſe, der dem Eigenthümer als ſolcher bekannt war, einen freien Menſchen tödtete (Ex. 21, 29 f.). Für mehrere andere Fälle war die Größe der Strafe geſetzlich beſtimmt. Wenn z. B. jemand im Streite einen andern ſchlug, daß er krank wurde, ſo mußte er die Krankheitskoſten bezahlen und für die dadurch entſtandene Verſäumniß Erſatz leiſten (Ex. 21, 18 f.). Wer ſeine Frau fälſchlich beſchuldigte, daß ſie bei der Verheirathung mit ihm keine Jungfrau geweſen ſei, mußte ihrem Vater 100 Sekel Silbers geben und durfte ſie nie von ihr ſcheiden (Deut. 22, 13—19). Wer dagegen eine noch nicht verlobte Weibsperſon ſchwächte, mußte ihrem Vater 50 Sekel Silber geben, die Geſchwächte heiraten und durfte ſie nie von ihr ſcheiden (Deut. 22, 28 f.). Wenn ein ſtößiger Ochſe einen Leibeigenen tödtete, ſo mußte der Eigenthümer des Ochſen dem Herrn des Leibeigenen 30 Sekel Silbers geben, und der Ochſe mußte geſteinigt werden (Ex. 21, 32); hatte dagegen der ſtößige Ochſe den Ochſen eines andern getödtet, ſo wurde der erſtere verkauft und das Geld ſammt dem getödteten Ochſen unter die Beſitzer der beiden Thiere vertheilt; war aber der ſtößige Ochſe ſeinem Beſitzer als ſolcher bekannt, ſo mußte dieſer den Schaden erſetzen und erhielt das getödtete Thier (Ex. 21, 35. 36). Fiel ein Thier in eine nicht zugedeckte Grube, ſo mußte der Eigenthümer der Grube den Schaden erſetzen, erhielt aber das hineingefallene Thier (Ex. 21, 33 f.). Ebenſo mußte, wer einen Feldbrand veranlaßt hatte, den dadurch angerichteten Schaden erſetzen (Ex. 22, 6). — Ueber die Strafen, welche auf Diebſtahl geſetzt waren, ſ. d. Art. Diebſtahl bei den Israeliten. — Wer endlich aus Verſehen etwas von den geiſtlichen Gaben für's Heiligthum zurückbehalten hatte, mußte das Zurückbehaltene und den fünften Theil darüber herausgeben, und zugleich ein Schuldopfer bringen (Lev. 5, 15 f.). Ein ſolches hatte auch derjenige zu bringen, der eine Veruntreuung oder einen Diebſtahl zuerſt abgeläugnet, nachher aber aus innerem Antriebe eingeſtanden hatte (Lev. 6, 2 ff.). — Von ſogen. Kirchenſtrafen finden ſich im moſaiſchen Geſetze nur etwa Spuren oder Anfänge; um ſo zahlreicher und ſtrenger ſind dagegen die dießfallſigen Beſtimmungen der ſpäteren Rabbinen (ſ. d. Art. Bann bei den Israeliten). (Vgl. noch die neueren Lehrbücher der

biblischen Archäologie, z. B. von P. Schegg [Freiburg 1887] 686 ff., W. Nowack I. [Freiburg 1894] 327 ff. und J. Benzinger [Freiburg u. Leipzig 1894] 333 ff.) [Welte.]

Strafgewalt (potestas vindicativa) **der Kirche**, ein Theil der kirchlichen Jurisdictionsgewalt (potestas jurisdictionis), ist die der Kirche zustehende Vollmacht, Verfehlungen ihrer Glieder mit entsprechenden Strafen zur Sühne und Besserung zu belegen. I. **Begründung und Geschichte der kirchlichen Strafgewalt.** Christus hat seine Kirche als eine wahre, sichtbare und vollkommene Gesellschaft gestiftet. Als solche besitzt sie unabhängig von jeder weltlichen Gewalt alle Mittel, welche zur Erreichung ihres Zweckes nothwendig sind. Der Zweck der Kirche ist das ewige Heil der Gläubigen, die Mittel zu diesem Zwecke sind der Glaube, die Gnadenmittel (Sacramente, Sacramentalien, Gebet) und die Leitung der Gläubigen in der Anwendung dieser Mittel. Wer durch die Taufe in die Kirche aufgenommen worden ist, wird eingegliedert in den mystischen Leib Christi; er nimmt Antheil an dessen Gnadenfülle und Lebenskraft, übernimmt aber zugleich die Pflicht, den Gesetzen der Kirche zu gehorchen. Die Leitung des Einzelnen wie der Gesammtkirche in ihrer innern und äußern Thätigkeit ist Aufgabe der potestas jurisdictionis (vgl. d. Art. Kirchengewalt VII, 579). Zu derselben gehört die potestas legifera, welche das Gesetz aufstellt; die potestas judiciaria, welche nach dem bestehenden Gesetze Recht spricht und die Gerechtigkeit handhabt, und die potestas coactiva, welche die Uebertretung des Gesetzes straft. Die letztgenannte, die Strafgewalt, ist eine nothwendige Folge der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt, weil diese beiden ohne die potestas coactiva nur unvollkommen ihren Zweck erreichen würden; namentlich die potestas judiciaria würde zu einer schiedsrichterlichen Gewalt herabsinken, wobei es den Parteien unbenommen bliebe, dem Schiedsspruche zu folgen oder nicht (vgl. Aichner, Comp. juris eccl., 8. ed., Brix. 1895, 741). Wie jeder vollkommenen Gesellschaft muß daher auch der Kirche das Recht zustehen, nöthigenfalls mit Zwangsmitteln gegen Unbotmäßigkeit, Bosheit, menschliche Schwäche vorzugehen, wo mit moralischen Mitteln sich die Befolgung des Gesetzes nicht erreichen läßt. „Da das Reich Gottes auch ein sichtbares sein soll, da auch äußerlich nicht geduldet werden darf, was den Geboten der Religion widerspricht, so muß ihr die Macht beiwohnen, die Verletzungen der göttlichen Ordnung zu strafen. Es wäre diese Macht aber eine höchst unvollkommene, ihre Existenz selbst eine sehr precäre, ja deren äußeres Sichtbarsein oft unmöglich, wenn ihren Gesetzen eine äußere Anerkennung nicht zuführe." „Es ist somit die Berechtigung und Nothwendigkeit des kirchlichen Strafrechtes eine innere, aus dem Berufe der Kirche sich ergebende; die äußere Handhabung desselben ist unzertrennlich von der Sichtbarkeit der Kirche, mit dieser, mit der Stellung der Kirche selbst als eine begründete rechtlich anerkannt" (Schulte, Kath. Kirchenrecht II, Gießen 1856, 374. 375). — Daß die Kirche die Strafgewalt besitzt, ist Glaubenslehre. Die gegentheilige Lehre des Marsilius von Padua und Johannes de Janduno, des Hus und der Synode von Pistoja (s. d. Artt.) hat die Kirche verurtheilt (s. Denzinger, Enchir. n. 427. 535. 1367 sq.; vgl. Syllabus V, n. 24). Daß ihr auch die potestas coactiva per temporales et corporales poenas zukommt, ist zwar nach Bouix, De judic. I, Paris. 1855, 66, und Cavagnis, Inst. jur. eccl. publ. I, Romae 1882, n. 284, nicht expressis terminis definirt, allein die Annahme des Gegentheils wäre eine opinio erronea et temeraria.

Die Beweise für die von Christus der Kirche übertragene Strafgewalt finden sich bei Matth. 16, 19; 18, 15 ff. Gemäß den Worten Christi bei Matth. 18, 17 soll die Kirche den Unbotmäßigen behandeln wie einen das Heil verschmähenden Heiden, der als solcher keinen Antheil an den geistlichen Gütern des Christenthums hat. Die Kirche ist also berechtigt, den ungehorsamen Christen zur Strafe von der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschließen (Excommunication), damit er durch die Schande der Absonderung geheilt werde oder wenigstens Andere nicht anstecke. Die angeführte Stelle enthält auch die Grundzüge des gesammten kirchlichen Strafverfahrens; habes hic omnia, quae sunt exterioris judicii propria: accusatorem, reum, judicem, causae cognitionem, sententiam, coercitionem (Devoti, Instit. can. 3, 1, § 7). — Bei Matth. 16, 19 wird dem hl. Petrus allein, bei Matth. 18, 18 allen Aposteln die Binde- und Lösegewalt übertragen. „Den bildlichen Ausdruck ‚binden' hat die Kirche stets [auch] in dem Sinne der ihr von Christus dadurch übertragenen Strafgewalt verstanden, daher ligare und excommunicare, solvere und absolvere in den Kirchenvätern und kirchlichen Rechtsquellen als gleichbedeutend erscheinen" (Feßler, Der canonische Prozeß, Wien 1860, 11—12). Kraft Auftrages vom Herrn droht denn auch der hl. Paulus den Corinthern, falls sie den Parteigeist nicht ablegen wollten, als strafender Zuchtmeister zu kommen (1 Cor. 4, 21); er versichert, er werde jede Sache nach Zeugenaussage entscheiden und schonungslos gegen die Schuldigen verfahren (2 Cor. 13, 1—2). Seine Strafgewalt übte der Apostel thatsächlich aus an dem blutschänderischen Corinther (1 Cor. 5, 5), sowie an Hymenäus und Alexander (1 Tim. 1, 20), die aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden; diese Excommunication hatte zur Folge die traditio Satanae mit dem doppelten Zwecke, den Ausgeschlossenen mit körperlichen Leiden zu strafen in interitum carnis und seine Seele zu retten, ut spiritus salvus sit

in die Domini nostri Jesu Christi (1 Cor. 5, 5). So war die Strafgewalt mit der kirchlichen Gerichtsbarkeit (s. d. Art.) im Keim und in den Grundlagen ihrem Wesen nach von Anbeginn der Kirche gegeben; jedoch bedurfte sie einer allmälig fortschreitenden Entwicklung durch menschliche Thätigkeit, um zur vollen Ausbildung zu gelangen. Die Belege für die strafgerichtliche Thätigkeit der Kirche im 2. und 3. Jahrhundert sind verhältnißmäßig zahlreich (vgl. Feßler § 3). Papst Victor I. (189—198) befahl den Kleinasiaten unter Androhung des Bannes, sich bei der Feier des Osterfestes an die allgemeine Uebung der Kirche zu halten (Euseb. H. E. 5, 24, 9). Den Theodotus von Byzanz schloß er von der Kirche aus (Euseb. ib. 5, 28, 6). Dieselbe Strafe hatte früher die beiden Häretiker Marcion und Montanus (s. d. Artt.) getroffen, und es liegen Nachrichten über eine Anzahl anderer Häretiker und Schismatiker vor, die von Bischöfen oder Synoden excommunicirt wurden. Sogar die Hilfe des weltlichen Armes wurde nöthigenfalls zur Ausführung einer Strafsentenz angerufen, wo dieß füglich geschehen konnte; so als Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, nach seiner Absetzung durch die Synode von Antiochien (269) die bischöfliche Wohnung nicht räumen wollte (s. d. Art. Paulus von Samosata IX, 1724). Aus dem Vorstehenden ersieht man, daß schon vor der Zeit der ersten christlichen Kaiser die Kirche nach eigenen Gesetzen richtete und über Cleriker und Laien die Excommunication, über die ersteren zugleich Entsetzung vom Amte verhängte; in den Const. Apost. 2, 47 ist uns auch die Schilderung einer Gerichtssitzung in der ältern christlichen Zeit bewahrt. — Die christlichen römischen Kaiser gewährten zur Bestrafung von Vergehen der Cleriker gegen ihre Standes- und Amtspflichten Staatshilfe behufs Execution der kirchlichen Urtheile (vgl. c. 19, C. XI, q. 1 [Conc. Carth. a. 397, 38]). Für die bürgerlichen Vergehen der Cleriker stand an und für sich die Strafgewalt dem Staate zu. Allein die Kirche suchte auch in dieser Hinsicht die Geistlichen möglichst den weltlichen Gerichten zu entziehen (c. 43. 46, C. XI, q. 1); denn, wie Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts, 14. Aufl., Bonn 1871, 432 f. bemerkt, „erstens erfordert das Vergehen eines Geistlichen einen eigenthümlichen strengern sittlichen Maßstab. Zweitens kann dabei durch rohe Behandlung der geistliche Stand selbst compromittirt werden. Drittens ist es für die Kirche bedenklich, wenn sie einen vom weltlichen Gericht verurtheilten Geistlichen im Amte und Stande lassen, aber nicht minder bedenklich, wenn sie einem Geistlichen auf den Grund eines vom weltlichen Gericht ergangenen Urtheils Amt und Stand entziehen soll." Das römische Recht überließ denn auch der Kirche die Bestrafung leichterer Civilvergehen der Cleriker, die sie dann mit Exil, Züchtigung, Geldbußen und Gefängniß ahndete (vgl. ll. 41. 47 Cod. Theod. 16, 2). Bei Verbrechen dagegen konnte nach Nov. 123, 21, § 1 vor dem geistlichen oder dem weltlichen Richter geklagt werden. Der Bischof verhängte nach Untersuchung der Sache die kirchliche Strafe, worauf er den Verurtheilten zur weitern Bestrafung dem weltlichen Richter überwies. War aber bei diesem der Prozeß zuerst anhängig geworden, so wurden vor der Execution des Urtheils die Acten dem Bischofe mitgetheilt, der dann bei erwiesener Schuld vor der bürgerlichen Strafe die kirchliche aussprach. — Auch im fränkischen Reiche erlangte die Kirche nach und nach das alleinige Strafrecht gegen die Cleriker. Den Uebergang bildet das Edict des Königs Chlotar II., der die Verordnungen der fünften Pariser Synode vom Jahre 614 bestätigte; zu dem Canon 4 (bezw. 6) der Synode „Kein weltlicher Richter darf ohne Wissen des Bischofs irgend einen Cleriker strafen", machte er den einschränkenden Zusatz: Ut nullum judicem de qualibet ordine clerecus de civilibus causis, praeter criminale negucia, per se disturbere aut damnare praesumat, nisi convictus manefestus, excepto presbytero aut diacono. Qui convicti fuerint de crimine capitali, juxta canones distringantur et cum pontificibus examinentur (Mon. Germ. hist. Leg. Sect. II, Cap. reg. Franc. I, 21). Volle Exemption von der weltlichen Gerichtsbarkeit gewährte der Kirche Kaiser Karl der Große (Ut clerici in ecclesiastici ordines, si culpam incurrerint, ut apud ecclesiasticos judicentur, non apud saeculares; Carol. Magn. Admonitio gener. a. 789, 38 [Mon. Germ. l. c. 56]; vgl. Capit. Francof. a. 794, 39 [ib. 77]); nach Walter (a. a. O. 433) war der Grund dazu unstreitig auch der, daß sich die Beweisführung vor den weltlichen Gerichten durch den Zweikampf und andere Gottesurtheile mit dem geistlichen Stande nicht vertrug. Auch die spätere Zeit anerkannte das privilegium fori und die alleinige Strafgewalt der Kirche über ihre Cleriker (s. z. B. Const. Frider. II. a. 1220, in d. Mon. Germ. hist. Leg. Sect. IV, Const. et act. publ. imp. et reg. II, 108). Wenn in späteren Zeiten bei der zunehmenden Entfremdung des Staates von der Kirche letztere schließlich ihre Strafgewalt gegen Cleriker auf die Vergehen gegen die Standes- und Amtspflichten beschränkt sah, so hat sie doch ausdrücklich erklärt, daß sie beim Abschluß von Concordaten nur mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse auf jenes Privilegium verzichte (vgl. d. Art. Privilegien des Clerus X, 440). — Die kirchliche Bestrafung der öffentlichen wie der geheimen Vergehen der Laien blieb der kirchlichen Bußdisciplin (s. d. Art.) vorbehalten (vgl. Walter 434 ff.). Seit dem 8. Jahrhundert übte die Kirche durch die Sendgerichte (s. d. Art.) die Strafgewalt über die Laien aus. Der Staat half seine der Kirche in der Ausübung ihrer Gerichtsgewalt den Laien gegenüber; überhaupt unterstützte Kirchenbann und Reichsacht im Mittelalter sich

seitig. Seit dem 13. Jahrhundert wurde indessen die kirchliche Gerichtsbarkeit über die Laien mehr und mehr eingeschränkt aus Gründen, welche in der veränderten Richtung der Sendgerichte und in den politischen Verhältnissen lagen. Durch die Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert wurden die Protestanten der kirchlichen Jurisdiction und damit auch der kirchlichen Strafgewalt gänzlich entzogen. Aber auch bezüglich der Strafgewalt der Kirche gegen die ihr Treugebliebenen duldet der moderne Staat in seiner vielfach feindseligen Haltung gegen die Kirche im Allgemeinen keine bürgerlichen Folgen der kirchlichen Strafen mehr. Wenn die kirchliche Strafsentenz gegen Cleriker eine Rückwirkung auf das nicht rein geistliche Gebiet haben soll, wird in manchen Ländern, wie Preußen, Bayern, Sachsen, Hessen, Elsaß-Lothringen, eine Mitwirkung der Staatsgewalt gefordert (vgl. Vering, Lehrbuch des kathol. ... Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 706 ff.). Auf alle Fälle aber muß die Kirche festhalten an dem Anspruch auf das Recht, Vergehen gegen die Religion, Sittlichkeit und kirchliche Zucht mit rein kirchlichen Strafen (ohne bürgerliche Folgen) zu ahnden. Dieses Recht ist von ihrem Wesen untrennbar.

II. Begriff der Strafe. Die Strafe im juristischen Sinne ist ein malum passionis quod infligitur alicui propter malum actionis. Malum actionis ist jedes durch das kirchliche oder bürgerliche Recht mit Strafe bedrohte Vergehen, crimen, d. h. jedes peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum (c. 1, D. LXXXI). Eine Rechtsverletzung schließt eine doppelte Schuld in sich, eine (sittliche) Schuld vor dem göttlichen Richter und eine (rechtliche) Schuld vor dem menschlichen Gerichte. Darnach gehört jede Rechtsverletzung auch vor ein doppeltes Forum. Soweit sie sittliche Schuld oder Sünde ist, bestraft Gott der ewige Richter sie, und das Urtheil darüber geschieht in foro interno (vgl. Joh. 20, 23). Die rechtliche Schuld dagegen, als eine Verletzung der äußern Ordnung der Gesellschaft, bestraft die irdische Gewalt, deren Aufgabe die Aufrechthaltung der socialen Rechtsordnung ist; somit gehört die rechtliche Schuld vor das Forum des irdischen Richters oder das forum externum, weil hier das Gericht von Außen an den Menschen herantritt. Nur bei den geheim gebliebenen Verbrechen bleibt auch die Sühne des verletzten Rechtes dem forum internum vorbehalten (c. 33, X 5, 3). — Das malum passionis besteht in der Entziehung eines bestimmten, sonst durch die Rechtsordnung zugesicherten Gutes. Dem Charakter der Rechtsstrafe als einer äußern Strafe entsprechend handelt es sich bei ihr um die Beraubung äußerer Güter, wie des Vermögens, der Freiheit, der Ehre u. s. w.

III. Zweck der Strafe. Zum Begriffe des Gesetzes gehört die Sanction, d. h. die vom Gesetzgeber gegebene amtliche Erklärung der Unverletzlichkeit des Gesetzes mit der Festsetzung einer Strafe für Uebertretung und bisweilen einer Belohnung für die Beobachtung des Gesetzes. Ohne die Sanction würde das Ansehen eines jeden Gesetzes dahinfallen. Ist aber das Gesetz thatsächlich verletzt, so verlangt die Gerechtigkeit, daß die Störung durch die festgesetzte Strafe ausgeglichen werde. Diese Sühne der verletzten Rechtsordnung (die vindicative Wirkung) ist der wesentliche und unmittelbare Zweck der Rechtsstrafe. Damit können noch andere Zwecke verbunden sein, welche nur einen accidentellen Charakter haben, wie die Besserung des Fehlenden, die Verhütung künftiger Verbrechen, die Abschreckung Anderer. Die Kirche verliert übrigens, auch wenn sie straft, das geistige und ewige Wohl des Menschen nicht aus dem Auge; sie vereint mit der Gerechtigkeit die Milde (c. 9. 14, D. XLV), ne aut clementia sine justitia contemnatur, aut justitia sine clementia humanam premat infirmitatem ac frangat (Berardi, In V. Decret. Greg. IX. lib. Com. II, Mediol. 1847, 176). Ihre Strafen bezwecken darum stets, neben der Wiederherstellung der verletzten Ordnung, Heilung und Besserung des Fehlenden. Dadurch unterscheidet sich die kirchliche Strafgewalt von der weltlichen. „Die Strafe als Zweck aufzufassen, ist eine totale Verkennung des Geistes des kirchlichen Rechtes; sie kann nur Mittel ... sein; ihre Nothwendigkeit liegt darin, daß die Herrschaft des göttlichen Gesetzes noch nicht eine universelle und unbedingte ist ... Strafen in dem eigentlichen Sinne des Wortes, denen dieser Charakter (also der der Sühne) rein und unverfälscht beiwohnte, gibt es deßhalb nicht in der Kirche und kann es nicht geben. Es muß vielmehr eine jede Strafe ... als ein Besserungsmittel sich darstellen; denn die Kirche kann und darf die menschliche Freiheit niemals negiren, indem ihre Aufgabe gerade in der Versöhnung derselben mit dem göttlichen Willen besteht. So lange der Mensch lebt, fällt aber dessen Freiheit niemals gänzlich hinweg; folglich darf die Kirche nie den Zweck und die Möglichkeit der Besserung aufgeben. Mit diesem Zwecke aber kann sich der einer Sühne für die durch die That verletzte göttliche Gerechtigkeit und muß sich damit verbinden, sobald die Handlung ein absichtliches Mißachten ... bekundet" (Schulte II, 375 ff.).

IV. Eintheilung der kirchlichen Strafen. Welche Strafen die Kirche verhängen kann, ersieht man aus ihrer Strafpraxis; denn diese ist eine Interpretation ihres Strafrechtes, da sie sich kein Recht zuschreibt, das sie nicht besitzt. — 1. Nach Zallinger, Inst. juris eccl. (Aug. Vindel. 1792) ad l. 5, tit. 1, § 17 enthält jedes Verbrechen eine corruptio delinquentis, einen contemtus legum und eine contagio mali exempli. Deßhalb unterscheidet man drei Arten von Kirchenstrafen: poenitentiae, censurae, poenae. Die Pönitenzen bezwecken die Besserung des Schuldigen; durch freiwillige Ueber-

nahme des ihm auferlegten Bußwerkes leistet er der beleidigten göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung und sühnt das der christlichen Gesellschaft gegebene Aergerniß. „Kann nun gleich nach dem Wortlaute der Quellen eine Censur leicht als eine Pönitenz oder eigentliche Strafe, eine Pönitenz als Censur oder Strafe, eine Strafe hinwiederum als Pönitenz oder als Censur erscheinen, so sind doch die Pönitenzen in ihrer technischen Bedeutung, sofern bei ihnen der Schuldige selbst schon den Willen hat, sich mit der Kirche auszusöhnen, identisch mit den in foro interno auferlegten Strafen oder Bußwerken, während die poenae und censurae im eigentlichen Sinne als Kirchenstrafen in foro externo in Betracht kommen (Lämmer, Instit. des kath. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg 1892, 371). — Die Censuren (s. d. Art.) wollen diejenigen, welche gefehlt haben, aber hartnäckig sich der Sühne widersetzen, zum Gehorsam gegen die Kirche zurückführen. Bei ihnen überwiegt der Zweck eines Zucht- und Besserungsmittels den der Vergeltung wegen der Verletzung des Gesetzes. Die Kirche will durch die Entziehung einzelner oder aller kirchlichen Rechte und Vortheile den Schuldigen zur Erkenntniß seines Unrechts und zur Aussöhnung mit der Kirche bewegen (c. 18, C. XXIV, q. 3). Ueber die Censuren im Einzelnen vgl. auch d. Artt. Bann, Interdict und Suspension. — Die poenae im eigentlichen Sinne haben als Hauptzweck die Sühne des Vergehens, während die Besserung als Nebenzweck zurücktritt. Als poenae vindicativae kamen früher in Anwendung: Gefängnißstrafen bezw. Verweisung in ein Kloster (c. 2, X 5, 16; c. 10, X 5, 34), Verbannung (c. 1, X 5, 2; c. 13, § 1, C. XXVI, q. 5), Geldbußen (c. 18, X 1, 31), körperliche Züchtigungen (c. 9, D. XXXV; c. 1, C. V, q. 1), jedoch mit Ausschluß der Todesstrafe (c. 1. 2. 3, C. XXIII, q. 5) oder der Verstümmelung (c. 3, X 5, 20), Verlust der kirchlichen Lehen (c. 10, X 5, 37), des Patronatsrechts (c. 12, ib.), Entbindung der Vasallen vom Treueid (c. 13, ib.). Nach geltendem Rechte bestehen die eigentlichen Strafen a. gegen Laien in öffentlicher Buße, Verweis, Zurechtweisung, Entziehung einzelner kirchlichen Rechte und Gnaden, Einstellung des öffentlichen Gottesdienstes, Entziehung des kirchlichen Begräbnisses; b. gegen Geistliche in körperlicher Züchtigung, Verweisung in Corrections- oder Demeritenhäuser, Geldstrafen, Suspension auf bestimmte Zeit, Strafversetzung, Entziehung der Pfründe, Unfähigkeitserklärung zum Erwerb eines Beneficiums, in eigentlicher Deposition und Degradation (vgl. Heiner, Kathol. Kirchenrecht II, Paderborn 1894, 99—102).

2. Weitere Eintheilungen der Strafen beruhen zunächst auf der Unterscheidung der Personen, welche davon betroffen werden (poenae communes [gegen Cleriker und Laien] und poenae particulares [bloß gegen Cleriker]); sodann auf dem Unterschiede, ob die Strafe ipso facto oder post sententiam judicis eintritt (poenae latae und ferendae sententiae); endlich darauf, ob die Strafe im Gesetz ausdrücklich angegeben oder dem Ermessen des Richters überlassen ist (poenae juris und poenae judicis seu arbitrariae). Am wichtigsten ist die zweitgenannte Unterscheidung namentlich bezüglich der Censuren (s. d. Art. und d. Art. Apostolicae Sedis moderationi). Die poenae vindicativae sind immer ferendae sententiae, treten also erst nach einem formell gültigen richterlichen Urtheil ein. Ueber die monitio canonica, welche den Strafen ferendae sententiae vorangehen muß, s. d. Art. Mahnung; im Uebrigen kann hier auf das in den oben citirten Artt. Gesagte verwiesen werden. [Leander Hansen O. S. B.]

Strafhäuser, geistliche, s. Correctionsanstalten.

Strafprozeß, Strafverfahren, s. Prozeßverfahren.

Strafversetzung, s. Translocation.

Strambi, Vincentius Maria, der ehrw., Passionist, Bischof von Macerata und Tolentino, wurde am 1. Januar 1745 zu Cività Vecchia von frommen und sehr wohlthätigen Eltern geboren. Schon in seiner Jugend zeigte sich an ihm so viel Außergewöhnliches, daß er allgemein il Santarello, der kleine Heilige, genannt wurde. Seine Vorstudien machte er am Gymnasium seiner Vaterstadt und im Seminar zu Montefiascone; dann bezog er das Colleg des hl. Joseph von Calasanza zu Rom, und er vollendete seine Studien im Dominicanerkloster Santa Maria in Gradi bei Viterbo. Am 19. December 1767 empfing Strambi die Priesterweihe, nachdem er schon vorher auf Bitten des Bischofs von Bagnorea als Rector die Leitung des Seminars übernommen hatte. Im J. 1768 nahm er das Ordenskleid der Passionisten und legte im nächsten Jahre die heiligen Gelübde ab. Sogleich berief der hl. Paul vom Kreuz, der Stifter der Passionisten (s. d. Art.), ihn zur weitern Ausbildung in seine Nähe. In dieser Zeit verband Strambi mit den Uebungen der Frömmigkeit eifriges Studium der heiligen Schrift und der Kirchenlehrer, besonders des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin. So ausgerüstet ward er dann auf Mission gesandt, um ein halbes Jahrhundert lang wie ein neuer Apostel Italien zu erleuchten. Nachdem er 1780 Rector des neuen Collegiums St. Johann und Paul in Rom und im nächsten Jahre Provinzial, dann Consultor und Generaldefinitor seines Ordens geworden war, ernannte ihn Pius VII. 1801 zum Bischof von Macerata und Tolentino. Auch als Bischof blieb er Ordensmann; in Wohnung, Kleidung, Nahrung, in seinem ganzen Haushalte war die heilige Armut ausgeprägt; er pflegte zu sagen: „Was ich für meine Person verausgabe, entziehe ich den Armen.“ Großes that er ferner, um die Studien und die Hausordnung seines Seminars zu heben, seinen Clerus zu reformiren und seine

Heerde zu heiligen. Als Napoleon 1808 Macerata dem neu organisirten Königreiche Italien einverleibte und auch Strambi den vom Papste verbotenen Treueid abverlangte, mußte der Bischof seine Heerde verlassen; er wurde auf Napoleons Befehl nach Novara transportirt, durfte aber später in Mailand wohnen und leitete von dort aus seine Diöcese. Nach Napoleons Gefangennahme kehrte Strambi am 14. Mai 1814 nach Macerata zurück. Dreimal rief ihn der Papst nach Rom, damit er vor dem heiligen Colleg und dem versammelten Clerus predige, und ein zweiter hl. Karl Borromäus schien in ihm erstanden zu sein, als 1816 und 1817 Pest und Hungersnoth das Land heimsuchten. Im J. 1823 resignirte der fast 80jährige Bischof, nachdem er 22 Jahre als Bischof von Macerata gewirkt; der Papst wies ihm eine Wohnung im Quirinal an. Bald nach seiner Ankunft in Rom eilte er an das Krankenlager Leo's XII., für dessen Gesundheit er sein eigenes Leben Gott anbot (vgl. Wiseman, Erinnerung an die letzten vier Päpste, Köln 1858, 176). Er starb am nächsten Tage (1. Januar 1824), seinem Geburtstage, wie er es öfter vorausgesagt. Seine Leiche wurde nach St. Johann und Paul übertragen. Gregor XVI. zierte ihn mit dem Titel Servus Dei; seiner Beatification darf in Bälde entgegengesehen werden (vgl. Anal. eccl. II [1894], 212). — Strambi ist auch der Verfasser zweier Schriften, nämlich einer Biographie des hl. Paul vom Kreuze, Stifters der Passionisten, Rom 1786, und der Tesori che abbiamo in Gesù Cristo, Rom. 1790. (Vgl. P. Ignatius, Vita del venerabile servo di Dio Monsign. Vincenzo Maria Strambi della Congreg. de' Passionisti etc., Roma 1814; Mitterrutzner, Das Leben des ehrw. Dieners Gottes B. M. Strambi, nach den Acten des Seligsprechungsprozesses, Schaffh. 1854.) [L. Helmling O. S. B.]

Strandrecht nennt man das (vermeintliche) Recht, Gegenstände, welche bei Sturm oder Schiffbruch in das Meer geworfen worden oder gefallen sind, hernach aber im Wasser oder am Ufer aufgefangen werden, als herrenloses Gut an sich zu nehmen, gleichviel, ob der Eigenthümer bekannt ist oder nicht. Nicht selten ward dieses Recht von Privatpersonen oder vom landesherrlichen Fiscus sogar auf die schiffbrüchigen Personen, die zu Leibeigenen gemacht wurden, ausgedehnt. Schon das römische Recht hat die echt barbarische Gewohnheit, welche im Strandrecht liegt, verpönt. Es bestimmte, daß die in einem förmlichen Schiffbruche verlorenen oder bei drohender Gefahr über Bord geworfenen Güter fortwährend Eigenthum ihres ursprünglichen Besitzers bleiben (§ 48, Inst. 2, 1; f. 9, § 8. f. 44. 35, Dig. 41, 1; f. 21, Dig. 41, 2; f. 2, 8, Dig. 14, 2) und daher ihrem rechtmäßigen Besitzer, falls er bekannt ist, sogleich zurückgegeben und für den unbekannten Eigenthümer aufbewahrt werden müssen (Authent. Frid. II zu l. 18, Cod. 6, 2, vom Jahre 1220 [Mon. Germ. hist. Leg. Sect. IV, Constit. et act. publ. imp. et reg. II, 109]); auch der Fiscus hat kein Recht auf die Güter der Schiffbrüchigen (l. 1, Cod. 11, 5). Wer trotz dieser Verbote die Güter der Schiffbrüchigen für sich behält, macht sich eines Diebstahls schuldig und hat zur Strafe den vierfachen Betrag des Geraubten zu restituiren (§ 48, Inst. 2, 1; f. 44, Dig. 41, 1); dazu kamen dann später noch als weitere Strafen Güterconfiscation, eventuell außerordentliche, vom Kaiser festzusetzende Maßregelung (Authent. Frid. II l. c.). Ja auch derjenige ist zur Restitution verpflichtet, welcher mit der größten Mühe und selbst mit Lebensgefahr solche im Meere befindliche Güter gerettet hat, auch wenn sie ohne seine Dazwischenkunft voraussichtlich zu Grunde gegangen sein würden; doch ist er in diesem Falle berechtigt, vom Eigenthümer eine entsprechende Belohnung zu verlangen (f. 4, § 1, Dig. 14, 2). — Nicht weniger energisch schritten die Päpste gegen die unchristliche Sitte des Strandrechtes ein, indem sie die Beraubung schiffbrüchiger Christen ohne Rücksicht auf die Geltung des Strandrechtes mit der excommunicatio latae sententiae bedrohten (Lateransynode vom Jahre 1110; Mansi XXI, 9; dritte Lateransynode vom Jahre 1179, c. 24; c. 3, X 5, 17). Gregor XIII. nahm dann den Fall in die Bulla In coena Domini (s. d. Art.) auf, womit die Excommunication eine päpstlich reservirte wurde (Bull. Rom. Taur. VIII, 413, § 4); dagegen erwähnt die Bulle Apostolicae Sedis moderationi (s. d. Art.) vom 12. October 1869 der Strafe nicht mehr. Weil aber das Lateranconcil im angeführten caput nur die Beraubung schiffbrüchiger Christen bestrafte, so verfielen diejenigen, welche Häretiker und Ungläubige plünderten, nicht in diese Strafe; denn die Kirche will ihre Feinde nicht durch Androhung einer Strafe schützen, zu deren Verhängung sie ihr das Recht absprechen und die sie in allen übrigen Fällen für nichtig erklären. Doch bezeichnet die kirchliche Gesetzgebung natürlich auch in diesem Falle die Ausübung des Strandrechtes als Diebstahl und verlangt Restitution an den Eigenthümer. — Specielle Gesetze bezüglich des Strandrechtes erließen die Päpste für den Kirchenstaat. So setzte Julius II. in der Constitution Romanus pontifex vom Jahre 1509 für solches Vergehen außer der frühern Strafe der Vermögensconfiscation ipso jure die Strafen für Straßenräuber, falls der Thäter in flagranti ertappt würde, im Uebrigen die für Diebe fest. Gegen Herren und Beamte aber, welche die Ausübung des Strandrechtes dulden würden, bestimmte er die excommunicatio latae sententiae, Anordnungen, welche Paul III. 1545 (Accepimus) und Pius V. 1566 (Cum nobis) erneuerten (s. Bull. Rom. Taur. V, 476; VI, 374; VII, 440; vgl. Hinschius, Kirchenr. V, 830, Anm. 2). — Gegenwärtig besteht im Gebiete des Deutschen Reiches, wenn der Eigenthümer der gestrandeten Gegen-

stände bekannt ist, nur ein Anspruch auf Bergelohn, während bei unbekannten Eigenthümern die am Strand geborgenen Sachen, vorbehaltlich des Anspruchs auf Bergelohn, an den Staat fallen, die versunkenen oder seetriftigen Sachen dagegen dem Bergenden zustehen (Reichsstrandungsordnung v. 17. Mai 1874, § 20 ff.). [v. Kober (Sägmüller).]

Straßburg im Elsaß (Argentoratum, Argentina), einst freie Reichsstadt und reichsunmittelbares Bisthum, jetzt Hauptstadt der Reichslande Elsaß-Lothringen und dem Papste unmittelbar unterstellte Diöcese. 1. Stadt. Die Anfänge der Stadt und des Bisthums Straßburg sind in tiefes Dunkel gehüllt. Die Stadt verdankt wahrscheinlich ihren Ursprung einer keltischen Ansiedelung an einer Ueberfahrt über Rhein und Ill, wo die das Land seit undenklicher Zeit von Süden nach Norden und von Westen nach Osten durchziehenden Straßen sich kreuzten. Für die Römer war der Ort ein wichtiger strategischer Punkt, und wir finden ihn zum ersten Male von Ptolemäus als Sitz der achten Legion genannt. Schon damals scheint sich um das militärische Castell eine bürgerliche Stadt mit einem Comes an der Spitze gebildet zu haben, welche mit Mainz, Worms und Speyer zu den bedeutendsten Städten der Germania prima oder superior gezählt wurde. Die wiederholten Einfälle der Germanen, im J. 357 von Julian dem Apostaten noch siegreich zurückgeschlagen, hatten eine mehrfache Verwüstung Argentorats zur Folge, bis von der alten Römerstadt nur noch „einsame Ruinen" übrig blieben. Nach dem Siege Chlodwigs über die Alamannen (496) bildete sich vor den Thoren der zerfallenen Stadt eine neue Ansiedelung im Anschluß an einen königlichen Hof, während im Innern der bischöfliche Hof mit der Abtei St. Stephan zum Mittelpunkte einer neuen Stadtgemeinde wurde. Im J. 842 leisteten die Heere Ludwigs des Deutschen und Karls des Kahlen in Straßburg ihren berühmten Eid, und nachdem die Stadt im Vertrage von Verdun 843 dem lotharingischen Reiche zugetheilt worden war, ward sie 870 durch den Vertrag von Mersen an das deutsche Reich angeschlossen. Unter Otto II. wurde den Bischöfen als den treuesten Anhängern und Vertheidigern der Reichsgewalt auch die Herrschaft über die königliche Gemeinde verliehen. Als bischöfliche Stadt nahm Straßburg bald einen mächtigen Aufschwung. Das erste geschriebene bischöfliche Stadtrecht, kurz vor 1150 verfaßt, gibt uns einen Einblick in das friedliche, patriarchalische Verhältniß des Bischofs zu der ihm untergebenen Stadt. Der Bischof ernennt alle Beamten: den Schultheiß, dem die Civilgerichtsbarkeit, den Burggrafen, dem die Organisation und Verwaltung der Innungen, den Zollkellerbeamten, dem das Finanzwesen, und den Vogt, dem nach der kaiserlichen Bestätigung die Criminalgerichtsbarkeit zusteht. Die in Zünften unter bischöflicher Leitung organisirten Handwerker, von ihrem Verhältniß als Hörige des Bischofs allmälig entbunden, erlangen die Befugniß, außer den dem Gutsherrn geschuldeten Naturalleistungen auch Arbeiten für sich und den freien Handelsverkehr vorzunehmen, und ihre Stellung wächst zu einer immer wichtigern heran. Nichts stört die friedlichen Beziehungen zwischen dem Bischof und seiner Stadt. Dieser Eintracht sollte indessen gerade der Aufschwung der letztern, die wachsende Macht der nach Selbständigkeit strebenden bischöflichen Ministerialen, die Nachgiebigkeit der Bischöfe und endlich der allgemeine Umschwung der wirthschaftlichen und politischen Verhältnisse ein Ende bereiten. Schon in dem von Bischof Heinrich von Stahleck (1244 bis 1260) erlassenen dritten Stadtrechte erscheinen neben dem Bischofe das Domcapitel, die Ministerialen, der Stadtrath, die weisesten und besten Bürger als gesetzgebende Factoren. Nach und nach erweitert sich unter ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung der Bischöfe die Selbstverwaltung der Stadt, und die bischöfliche Gewalt tritt immer mehr in den Hintergrund. Als nun im J. 1260 der streitbare und energische Walther von Geroldseck den Bischofsstuhl bestieg und nach dem Beispiele anderer deutschen Kirchenfürsten auf Grund der geschriebenen Rechte das alte Verhältniß wiederherzustellen versuchte, kam es zum offenen Bruch. Walther unterlag in der Schlacht von Hausbergen 1262 (vgl. W. Wiegand, Bellum Walterianum [Studien zur elsäß. Geschichte u. Geschichtschreibung im Mittelalter I], Strassburg 1878), und sein unmittelbarer Nachfolger Heinrich von Geroldseck, der selbst auf der Seite der Stadt gestanden hatte, schloß mit dieser 1263 einen Frieden, welcher dem Bischof die nominelle Herrschaft allerdings noch wahrte, die thatsächliche Gewalt aber in die Hand der Bürger legte. Die Stadt, die von nun an ihre eigenen Wege ging, hatte sich seit dem Anfange des 12. Jahrhunderts großartig erweitert, die Zahl ihrer Einwohner um das Sechsfache vermehrt, Handel, Gewerbe und Kunst hatten die höchste Blüte erreicht, und wundervoll „stieg gleich den Blumen des Maies in die Höhe" als Wahrzeichen des fruchtbaren Bundes, der trotz aller politischen Gegensätze Bürgerthum und Priesterthum, Welt und Kirche, Religion und Freiheit umschloß, unserer lieben Frauen herrlicher Dom. — Straßburg als freie Reichsstadt hatte jedoch bald auch die bitteren Früchte der seinen Bischöfen abgerungenen Freiheit zu kosten. Jetzt traten die Gegensätze innerhalb der Bürgerschaft selbst gewaltsam zu Tage. Die aus den früheren Ministerialbeamten hervorgegangenen adeligen Geschlechter suchten die Gewalt gänzlich an sich zu ziehen und trieben damit den Kaufleuten und Handwerkern gegenüber oft den unerhörtesten Mißbrauch. Es folgten die langen, leidenschaftlichen Zunftkämpfe, in denen sich die bürgerliche Partei, begünstigt durch die Zwistigkeiten zwischen den führenden adeligen Familien, die Oberherrschaft errang (vgl. u. A.

Schmoller, Straßburg zur Zeit der Zunftkämpfe, Straßburg 1875). Diese inneren Unruhen, schreckliche Heimsuchungen durch Erdbeben, Hungersnoth und Pest und die äußeren politischen Händel, in denen sich Straßburg an der Spitze einer Reihe anderer deutschen Städte die volle Reichsfreiheit zu erkämpfen suchte, brachten die Stadt an den Rand des Verderbens, dem sie nur durch eine gründliche Neuordnung ihrer Organisation und Verwaltung entging. Die Stadtverfassung, die aus den langjährigen Versuchen hervorging, hat vielfach die Verwunderung der Zeitgenossen hervorgerufen. Eine neue Blüteperiode bricht jetzt für Straßburg an. Closener (1362) und Königshoven (1420) schreiben ihre volksthümlichen, weit über die Heimat hinaus berühmt gewordenen Chroniken. Tauler (s. d. Art.) und Geiler (s. d. Art.) üben auf das geistige Leben ihrer Zeit einen gewaltigen Einfluß. Handwerk und Kunst suchen alle ihre früheren Leistungen zu überbieten. Straßburgs Bauhütte wird auf Jahrhunderte hin zur obersten aller deutschen Bauhütten erwählt. Im J. 1466 erscheint als eine der Erstlingsgaben der von Gutenberg in Straßburg lange Jahre (1424—1444) erprobten Buchdruckerkunst eine deutsche Uebersetzung der Bibel. Mit dem Einzuge der durch den Humanismus hervorgerufenen neuen Geistesrichtung, die in ihren ersten Vertretern allerdings gerade in Straßburg einen conservativen Charakter beibehielt und im festen Anschlusse an die katholische Kirche und Lehre nur gegen die eingerissenen Mißbräuche sich erhob, zeigte sich der erste Anflug einer Bewegung, welche für die bürgerlichen und politischen Verhältnisse Straßburgs von den nachhaltigsten Folgen sein sollte. Die Stadt trat zur sogen. Reformation über und wurde in Süddeutschland eine ihrer politischen Hauptstützen. Aber die traurige politische Zerrüttung, der nach der Kirchenspaltung das ganze deutsche Reich zum Opfer fiel, sollte auch Straßburg trotz alles anfänglichen äußern Glanzes nicht erspart bleiben. Als Vorbote des 30jährigen Krieges, in welchem das Elsaß Unsägliches zu leiden hatte, entbrannte 1592 der furchtbare bischöfliche Krieg (1592—1604), in dem Katholiken und Protestanten um den Bischofsstuhl von Straßburg rangen. Frankreich vermittelte den Frieden. Dem protestantischen Bewerber (Georg von Brandenburg) ward eine Geldentschädigung, dem von den katholischen Capitularen erwählten Bischof der bischöfliche Stuhl zuerkannt. Straßburg, das sich auf die Seite des protestantischen „Bischofs" gestellt und großen Schaden erlitten, ging beinahe mit leeren Händen aus. Eine schwächliche Zickzackpolitik bezeichnet die Stellung Straßburgs im 30jährigen Kriege, bestimmt einerseits durch seine Stellung innerhalb des deutschen Kaiserreiches, andererseits durch seine protestantischen Sympathien. Dieser zweideutigen Haltung machte auch der westfälische Friede, der das Elsaß, soweit es dem Hause Oesterreich gehörte, an Frankreich anschloß, kein Ende. Das Ereigniß von 1681, welches die reichsfreiheitliche Stellung der Stadt aufhob und sie dem französischen Königreiche einverleibte, war die nothwendige Folge der so gestalteten Verhältnisse. Was die Reformation der katholischen Kirche entrissen, ward dieser nun zum Theil wieder zurückerstattet, vor Allem das Münster; in der Stadt nahm die Alleinherrschaft des Protestantismus ein Ende; neben der bedeutenden und einflußreichen protestantischen erhob sich eine, wenn auch nie ganz ausgebaute, zuerst von den Jesuiten geleitete katholische Universität. Nach der entschwundenen politischen Bedeutung schien die Stadt keine besondere Sehnsucht mehr zu fühlen. In wirthschaftlicher Beziehung war ihr eine wichtige freiheitliche Sonderstellung zuerkannt geblieben, infolge deren ihr Handel zu neuer, bedeutender Blüte gelangte. Den letzten Rest einigermaßen selbständiger Verfassung fegte die große französische Revolution hinweg. Straßburg, in dessen Mauern zuerst die „Marseillaise" erklang, nahm daran einen activen Antheil. Auf den gewandten, lavirenden Friedrich von Dietrich folgte als Führer der revolutionären Elemente der blutgierige Eulogius Schneider. Beide fielen dem von ihnen gepflegten Revolutionsgeiste zum Opfer. Allmälig traten friedlichere Verhältnisse ein. Straßburg war zur Departementshauptstadt geworden. Kein bedeutendes Ereigniß ließ sich mehr in seiner Geschichte verzeichnen, bis infolge des Krieges von 1870 und der Vereinigung mit dem neuen Deutschen Reiche eine neue Entwicklungsphase für dasselbe begann.

2. Bischöfe. Nach dem Chronisten Königshoven und einer Reihe mittelalterlicher Geschichtschreiber, deren Darstellung auf den Gesta Trevirorum aus dem 11. oder 12. Jahrhundert (Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 146 sq.) beruht, soll der hl. Maternus mit den hll. Eucharius und Valerius, vom hl. Petrus nach Trier gesandt, in der elsäßischen Stadt Elegium oder Helvetus vom Tode überrascht und von seinen Gefährten mit dem Stabe des Apostelfürsten wieder zum Leben auferweckt, in Straßburg und im Elsaß zum ersten Male das Christenthum gepredigt und die ersten christlichen Gemeinden gegründet haben. Die Kritik des 18. Jahrhunderts, der das heutige Proprium der Straßburger Diöcese sich anschließt, hat indessen, indem sie den Apostolat des hl. Maternus wahrte, dessen Wirksamkeit in das Ende des 3. Jahrhunderts versetzt (vgl. Grandidier, Hist. [s. u.] I, 45 ss.) und ihn mit dem gleichnamigen Kirchenfürsten identificirt, der um diese Zeit den Stuhl von Köln innehatte. Gegen eine derart eclatante und erfolgreiche Verbreitung des Christenthums im Elsaß zu Lebzeiten des hl. Petrus, wie sie die Legende behauptet, sprechen allerdings die gewichtigsten Gründe. Daß es hier sehr frühe Christen gab, zuerst wohl in den Reihen der angesiedelten römischen Legionen, ist höchst wahrscheinlich. Ire-

näus (im 2. Jahrhundert) gedenkt mit Lob der Glaubensgenossen in den beiden Germanien, wozu das Elsaß gehörte. Daß diese Christen aber zahlreich gewesen, ist durch den Mangel an Martyrern und an christlichen Monumenten (nur ein christliches Goldglas aus römischer Zeit wurde bis jetzt vorgefunden) jedenfalls ausgeschlossen. Als erster Bischof von Straßburg wird der hl. Amandus genannt, dessen Name sich unter den Unterschriften in den Acten des Concils von Sardica (343) und der 346 gegen den Kölner Bischof Euphrates (s. d. Art.) gehaltenen Provinzialsynode findet, falls die uns bekannten Acten der letztern ächt sind. Weitere geschichtliche Nachrichten über Amandus und dessen unmittelbare Nachfolger, wenn es deren bei den damaligen Wirren überhaupt gegeben, besitzen wir nicht. Bestimmte feststehende Daten über das Dasein des Straßburger Bisthums bringt uns erst das 7. Jahrhundert. Trotzdem dürfte, sagt Hegel, der römische Ursprung, auf welchen die mit der römischen Provinzialeintheilung übereinstimmende Abgrenzung der Diöcese hinweist, nicht durchaus bezweifelt werden (Chroniken VIII, 11). Unter Dagobert (II.? gest. 679) ward Arbogastus, ein frommer Einsiedler des Hagenauer Forstes, über dessen Herkunft nichts Weiteres verbürgt ist, auf den Straßburger Bischofsstuhl erhoben. Das Schloß Isenburg zu Ruffach im obern Elsaß sammt dessen Gebiet, später im Gegensatze zum Unter-Mundat Weißenburg Ober-Mundat genannt, vom Könige dem Heiligen geschenkt, bildete die Grundlage für die weltliche Herrschaft der Straßburger Bischöfe. Auf Arbogastus folgte ein Irländer, Florentius, dem die Gründung der Abtei Haslach, wo er zuerst als Einsiedler gelebt, und des Schottenklosters St. Thomas in Straßburg zugeschrieben wird, von Erchenbald in dem Verse verherrlicht: Florens florigeram fecit Florentius aram. Als dessen unmittelbare Nachfolger werden Ansoald (693—710), Justus (710 bis 712), Maximinus (712—720), Widegern (720 bis 729), unter dem die Abteien Ettenheimmünster und Murbach entstanden, Gandelfrid und Ardulfus (gest. 734) genannt. Diese, den Angaben Grandidiers entnommenen Daten beruhen indessen auf sehr schwankender Grundlage und bedürfen einer genauen Revision. Einen, wie uns scheint, sichern Anhaltspunkt bieten die u. A. von Friedrich (Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit, Bamberg 1867) veröffentlichten Acten der Pariser Synode vom Jahre 614, unter deren Unterschriften die des Straßburger Bischofs Ansoaldus steht. Mit Bischof Heddo (Eddo, Eto, Etticho, Eddanus; 734—776) treten wir bereits auf festern historischen Boden. Aus dem herzoglichen Geschlechte Etticho's entsprungen, dem kurz vorher die hl. Odilia (s. d. Art. n. 1) entsprossen war, und zuerst Abt in Reichenau, wurde er durch Karl Martell auf den Straßburger Bischofsstuhl erhoben. Kräftig unterstützt von den karolingischen Herrschern, mit denen er (vorzüglich mit Karl dem Großen) im freundschaftlichsten Verhältnisse stand, und von der römischen Kirche, mit der er im Anschluß an die Bestrebungen des hl. Bonifatius seine Diöcese auf's Engste verknüpfte, arbeitete er erfolgreich an der Organisation seines Sprengels. Karl den Großen begleitete er nach Rom und erwirkte dabei von Papst Hadrian I. strenge Maßregeln gegen die Simonie. Ihm verdankt Straßburg den Ruhm, nach Metz das erste nach der canonischen Regel des hl. Chrodegang und des Diacons Amalarius (s. d. Artt.) geordnete Domcapitel in den „Marienbrüdern" besessen zu haben. Heddo wohnte mehreren Concilien bei und nahm auf der Synode zu Attigny 762, der Chrodegang präsidirte, den zweiten Rang ein. Karl der Große bestätigte ihm 773 die freie Gerichtsbarkeit im Breuschthal und ertheilte ihm in Schlettstadt 775 die Zoll- und Steuerfreiheit für seine Angehörigen (homines ecclesiae), wodurch Handel und Gewerbe derselben nicht wenig gefördert wurden, ein später öfter bestätigtes Privileg. Auf Heddo folgten Remigius (776—783), Rachio (783—813), früher Abt von Münster im Gregorienthal, der einen Codex canonum (päpstliche Decretalen) veröffentlichte, Udo II. (813—815), Erlehard (815—817), Adeloch (Adoloch, Adoluoch; 817 bis 822), welcher an der von Ludwig dem Frommen nach Aachen berufenen Versammlung zur Reform der Klöster theilnahm (s. d. Art. Benedict von Aniane), auch die Kirche St. Thomas wiederherstellte, und Bernald (822—840), ein gelehrter Mönch aus dem Kloster Reichenau. Unter ihm verfaßte der um 824 nach Straßburg verbannte Dichter Ermoldus Nigellus (s. d. Art.) sein Carmen elegiacum, in dem er unter Anderem Straßburgs Blüte und den Glanz des Münsters der heiligen Jungfrau besingt. Bernald starb kurz vor Ludwig dem Frommen, dessen unglückseliges Schicksal ihn tief ergriffen hatte. Unter Ratold (840—875), der sich den Ehrennamen „Perle aller Priester" erwarb, ward 870 im Vertrag von Mersen die politische Zugehörigkeit des Elsasses zum deutschen römischen Reiche entschieden. Lothar, dem es zuerst durch den Vertrag von Verdun 843 zugefallen, und Ludwig der Deutsche bestätigten die Privilegien der Straßburger Kirche. Otfrid von Weißenburg (s. d. Art.) dichtete sein unsterbliches Evangelienbuch. Auf Ratold folgten Reginhard oder Reinhard (875 bis 888), Baldram (888—906) aus Bayern, als lateinischer Dichter und Scholaster bekannt, der an den kirchlichen Angelegenheiten seiner Zeit regen Antheil nahm; Otbert (906—913), der nach einem Zwiste mit der Stadt eines gewaltsamen Todes starb; Gottfried (gest. 913), ein Schwestersohn Karls des Kahlen; Richwin (913—933), unter dem Heinrich der Finkler sich des Elsasses bemächtigte und die Ungarn es verwüsteten; Ruthart (933 bis 950), ein Zeitgenosse Otto's I., der Udo III. (950—965) als dessen Nachfolger auf den Straßburger Stuhl berief. Udo trug wesentlich zur

Hebung der gesunkenen Kirchendisciplin bei, stiftete mehrere Schulen und bereicherte sehr die Münsterbibliothek. Einen sehr würdigen Nachfolger fand er in dem Vorsteher der Münsterschule, Altrich oder Erchenbald (965—991), der seine Vorgänger auf dem Straßburger Bischofsstuhle in Versen verherrlichte, die Bibliothek des Münsters bereicherte, die Domschule durch Berufung des St. Gallener Mönches Victor zu ungeahnter Blüte brachte, für strenge Disciplin sorgte und, von den drei Ottonen in hohem Maße geschätzt, für den Straßburger Bischofsstuhl ein ausgedehntes Münzrecht und die ausschließliche Herrschaft über die Stadt mit der Grafenwürde erlangte. Wiederold (991—999), von Otto III. ebenfalls sehr begünstigt, starb zu Benevent, wohin er den Kaiser begleitet hatte. Auf Alwichs, der nur kurze Zeit (999—1001) regierte, folgte einer der bedeutendsten Kirchenfürsten Straßburgs, Werner I. oder Werinhar (1001—1029), der älteste bekannte Ahne des Habsburger Hauses, der Wiedererbauer des durch die Truppen Hermanns von Schwaben 1002 und einen Blitzstrahl 1007 verwüsteten Münsters, intimer Freund Heinrichs II., den er auf seiner Romreise begleitete, von Konrad II. nach Byzanz geschickt, wo er starb. Er hatte sich an den zwei Kirchenversammlungen von Frankfurt (1007) und Seligenstadt (1027) beteiligt, die Abtei Muri gegründet und die Münsterbibliothek mit kostbaren Manuscripten beschenkt, von denen einige in der Humanistenzeit (u. a. Quintilian) eine große Bedeutung erlangten. Wilhelm I. (1029—1047), Sohn des Herzogs Otto von Franken, Alamannien und Schwaben, Bruder Gregors V. und Oheim Kaiser Konrads II., arbeitete eifrig an der Wiederherstellung des Münsters und der St. Thomaskirche und erbaute Jung St. Peter. Unter Hetzel oder Hermann (1047—1065) besuchte der elsässische Papst Leo IX. zweimal seine Heimat, der er auf vielfache Weise seine Gunst bezeigte. Werner II. (1065 bis 1079) trat im Investiturstreit auf die Seite Heinrichs IV. und wohnte der Synode von Mainz (1071) bei. Er starb unversöhnt mit dem heiligen Stuhl. Theobald (1079—1082) betheiligte sich an der Wahl des Gegenpapstes Clemens III. in Brixen. Heinrich IV. hatte bereits nach dem Tode Rudolfs von Schwaben 1080 das Herzogthum Elsaß dem Hohenstaufen Friedrich verliehen, dessen Bruder Otto von Hohenstaufen er zwei Jahre später auf den Straßburger Bischofsstuhl erhob (1082—1100). Durch Urban II. vom Kirchenbanne gelöst, zog er mit Gottfried von Bouillon nach dem heiligen Land. Unter ihm wirkte der eifrige Anwalt der päpstlichen Rechte, Manegold von Lautenbach (s. d. Art. und Mon. Germ. hist. Libelli de lite I, 300 sqq.). Der gewöhnlich als 50. Bischof bezeichnete Balduin (1100) starb nach sechs Wochen. Nun folgte 51. Cuno (1100 bis 1123), der ebenfalls Heinrich IV. seine Ernennung verdankte, später jedoch auf die Seite seines Sohnes trat. Nachdem er sich aber auch von diesem abgewandt, wurde er auf Betreiben seines kaiserlich gesinnten Capitels von Heinrich zum Verlassen seines Stuhles gezwungen. Dasselbe Schicksal erreichte seinen Nachfolger 52. Bruno (1123—1125), der indessen nach 53. Eberhards (1125—1127) Tod den bischöflichen Stuhl abermals (54.) bestieg, um ihm 1131 wieder zu entsagen. 55. Gebhard (1131—1141), ein entschlossener Anhänger der kirchlichen Reform, trat mit großem Nachdrucke für den priesterlichen Cölibat ein. 56. Burkhard I. (1141—1162) nahm zweimal das Kreuz und zeigte wie sein Vorgänger für neue Klostergründungen und die Wiederherstellung des Straßburger Münsters einen großen Eifer. 57. Rudolf II. von Rothweil (1162—1179), unter dem Herrad von Landsberg (s. d. Art. Hohenburg) ihren berühmten Hortus deliciarum schrieb, eine Creatur Friedrichs I., ward auf der lateranischen Synode wegen Simonie und Mißbrauch der kirchlichen Güter abgesetzt. Auf 58. Konrad I. (1179—1180), 59. Heinrich I. von Hasenburg, der mit Friedrich I. nach Palästina zog und St. Nicolaus in Straßburg erbaute, 60. Konrad II. von Hüneburg (1190—1202), 61. Heinrich II. von Veringen (1202—1223), unter dem sich die Dominicaner in Straßburg ansiedelten, folgte der noch junge, aber fromme und entschiedene 62. Berthold I. von Teck (1223 bis 1244), der die weltlichen Gerechtsame seines Bischofsstuhles muthig vertheidigte; 1230 siedelten sich die Franciscaner in Straßburg an. 63. Heinrich III. von Stahleck (1244—1260) erwarb sich inmitten der Anarchie des Reiches durch eine kluge und gerechte Verwaltung die größten Verdienste um Bisthum und Stadt. 64. Walther von Geroldseck (1260—1263), eine energische und kriegerische Natur, kämpfte umsonst mit wahrem Heldenmuthe bei Hausbergen für die Wiederherstellung der bischöflichen Obergewalt über die Stadt (vgl. ob.). Seinem Nachfolger, 65. Heinrich IV. von Geroldseck (1263—1273), gelang es nach dem Abschlusse des Friedens durch seine Mildthätigkeit die Herzen zu gewinnen und durch seine Umsicht das Ansehen des bischöflichen Stuhles auch in weltlicher Hinsicht zu heben. Er berief 1265 die Augustiner nach Straßburg. Kriegerischer erwies sich wieder dessen Nachfolger, 66. Konrad III. von Lichtenberg (1273 bis 1299), der den Bischofsstuhl in demselben Jahre bestieg, in dem Rudolf von Habsburg zum König gewählt wurde. Unter ihm ward das Schiff des Münsters vollendet und 1275 der Grundstein der Façade gelegt. 67. Friedrich I. von Lichtenberg (1299—1306), des Vorigen Bruder, fand nach einer sehr friedlichen Herrschaft seine Ruhestätte neben ihm in der St. Johanneskapelle des Münsters. Zu dessen Nachfolger ernannte Clemens V. den Bischof von Eichstätt und König Albrechts Kanzler 68. Johannes von Dirpheim (1306 bis 1328; vgl. Rosenkränzer, Bischof Johann I. von

Straßburg, genannt von Dürbheim, Trier 1881). Er sah den Meuchelmord König Albrechts durch Johann von Oesterreich mit an und fing den verscheidenden Kaiser in seinen Armen auf. Durch seine Klugheit und Energie verdiente er sich eine Ehrenstelle in der Reihe der Straßburger Bischöfe. 69. Berthold II. von Bucheck (1328—1353), ein früherer deutscher Ordensritter, durch Johannes XXII. von Speyer nach Straßburg versetzt, hatte einen bewegten Episcopat, leistete erst nach langem Widerstande Ludwig dem Bayern den Huldigungseid, widersetzte sich energisch der im Elsaß ausgebrochenen Judenhetze, konnte es indessen nicht verhindern, daß in Straßburg 1349, nachdem das Jahr zuvor Tausende der schwarzen Pest erlegen waren, bei 2000 Juden vom wüthenden Volke dem Feuertod übergeben wurden. In demselben Jahre sah sich der Bischof veranlaßt, ein scharfes Edict gegen die ausgearteten „Geißler" zu erlassen. Sein Episcopat (vgl. Leupold, Berthold von Bucheck, Bischof von Straßburg, Straßburg 1882) gehört mit denen seines Vorgängers und Nachfolgers zu den ruhmreichsten der Straßburger Kirchengeschichte (vgl. auch unten n. 3. Straßburger Synoden). 70. Johannes II. von Lichtenberg (1353—1365) wurde seiner Frömmigkeit und Leutseligkeit wegen in Stadt und Land hoch geehrt und nach seinem Tode tief betrauert. Ihm verdankt die Straßburger Kirche nebst einer Erweiterung ihrer weltlichen Machtstellung die reichhaltigste Sammlung von Synodalstatuten (s. u.). 71. Johannes III. von Luxemburg-Ligny (1366—1371), ein Neffe Kaiser Karls IV., wurde 1371 nach Mainz versetzt. 72. Lambert von Born oder Burne (1371—1374), Sohn eines elsässischen Ritters, von Gregor XI. nach Straßburg berufen, später Bischof von Bamberg, starb 1398 als Abt zu Gengenbach. 73. Friedrich II. von Blankenheim (1375—1393), von König Wenzel mit der Grafschaft Unter-Elsaß belehnt, ließ sich in einen unseligen Streit mit der Stadt ein und vertauschte, um dessen Folgen zu entgehen, sein Bisthum mit dem Bischof von Utrecht, 75. Wilhelm von Diest. Letzterer (1393 bis 1439) hatte zuerst sein Successionsrecht gegen den vom Domcapitel gewählten 74. Burkhard von Lützelstein (1393—1394) zu vertheidigen; nach seiner Anerkennung zerfiel er infolge seiner anfänglichen finanziellen Mißwirthschaft wieder mit dem Domcapitel. Seine letzten Regierungsjahre, in welche die Vollendung des Münsterthurms durch Johann Hülz aus Köln fällt, waren wohlthuender und friedlicher. 76. Konrad IV. von Busnang legte schon nach einem Jahre seine Würde nieder. Unter seinem Nachfolger, dem Anfangs sehr weltlich gesinnten Bischof 77. Ruprecht, Pfalzgrafen am Rhein (1440—1478), wurden Stadt und Land von vielfachen Wirren und Drangsalen heimgesucht. Kurz vor seinem Tode berief er Joh. Geiler von Kaisersberg (vgl. d. Art. und Dacheux, Les plus anciens écrits de G. de K., Colmar 1882) auf die neugegründete Münsterkanzel. Auf 78. Albrecht von [illegible] (1478—1506), der einen großen Eifer für die finanzielle und kirchliche Hebung seines [illegible] entfaltete, folgte 79. Wilhelm III. von [illegible] (1506—1541; vgl. seine demnächst in den [illegible] Theologischen Studien zu erwartende [illegible] phie von Gaß), dessen Herrschaft in eine [illegible] schwierige, sturmbewegte Zeit fiel. Ernst [illegible] allen eingerissenen Mißbräuchen zu steuern, [illegible] er es nicht verhindern, daß Straßburg [illegible] Reihe von Ortschaften der „Reformation" [illegible] heimfielen (vgl. unten n. 5. Reformation). [illegible] wenig gelang es seinem überaus versöhnlichen [illegible] leutseligen Nachfolger 80. Erasmus von [illegible] (1541—1568), die Fortschritte des Protestantismus zu hemmen. Unter 81. Johannes IV. [illegible] Manderscheid-Blankenheim (1569—1592), [illegible] die Jesuiten nach Molsheim berief, trat [illegible] ein Theil des Domcapitels auf die Seite [illegible] Protestanten. Infolge dessen kam es nach [illegible] Tode des Bischofs zu einer Doppelwahl. [illegible] von den katholischen Domherren gewählte [illegible] dinal 82. Karl von Lothringen (1592—[illegible] mußte seinen bischöflichen Stuhl gegen [illegible] wählten der protestantischen Partei, Joh. [illegible] von Brandenburg, mit den Waffen verth[illegible] (vgl. ob. n. 1). Ihm folgte 83. Leopold, [illegible] herzog von Oesterreich, Bruder Ferdinands [illegible] (1607—1625), der energische Maßregeln [illegible] Restauration des Katholicismus ergriff und [illegible] Gunsten seines Neffen 84. Leopold Wilhelm [illegible] bis 1662), eines Sohnes Ferdinands II., [illegible] Jetzt mußten die protestantischen Domherren, [illegible] dem sie die herrliche Münsterbibliothek [illegible] veräußert hatten, den Bruderhof wieder [illegible] Die Durchführung weiterer kaiserlichen Maßregeln verhinderte der Einfall der Schweden, an [illegible] Straßburg anschloß, und die das ganze [illegible] furchtbar verheerten. Nach dem frühen [illegible] Bischof Leopold Wilhelms, der das Gebiet [illegible] Diöcese niemals betreten, aber doch [illegible] Wiederherstellung des Katholicismus [illegible] stieg 85. Franz Egon von Fürstenberg (16[illegible] 1682; s. d. Art. n. 1) den bischöflichen [illegible] Straßburg wurde französisch, und eine [illegible] Periode begann in der Geschichte der [illegible] Bald nach der bereits von Kaiser Ferdinand [illegible] verfügten Zurückerstattung des Münsters an [illegible] Katholiken durch Ludwig XIV. starb Franz [illegible] Sein Nachfolger, 86. Wilhelm Egon von [illegible] stenberg (1682—1704; s. d. Art. n. 2), [illegible] dete 1683 das Priesterseminar, das er [illegible] suiten zur Leitung übergab. Nun folgten [illegible] einander vier Cardinäle aus dem fürstlichen [illegible] der Rohan: 87. Armand Gaston de Rohan [illegible] bise (1704—1749), der den bischöflichen [illegible] von Straßburg erbaute, 88. Armand de [illegible] Ventadour (1749—1756), 89. Louis Ren[illegible] de Rohan-Guemené (der „große Cardinal" bis 1779), dem das jetzige große Semin[illegible]

Erbauung verdankt, und 90. Louis René de Rohan-Guemené, der sich durch seine Prachtliebe und seinen Ehrgeiz in die berüchtigte Halsbandgeschichte verwickeln ließ, aber während der großen Revolution (s. unten), die ihn nöthigte, in dem überrheinischen Theile seiner Diöcese eine Zufluchtsstätte zu suchen, durch seinen muthigen Widerstand gegen die Civilconstitution des Clerus und seine treue Anhänglichkeit an die Kirche die früheren Fehler wieder sühnte. Nach seiner Resignation infolge des Concordates bestieg 91. Johannes Peter Saurine, ein früherer constitutioneller Bischof, den Stuhl von Straßburg (1802 bis 1813). Sein Episcopat war für die treugebliebenen Geistlichen eine harte Prüfungszeit. Nach einer langen Sedisvacanz ward 92. Gustav Maximilian, Prinz von Croi, 1819 zum Bischof von Straßburg ernannt, vertauschte aber schon im J. 1823 Straßburg mit dem Erzbisthum Rouen. 93. Claudius Maria Paul Tharin (1823 bis 1827) wurde als Präceptor des Herzogs von Bordeaux nach Paris berufen. 94. Johannes Franz Maria Lepappe de Trévern war von Aire nach Straßburg versetzt (1827—1842). 95. Andreas Räß (s. d. Art.), seit 1840 Coadjutor, leitete als Bischof über 40 Jahre die Diöcese. Viel kürzer war die Regierung seines Nachfolgers, 96. Peter Paul Stumpf (geb. 1822 zu Egisheim bei Colmar), der 1881 Coadjutor des Bischofs Räß wurde, 1883 die volle Verwaltung des Bisthums erhielt und 1887 dessen Oberhirt wurde. Er starb schon am 10. August 1890, und auf ihn folgte der jetzige Inhaber des bischöflichen Stuhles, 97. Adolf Fritzen (geb. am 10. August 1838 zu Cleve, präconisirt am 1. Juni 1891). Ad multos annos!

3. Synoden. Eine reiche, mannigfaltige und zum Theil höchst bedeutsame synodale Thätigkeit entfaltet sich in der Geschichte der Straßburger Bischöfe, und ein kurzer Ueberblick derselben nach der lichtvollen Darstellung ihres neuesten Geschichtschreibers wird eine willkommene Ergänzung obiger Notizen bieten. Schon Anfangs des 11. Jahrhunderts besaß die Straßburger Kirche eine sehr ausgebildete Synodalordnung, welche darauf schließen läßt, daß bereits seit längerer Zeit das vom hl. Bonifatius und der karolingischen Gesetzgebung so stark geförderte synodale Leben in Straßburg sich entwickelt hatte. Bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts waren es vorzüglich Rechts- und Verwaltungsgeschäfte, die auf den öfters gehaltenen Synoden zur Erledigung kamen. Die erste Synode, von der wir Kunde erhalten, ist die, welche unter Bischof Widerold 992 oder 993 der Abtei Ebersheim (Ebersmünster) eine Zehntenschenkung gewährte. Am meisten Interesse bietet eine 1143 unter Bischof Burkhard abgehaltene Synode, welche den Streit des Stiftes St. Thomas mit dem Stifte von Haslach über den Besitz der Reliquien des hl. Florentius verhandelte. Mit dem IV. Lateranconcil, das 1215 die erste allgemeine gesetzliche Bestimmung über die Diöcesansynoden erließ, beginnt für unsere Synodalgeschichte eine neue Periode. Eine Reihe allgemeiner, die kirchliche Verwaltung und den Clerus betreffenden Anordnungen wurden auf den öfters wohl zweimal jährlich gehaltenen Versammlungen als Synodalstatuten erlassen, welche ein interessantes Licht auf die Kirchen- und Culturverhältnisse der Zeit werfen. Die ersten bekannten Straßburger Synodalstatuten, auf einer Synode des Jahres 1251 unter Bischof Heinrich von Stahleck erlassen, enthalten eine Reihe scharfer Strafbestimmungen zum Schutze der geistlichen Immunitäten und Besitzungen gegen die Gewaltthätigkeiten von Laien und Geistlichen und schließen sich zum Theil an frühere ähnliche, wenn auch minder scharfe Bestimmungen an. Alle Synodalmitglieder, vom Bischofe angefangen, verpflichteten sich in der feierlichsten Weise auf diese Statuten, die indessen, weil für ganz außerordentliche Verhältnisse geschaffen, nicht lange in Geltung blieben. Von dauernder Bedeutung dagegen waren die Statuten der Synode von 1252, die sich zum Theil als Ausführungsdecrete zu den allgemeinen Kirchengesetzen kennzeichnen und vorzüglich das Leben der Welt- und Ordensgeistlichen betreffen. Für die Geschichte Straßburgs und seiner Bischöfe von hoher Wichtigkeit war die Synode, welche Bischof Heinrich von Geroldseck nach der Niederlage seines Vorgängers und dem Friedensschlusse zu Gunsten der Stadt im J. 1264 abhielt. Der Clerus verzichtete hier auf den Ersatz des ihm durch den Krieg zugefügten Schadens und gab dem Friedenswerke seine feierliche Anerkennung. Mit der Synode von 1294 unter Bischof Konrad, in der sich die Geistlichen eine freiwillige Steuer zu Gunsten des emporwachsenden Münsterbaues auferlegten, schließt das 13. Jahrhundert. Unter den drei vortrefflichen Oberhirten, die sich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, der Zeit des höchsten Aufschwunges der Stadt, auf dem Straßburger Sitze folgten, bethätigte sich ein regsames synodales Leben. Ueber seiner für das Haus Habsburg so segensreichen politischen Thätigkeit vergaß Johannes I. von Dirpheim seine bischöflichen Pflichten nicht. Die von ihm erlassenen Synodalstatuten vom Jahre 1310 weisen zuerst auf entsprechende Bestimmungen aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hin, welche uns nicht erhalten geblieben sind. Die neuen Zusätze beziehen sich auf verschiedene innerkirchliche Verhältnisse (vgl. Sbralek [s. u.] 32 f. 94 ff.). Eine andere Synode vom Jahre 1324 ward der Veröffentlichung und Besprechung des dritten Prozesses Papst Johannes' XXII. gegen König Ludwig den Bayern gewidmet. Nachdem Bischof Berthold von Bucheck die Kampfesjahre, in die ihn eine Verschwörung seines eigenen Domcapitels, seine Treue zum Papst, die Feindschaft König Ludwigs und der Stadt Straßburg gestürzt, hinter sich hatte, wendete er sich mit dem größten Eifer seiner kirchlichen

Aufgabe zu. Aus seiner ersten Diöcesansynode im J. 1341 gingen Statuten hervor, die sich vorzugsweise gegen die infolge des herrschenden Wohlstandes eingetretene Verweltlichung des Clerus richteten. Energische Maßregeln faßte die Synode von 1345 in Bezug auf die Kleidung der Geistlichen, die Disciplin der Frauenklöster und das geistliche Gerichtswesen. Mit noch größerer Vorliebe widmete sich Johannes II. von Lichtenberg den geistlichen Angelegenheiten; davon legen die Diöcesanstatuten vom Jahre 1354 Zeugniß ab. Sie bilden in der Zusammenstellung der theilweise abgeänderten Berthold'schen Statuten mit ihren Zusätzen und neuen Verordnungen die reichhaltigste Gesetzessammlung der Straßburger Diöcese. Die Klosterreform nimmt darin eine hervorragende Stelle ein. Als ein Widerspiel der Diöcesansynoden bezeichnet Sdralek mit Recht die jährlichen Versammlungen der „großen Verbrüderung" des Straßburger Diöcesanclerus, eine der merkwürdigsten Erscheinungen des 15. Jahrhunderts. Die Zeit der großen Bischöfe war vorbei, und nun bildete sich zum Schutze des Clerus gegen die Gewaltthätigkeit und finanzielle Mißwirthschaft ihrer Nachfolger jenes Bündniß, dessen erste Regungen sich allerdings schon ein Jahrhundert früher nachweisen lassen, und das die kirchliche Organisation geradezu auf den Kopf stellte. Die in dieser Zeit nur höchst selten abgehaltenen Diöcesansynoden, so die vom Jahre 1423 unter Bischof Wilhelm von Diest, entbehren des Zusammenhanges mit den frühern und können auf größere Bedeutung keinen Anspruch machen. Von hohem Interesse dagegen ist die unter dem Einfluß Geilers von Kaisersberg von Bischof Albrecht 1482 einberufene Reformsynode, von der wir leider nur die meisterhafte Eröffnungsrede Geilers besitzen. Die Ausführung ihrer Visitationsbeschlüsse wurde leider bald wieder eingestellt. Kurz vor Ausbruch der Reformation erließ noch Wilhelm von Honstein neue Synodalstatuten. Aber erst nach den ersten Reformdecreten des Concils von Trient, an dessen Berathungen der Bischof von Straßburg theilnahm, und dem Erlasse der Formula reformationis auf dem Augsburger Reichstage (1548) begann die Synodalthätigkeit in Straßburg einen neuen, höchst bedeutenden Anlauf zu nehmen. Umfangreiche Statuten wurden von Erasmus von Limburg auf der Synode von 1549 in Zabern veröffentlicht, welche auch in die 1566 gedruckten Verordnungen der Synode von 1560 übergingen. Diese Statuten, welche sich an die Formula reformationis anschließen, tragen weniger den Charakter einer Gesetzessammlung, als einer dogmatisch fest begründeten, mit Musterbeispielen bereicherten und den Geist der Versöhnung und Milde athmenden Anleitung zur praktischen Seelsorge. Sie bilden nach dem Ausdrucke Sdraleks eines der ehrenvollsten Blätter in der Geschichte katholischer Reformbestrebungen des 16. Jahrhunderts. Lange ward durch die traurigen Verhältnisse des Landes die Synodalthätigkeit unmöglich gemacht. Indessen führten die [illegible] auf anderem Wege (vgl. unten „Schulen") das Werk der Reform weiter. Erst mit dem Beginn der französischen Herrschaft, welche in der Lage der Katholiken einen bedeutenden Umschwung herbeiführte, begann auch die Wirksamkeit der Synoden wieder. Unter Bischof Wilhelm IV. Egon von Fürstenberg wurden 1686 und 1687 zwei Synoden gehalten. Strenge Disciplin in dem Privatleben und in der amtlichen Thätigkeit des Clerus und eine feste Organisation desselben waren die unerläßliche Bedingung zur Restauration des Katholicismus, dem die günstigen Zeitverhältnisse ihrerseits mächtigen Vorschub leisteten. Dieß war auch der Grundgedanke, der die neuen Synodalstatuten beseelte. Wenn in der Folge die Synodalthätigkeit allem Anschein nach wieder vollständig in den Hintergrund trat, so fand sie doch vielfach gerade in der neugeschaffenen Organisation des Landclerus einen nicht zu unterschätzenden, wenn auch nur theilweisen Ersatz. Jahrhunderte vergingen; die Stürme der französischen Revolution durchschütterten die Straßburger Kirche bis in ihr Innerstes und verwandelten vollständig ihre äußere Gestalt; folgenschwere politische Ereignisse traten ein, deren Rückschlag sich auch auf dem kirchlichen Gebiete geltend machen sollte. Eine Zeit erscheint nun angebrochen, da man wieder daran denkt, die alten Synodaltraditionen der Straßburger Kirche wieder zu neuem Leben zu wecken. Bischof Fritzen war es vorbehalten, den von seinem Vorgänger gefaßten Plan zur Ausführung zu bringen, und bereits haben zwei Synoden, 1894 und 1896, stattgefunden, deren Thätigkeit indessen noch nicht der Geschichte angehört.

4. Schulen. Die ältesten auf die Geschichte des geistlichen Unterrichtes in der Diöcese Straßburg bezüglichen Nachrichten führen uns in die Zeit Karls d. Gr. zurück. Bischof Hebdo gründete um das Jahr 774 die Domschule, die unter der Leitung des Dichters Ermoldus Nigellus (814 bis 826) zu ihrer ersten Blüte gelangte. Schon vorher (um 820) hatte Bischof Adelog die St. Thomasschule in's Leben gerufen. Einen Glanzpunkt erreichte die Domschule noch einmal in der Periode tiefen Verfalls, als unter den Ottonen eine Reihe wissenschaftlich hochgebildeter Bischöfe wie Udo III. (950—965) und Erkambald (965—991) sich energisch um sie bemühten. Letzterer vermehrte die von seinem Vorgänger gegründete Münsterbibliothek und berief den Mönch Victor von St. Gallen zum Leiter der Schule. Unter diesem berühmten Lehrer umfaßte der Unterricht bereits in dreifacher Stufenordnung die Gesammtheit damaliger Wissenszweige, deren Abschluß und Krönung die Theologie bildete. Neben den Clerikern erhielten auch angesehene junge Laien hier ihren Unterricht. Bischof [illegible]

schenkte der Bibliothek eine Reihe höchst werthvoller Manuscripte aus den verschiedensten Wissenschaften. Als 1031 neben St. Thomas auch Jung St. Peter in ein Collegiatstift umgewandelt worden, bestanden in Straßburg drei Stiftsschulen mit je einem Magister scholarium an ihrer Spitze. Neuen Zuwachs und neues Leben brachten dem Straßburger Schulwesen seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Niederlassungen der wissenschaftlich hochstehenden Bettelorden. Die Franciscanerschule scheint mehr für das Volk gewirkt und eine rege Thätigkeit in dem Unterrichte der Laien entwickelt zu haben, ohne jedoch die Theologie zu vernachlässigen, in welcher noch 1484 Konrad von Bondorf glänzte. In der Theologie lag die Größe der Dominicanerschule, an welcher Albert d. Gr. (s. d. Art.), dessen Schüler Ulrich Engelbrecht, der Verfasser der vortrefflichen Summa de summo bono, ferner Hugo (s. d. Art. VI, 391), dem das im Mittelalter so viel gebrauchte Compendium theologicae veritatis mit Recht zugeschrieben wird, Meister Eckart und Joh. Tauler (s. d. Artt.) sowie eine Reihe anderer Scholastiker und Mystiker lehrten. Auch die Augustiner, Wilhelmiten und Johanniter hatten ihre Schulen, in denen neben der Klosterjugend Söhne der Straßburger Bürger unterrichtet wurden. Nach Gründung der Universitäten wurde den begabteren Schülern, die in Straßburg den Vorbereitungsunterricht erhielten, der Besuch derselben auf jede Art erleichtert. In den Matrikeln von Paris, Bologna, Heidelberg, Köln, Basel, Freiburg u. s. w. stehen zahlreiche Namen Straßburger Cleriker. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts bemächtigte sich ein neuer Geist des Unterrichtes. Das conservative Straßburg blieb einige Zeit davon unberührt, während in Schlettstadt sich bereits unter der Leitung des Westfalen Dringenberg, eines Schülers der „Brüder vom gemeinsamen Leben", eine blühende Humanistenschule heranbildete. Dem in Freiburg und Basel gebildeten Geiler und seinem Freundeskreise sollte nun auch Straßburg eine Neubelebung seines geistigen Lebens verdanken. Zur wissenschaftlichen Heranbildung der Weltgeistlichen schlug Geiler, leider ohne Erfolg, dem Bischof Albrecht die Bildung einer theologischen Hochschule in den Räumen von St. Stephan vor. Ebenso erfolglos blieb das Gesuch seines Freundes Wimpheling an den Rath um Errichtung einer höhern Schule. Indessen drang der Geist eines theils gemäßigten theils sehr entschiedenen Humanismus in mehrere der bestehenden Stifts- und Klosterschulen ein. Joh. Gallinarius aus Heidelberg, ein Schüler Wimphelings, ward an die Schule von Jung St. Peter, Hieronymus Gebweiler, der Rector der Schlettstadter Schule, an die Domschule, Ottmar Nachtigall an die Johanniterschule berufen. Wimpheling mit seinen pädagogischen Schriften, Geiler, Seb. Brant, Peter Schott der Jüngere (gest. schon 1489) und das ganze literarische Kränzchen, das sich um sie nach dem Vorbilde der literarischen Gesellschaften von Mainz und Wien gebildet hatte, wirkten durch ihre sehr anregende geistige Thätigkeit höchst wohlthuend auf die sich ihrem Einflusse öffnenden Schulen ein. Leider sollte dieses frische, jugendliche Geistesleben durch die Wogen der anbrechenden Reformation verschlungen werden. Geiler war bereits todt; Wimpheling kehrte traurig dem abgefallenen Straßburg den Rücken, Ottmar Nachtigall verließ die Stadt 1523, Gebweiler mußte 1524 der Uebermacht der Gegner weichen; die literarische Gesellschaft löste sich auf. Von den vier Stiftsschulen verschwindet nach 1593 jede Spur; mit der Säcularisation verschwanden auch die Klosterschulen. Die Reformation hatte mit den Unterrichtsanstalten gründlich aufgeräumt. Ein nur dürftiger Ersatz ward trotz der vorhandenen Geldmittel auf Drängen der Prädicanten 1525 geschaffen. Eine ständige Commission von Scholarchen, 1528 gebildet, eröffnete zwei lateinische Schulen, deren Leiter Brunfels und Sapidus durch ihre Nachlässigkeit und ihr ungebührliches Betragen bald zu bitteren Klagen Anlaß gaben. Mehr Erfolg hatte die Stadt mit dem Schweizer Dasypodius. In der Theologie hielten Butzer, Capito und Hedio (s. d. Artt.) abwechselnd einmal wöchentlich Unterricht. Eine wesentliche Besserung führte die Berufung des bei den Hieronymiten in Lüttich, dann in Löwen und Paris gebildeten, aber apostasirten Johann Sturm aus Schleiden herbei. Er reformirte das Straßburger Schulwesen nach dem Geiste der „Brüder vom gemeinsamen Leben" und ließ 1536 die vorhandenen Lateinschulen zu einem Gymnasium vereinigen. Das frühere Dominicanerkloster diente als Schulhaus, die Einkünfte des Barfüßerklosters und anderer Ordenshäuser sowie ein vom Domcapitel bewilligter Zuschuß deckten die Kosten. Auf dieser Grundlage, geleitet durch einen Mann von Geist, mußte die Schule bald zu einer bedeutenden Unterrichtsanstalt sich erheben. Aber noch immer ward bitter über die Trägheit und Sittenlosigkeit der Schüler und über die Verachtung des theologischen Studiums geklagt. Das allseitige Aufblühen der Jesuitencollegien ließ Sturm in der Weiterbildung seines Werkes nicht ruhen. Sein Ideal war die Erhebung des Gymnasiums zur Universität. Er mußte sich aber mit der Umbildung zur Akademie begnügen, welche für theures Geld von der Kanzlei Maximilians II. erkauft wurde. Bittere Enttäuschungen und schwere Prüfungen harrten noch des unermüdlichen Pädagogen. Seine Hoffnung, in Straßburg eine Musterschule blühen zu sehen, war vereitelt; die classischen Studien sanken, die theologischen Curse wurden verlassen. Der wachsende Einfluß des reinen Lutherthums, dem er diese Erscheinung zuschrieb, bewirkte endlich beim Magistrat die Entsetzung des langjährigen Rectors. Von Schulden gedrückt, starb er 1589 in seinem zweiundachtzigsten Lebens-

jahre. Dreißig Jahre später (1621) erlangte der Magistrat für die Akademie, deren Schülerzahl sich immer mehr vermindert hatte, von Ferdinand II. den Rang einer Universität. (Ueber deren Geschichte vgl. u. A.: E. Heitz, Zur Geschichte der alten Straßburger Universität, Straßburg 1885; Fournier et Engel, Gymnase, Académie et Université de Strasbourg, 1e partie 1525—1621, Paris et Strasbourg 1894; Knod, Die alten Matrikeln der Universität Straßburg 1621—1793, I. II [Urkundenbuch der Stadt Straßburg, 3. Abthl.], Straßburg 1897; Hausmann, Die Kaiser Wilhelms-Universität, Straßburg 1897.) Noch zu Lebzeiten Sturms hatte Bischof Johannes IV. von Manderscheid die Jesuiten nach Molsheim berufen; dort eröffneten sie 1581 ein Collegium, in welchem 1667 ein Priesterseminar gegründet wurde (vgl. die Gründungsurkunde des Cardinals Karl von Lothringen, bei Berger-Levrault, Annales [s. u.] XCIX ss.; vgl. auch Paulus, Le Séminaire de Molsheim, in der Revue cathol. d'Alsace VI [1887], 174 ss. 257 ss). Im J. 1617 verlieh eine Bulle Pauls V. und eine Urkunde Kaisers Matthias der Schule, welche nebst den Gymnasialklassen eine philosophische und eine theologische Facultät besaß, den Rang einer Universität, den sie bis zum Jahre 1701 behielt, wo Ludwig XIV. die Universität nach Straßburg verlegte, indem er sie mit dem von Jesuiten der Provinz Champagne geleiteten Collège Royal und dem von Bischof Egon von Fürstenberg 1683 gegründeten Priesterseminar zu einer Studienanstalt verband. Das Collegium von Molsheim blieb als solches fortbestehen mit seinem niedern und höhern Unterricht und mit dem Rechte, auf die in Straßburg vor einer gemischten Commission zu erwerbenden akademischen Grade vorzubereiten. Dasselbe Recht ward auch einigen Benedictinerabteien der Diöcese gewährt. Die Straßburger bischöfliche Universität ging nach der Aufhebung des Jesuitenordens in die Leitung von Weltgeistlichen über. Ludwig XVI. gewährte ihr 1776 die Errichtung einer canonistischen Facultät, die der theologischen incorporirt wurde. Die Revolution zerstreute die Lehrer und hob die Universität sowie das Seminar auf, während sie die protestantische Universität bis zur Reorganisation des Unterrichtes durch Napoleon bestehen ließ. Erst allmälig gelang seit 1806 die Wiederherstellung des Seminars, welchem unter Leitung von Diöcesanpriestern die theologische und seit 1870 auch die philosophische Heranbildung der Priester anvertraut ist. Einen interessanten Versuch zur Gründung einer kleinen theologischen Hochschule machte 1827 Bischof Lepappe de Trévern mit der Errichtung der Ecole des hautes études ecclésiastiques oder Petite Sorbonne, zuerst in Molsheim, dann in Straßburg und Marlenheim. Die Anstalt, die bis zum Tode des Gründers dauerte, war für 12 junge Priester bestimmt, welche unter einem Studiendirector nach der Art der heutigen theologischen Seminarien an den deutschen Universitäten gemeinschaftlichen Arbeiten oblagen. Endlich erlangte Bischof Stumpf vom Papste Leo XII. die Errichtung eines „Theologischen Instituts", aus den Professoren des Seminars und einer Reihe durch Cooptation zu ergänzender Mitgliedern des Diöcesanclerus gebildet, dem das Recht zusteht, die zwei ersten Grade in der Theologie nach entsprechender Prüfung zu verleihen.

5. Sogen. Reformation und Restauration. In der Geschichte der deutschen „Reformation" spielte Straßburg eine der bedeutendsten Rollen. Wie anderswo, so knüpfte auch hier die religiöse Umwälzung an politische und soziale Bewegungen an, welche in Luthers Auftreten gegen die Kirche die Veranlassung zu gewaltsamer Erreichung ihrer Ziele fanden. Straßburg hatte in Jahrhunderten seinen Bischöfen, denen es seine erste feste Organisation und blühende Entwicklung verdankte, ein Hoheitsrecht nach dem andern abgerungen. Bei der ziemlich unbestimmten Abgrenzung beider Gewalten und bei der Ausübung des Schutzrechtes über die kirchlichen Personen und Anstalten hatte sich der Magistrat allmälig daran gewöhnt, auch in die kirchlichen Angelegenheiten sich hineinzudrängen, während ihm und der Bürgerschaft die bürgerlichen Privilegien, welche die Kirche aus den früheren Jahrhunderten als Vorzeichen ihrer führenden Stellung im Staate und Anerkennung ihrer Verdienste um [illegible] noch herübergerettet hatte, stets ein Dorn im Auge waren. Die Versuchung lag nahe, als vielfache Streitigkeiten mußten sie noch verstärken, dieses Verhältniß zu Gunsten einer absoluten Herrschaft der bürgerlichen Gewalt umzugestalten. Zudem ging ein unverkennbar socialistischer Zug durch die niederen Massen des Volkes. Vom socialen Gesichtspunkte betrachtet mochten auch gewisse kirchliche Zustände zu Unzufriedenheit Anlaß geben. Der hohe Klerus [illegible] noch mehr als anderswo, durch die [illegible] Macht begünstigt, sich der einflußreichsten und einträglichsten kirchlichen Stellungen bemächtigt und sie als sein ausschließliches Erbgut betrachtet, eigenem Standesinteresse und zu bequemer, [illegible] voller Lebensführung mehr als zum Wohle der Kirche ausgenutzt. Der niedere Clerus aber, der die eigentliche Seelsorgsarbeit zutam, mußte sich oft mit einer höchst precären Stellung begnügen, weßhalb auch in seinen Reihen ein oppositioneller Zug sich geltend machte, der der religiösen Bewegung vielfach Vorschub leistete. Mit diesen socialen Mißständen hingen zum größten Theile die sittlichen Gebrechen zusammen, an denen Welt- und Ordensgeistliche theilweise krankten. Eine Reform that noth. Sie war um so dringender durchzuführen, als sie in die verwickelten Verhältnisse eingreifen mußte. Aber die Straßburger Bischöfe, von denen es nur zu bekannt ist, daß sie so wenig in ihrer Bischofsstadt [illegible]

residirten, hatten bereits feste Hand an die Besserung gelegt. Schon die Freiheit, mit welcher Albrecht von Bayern und Wilhelm von Honstein den bekannten Geiler von Kaisersberg die kirchlichen wie die bürgerlichen Mißstände öffentlich rügen ließen, beweist, wie sehr ihnen deren Entfernung am Herzen lag. Eine Reihe ernster, kirchlicher Männer, die sich um Geiler von Kaisersberg gruppirten, wie Wimpheling, P. Schott, Hieronymus Gebweiler u. A., hatten den Ruf nach Reform ertönen lassen, waren indessen weit davon entfernt, diese in einer Lostrennung von der kirchlichen Lehre und Auctorität zu suchen. Die Fabel, die sie zu Vorläufern der „Reformation" gestempelt, ist ein- für allemal als solche erkannt (vgl. Ch. Schmidt [protest.], Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle, Paris 1879, 2 vols.). Dagegen haben allerdings eine Reihe späterer protestantischer Wortführer der frischen Geistesbewegung, welche jene Männer und überhaupt die älteren Vertreter des elsässischen Humanismus hervorriefen, Manches zu verdanken. Die Nachricht von Luthers Auftreten in Wittenberg ward in Straßburg von Manchen freudig begrüßt und gab zu vielfachen Ausfällen gegen die Geistlichkeit Anlaß. Luthers Thesen wurden an die Kirchen und an die Häuser der Geistlichen angeheftet. Einer der ersten, welche sich offen für die Neuerung erklärten, war der Leutpriester der Münsterpfarrei, Matthäus Zell aus Kaisersberg, der durch seine aufhetzenden Predigten sich bald unter dem Volke einen bedeutenden Anhang verschaffte. Die socialistisch angehauchte und stets zum Aufruhr bereite Volksmasse begann jetzt schon auf die ruhigeren, conservativen Elemente jenen einschüchternden Einfluß auszuüben, der die Reformation zum Siege bringen sollte. Das Domcapitel zögerte, und der Magistrat schützte den Neuerer gegen die Maßregeln des Bischofs. Die zweideutige Haltung des Rathes in der Durchführung des Wormser Edictes gegen die aufrührerischen Schriften leistete der Bewegung gewaltigen Vorschub. Am meisten sollte sie aber durch die Ankunft zweier eifriger Anhänger Luthers, Wolfgang Capito's und Martin Butzers, gefördert werden. Butzer hatte sich bereits mit einer ausgesprungenen Nonne verheiratet. Sein Beispiel fand bald in Straßburg Nachahmung. Den Reigen eröffnete der seit Jahren im Concubinat lebende A. Firn, Pfarrer von St. Thomas, der seine bevorstehende Heirat selbst von der Kanzel verkündete. Ihm rief M. Zell am Hochzeitstage zu: „Nun, lieber Antoni, sei unerschrocken, denn selig bist du, der du durch diese That dem Endchrist Abbruch thust. So es Gott gefällt, werden noch mehrere christliche Brüder demnächst deinem Beispiele folgen, die bis jetzt nur die Furcht zurückgehalten." Er selbst folgte ihm zuerst; dann kamen die Anderen, und das Schauspiel, wie es Erasmus mit beißender Ironie gekennzeichnet, war soweit vollendet. Der Magistrat schützte „des Aufruhrs wegen" abermals die Prädicanten gegen die Absetzungsdecrete des Thomascapitels, das Interdict des Bischofs und die Durchführung des Nürnberger Mandats und begann jetzt, da in seinem Schoße die neuen Ideen immer mehr Anhänger gewannen, direct gegen die kirchlichen Körperschaften vorzugehen. Er entzog den Stiften seinen Schutz und verlangte, daß alle Geistlichen das Bürgerrecht erwerben und seiner Gerichtsbarkeit sich unterstellen sollten. Damit hatte er einen Weg eingeschlagen, der die niederen Massen des Volkes zu immer heftigeren Ausbrüchen der ungesundesten Leidenschaften führen sollte. Die Prädicanten schürten fortwährend das Feuer durch immer kühnere und aufrührerische Reden, und alles, was irgendwie einen Grund zur Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen zu haben glaubte, sammelte sich auf den Ruf von der christlichen Freiheit unter der Fahne des neuen Evangeliums. Später sollte sich nur allzusehr zeigen, daß nichts weniger als ideale Motive die große Masse des Volkes der Neuerung hatten zujubeln lassen. Bezeichnend für den Charakter der stets anwachsenden Bewegung war es, daß diejenigen Elemente, die sich stets als die unruhigsten der Stadt erwiesen hatten und später an dem Bauernkriege und an den Wirren der Wiedertäufer den bedeutendsten Antheil nahmen, die Gärtner von St. Aurelien und Jung St. Peter, jetzt in stürmischen Auftritten Butzer und Capito als Prediger forderten, die Stiftsherren von Jung St. Peter zum Verlassen der Stadt nöthigten und die Zahlung des Zehnten verweigerten. Nun folgte ein Tumult auf den andern; Klöster wurden gestürmt, der Augustinerprovinzial Treger, ein treuer Anhänger der katholischen Kirche, wurde gewaltsam entführt und gefangen gehalten, die Bilder in den Kirchen wurden zerstört. Der Magistrat mußte mit der Bürgerschaft in Verhandlung treten, den Prädicanten wiederholt einschärfen, „von aufrührerischen Reden abzustehen und zu predigen, wie ihnen zu öfteren Malen gesagt", indeß er selbst die Entfernung der Bilder und Reliquien aus den Kirchen decretirte und nun mit offenem Visir für die Neuerung in die Schranken trat. Eine der einschneidendsten Maßregeln, zu denen das Straßburger Laienconcil sich entschlossen hatte, war die Reformation bezw. die Säcularisation der Klöster. Straßburg besaß damals außer zwei geistlichen Ritterhäusern sieben Männer- und ebensoviele Frauenklöster. Manche unter ihnen hatten seit Jahren den ernsten Reformversuchen, die von Seiten der geistlichen Obrigkeit in theilweisem Einverständnisse mit der weltlichen Behörde unternommen worden, hartnäckigen Widerstand geleistet, an ihrer Spitze das einst blühende Predigerkloster. Der Magistrat wußte jetzt die Verhältnisse klug zu benutzen, indem er die Insassen der Klöster selbst veranlaßte, sich an ihn zur Regelung ihrer inneren Angelegenheiten bezw. zur

Auflösung des Klosterlebens zu wenden. Seine Fürsorge richtete sich vorerst auf die Inventarisirung und Sequestration der Klostergüter; den klostermüden Mönchen wurde sodann der Austritt möglichst erleichtert, und viele, die sich schon lange gesträubt hatten, das Joch der Ordensgelübde zu tragen, gaben den Verlockungen nach und folgten dem Beispiele der Prädicanten. Weniger Glück hatte der Magistrat mit den drei Frauenklöstern von St. Margarethen, St. Nicolaus und St. Magdalenen. Nachdem die Verlockungen des Rathes und die einschmeichelnden Reden Butzers sich als ohnmächtig erwiesen, griff ersterer zu den schärfsten Maßregeln, um den Abfall der Nonnen zu erzwingen. Aber an ihrem Glaubensmuthe und ihrer Standhaftigkeit sollten die sich später immer wiederholenden Schmeicheleien, Drohungen und Verfolgungen der schlimmsten Art vollständig zu Schanden werden. — Indessen machte die Protestantisirung der Stadt immer größere Fortschritte. Das allerdings wenig thatkräftige Einschreiten der Reichsregierung, welchem die Prädicanten mit um so energischerer Verhetzung von Magistrat und Volk entgegentraten, selbst die kräftige Gegenwehr des Bischofs half nichts. Der Zerstörungseifer wuchs Tag für Tag. Seit dem Jahre 1529 mehrten sich die maßlosen Ausbrüche der Prediger, ihre „Suppliken" an den Rath, die aufrührerischen Zusammenrottungen des niedern Volkes, um die Abschaffung der Messe zu erlangen. Der Magistrat ermahnte abermals die Prediger, „das sie nit also uf den cantzeln mit ungeschickten worten den gemeinen man aufweigeten", schaffte aber die Messe in allen außer den vier Stiftskirchen, in denen er kein Recht zu haben erklärte, ab. Die Prediger jedoch hörten nicht auf, täglich gegen den Greuel der Messe zu wüthen. Altbieser forderte die Gemeinde auf, „mit Kolben auf den Chor zu laufen und die Pfaffen todtzuschlagen". Capito rief: „Die Messe muß hinweg!" Im Rathe war man noch jetzt sehr getheilter Ansicht. Die Abschaffung der Messe konnte die Stadt in eine gefahrvolle politische Lage bringen; man bedachte, „das es auch wider manchen frommen burger, so man sie abthät, dem man sein glauben nem". Der Bischof mahnte, eine Reichsgesandtschaft warnte. Der katholische Rathsherr Betschold erklärte die ganze Bewegung für eine in der Bürgerschaft durch die Prädicanten künstlich erzeugte und verderbliche; selbst der eifrigste Anhänger und ernsteste Verfechter der Neuerung im Rathe, Jacob Sturm, verlangte Aufschub. Aber die Leidenschaften waren auf's Höchste gestiegen. Am 20. Februar 1529 ward in einer Versammlung der Schöffen mit 184 gegen 95 Stimmen die sofortige Abschaffung der Messe beschlossen. Der Sieg der Reformation war fertig. „Dieser 20. Februar 1529", schreiben zwei moderne protestantische Geschichtschreiber, „war einer der glorreichsten (!) und folgenreichsten Tage in der Geschichte Straßburgs." Jetzt, nachdem den Katholiken der letzte Rest ihrer religiösen Freiheit geraubt und der Protestantismus zum Alleinherrscher der Stadt geworden, sollte sich erst recht erweisen, wessen Geistes Kind er war. „Als das alte Gebäude niedergerissen war und das neue aufgeführt werden sollte, als jeder darauf hingewiesen wurde, statt gegen andere loszuziehen, an sich selbst zu arbeiten, als an die Stelle des vielfach gewaltthätigen Angriffs oft die Vertheidigung treten mußte, da sonderte sich gar bald die Spreu von dem Weizen. Nicht anders als bei so manchen großen Umwälzungen wurde die Menge, die den Führern zuerst begeistert zugejubelt hatte, die in der Freiheit nur die Zuchtlosigkeit sah, vielfach mißmuthig und fiel in eine träge Apathie zurück." So der protestantische Historiker A. Baum ([s. u.] 76). Kurz vor der Abschaffung der letzten Messen hatte schon der protestantische Stadtschreiber Peter Butz geklagt: „Nachdem eine gute Zeitlang das Wort Gottes klar und lauter in dieser Stadt gepredigt und durch viel Volk gehört worden, sind doch, Gott erbarm's, wenig christliche Früchte gefolgt, sondern die Unterhaltung der Armen hat sich hoch gegen die vorige gemindert, daneben Ehebruch, Hurerei, Gotteslästerung, Wucher und Fürkauf sammt anderen wissentlichen und von Gott verbotenen Lastern öffentlich und ungescheut geübt werden, als es noch leider ungestraft geschieht, woraus zu ersehen, wie wenig man sich um die Ehre Gottes und die Liebe des Nächsten kümmere" (A. Baum 180). „Der schreckliche Abfall von göttlicher Lehre und aller Ehrbarkeit", erklärten die Prädicanten 1532 in einer Eingabe an den Rath, „mit so viel seltsamen Phantasien und Irrthümern sei in Straßburg gewaltiger eingerissen als an irgend einem Ort im ganzen Reich" (Röhrich, Zeitschrift für historische Theologie XXX [1860], 60 ff.). „Bei uns in Straßburg", klagte Butzer wenige Jahre später, „gibt es fast keine Kirche mehr, kein Ansehen des Wortes, keinen Gebrauch der Sacramente." Ja am Schlusse seiner Laufbahn, nachdem er so manche Wandlungen durchgemacht, schleuderte er noch gegen den „weit größten Theil" derer, die zum „Evangelium" übergetreten, den vernichtenden Vorwurf, sie hätten darin nur die Freiheit von jeglicher kirchlichen Auctorität, von jeglicher Disciplin, Moral und Werkthätigkeit, viele unter ihnen nichts als die Aneignung der Kirchengüter gesucht. „So ist es denn gekommen, daß zwar an sehr vielen Orten die ganze Lehre vom Reiche Christi den Völkern treu verkündigt worden ist; wenn ich aber die Kirchen angeben soll, in welchen sie bis jetzt aufrichtig aufgenommen und eine christliche Disciplin öffentlich eingeführt ist, so weiß ich keine zu nennen" (De regno Christi, Basil. 1557, 35). „Beim Anblick des täglich steigenden Verfalls der Sache Christi", schreibt Capito 1538, „wünschen Viele, die Auctorität der Geistlichen möchte wiederhergestellt werden. . . Der Herr zeigt uns nun, wieviel wir durch unser übereiltes Zufahren, durch

die unbesonnene Heftigkeit, mit der wir das Papstthum weggeworfen, geschadet haben. Die Menge, an Zügellosigkeit gewöhnt und fast dazu erzogen, ist nun völlig unlenksam geworden. Es ist, als ob wir, indem wir die päpstliche Auctorität verworfen, zugleich die Kraft des Wortes, der Sacramente und des ganzen seelsorgerlichen Amtes vernichteten; denn die Leute schreien: Ich verstehe das Evangelium gut genug; ich kann ja selber lesen; wozu bedarf ich deiner Hilfe? Predige denen, die dich hören wollen, und laß ihnen die Wahl, anzunehmen, was ihnen beliebt. . . Es ist uns eine mühsame Geduld vonnöthen in dieser Auflösung, in der wir uns befinden" (Paulus [s. u.] 61). Daß Capito, durch die consequenten Verfechter der „evangelischen Freiheit", die keiner Kirche und keiner Prediger mehr zu bedürfen erklärten, gedrängt, gegen Ende seines Lebens über manche wichtige dogmatische Punkte wieder zu ganz katholischen Auffassungen gelangte, beweist seine 1539 gedruckte Schrift über das „Hexaëmeron". — Indessen sollte der weltliche Arm zur Rettung der bedrohten Protestantengemeinde durch strenge Mandate eintreten. Unter Androhung des Verlustes des Bürgerrechtes ward unter Anderem 1534 den Eltern verboten, ihre Kinder ungetauft zu lassen. Die Bürger zum Besuche der Predigten zu zwingen, wie die Prädicanten verlangten, dazu konnte der Rath sich indeß nicht entschließen, da „Erzwungenheit Gott leid sei und ein solch Gebot schwer zu handhaben wäre; dagegen sollen die Rathsherren ermahnt werden, darin selbst mit gutem Beispiele voranzugehen". Die 1535 veröffentlichte Mandatensammlung hatte wenig Erfolg, und das Bild, welches die Visitationsberichte von den kirchlichen und sittlichen Zuständen der Landgemeinden nach der Einführung der Reformation entwarfen, ist reich an dunkeln Schattenseiten. — Nicht erfreulicher ist das Bild des Wirrwarrs religiöser Meinungen und Richtungen, die Straßburg bereits in den ersten Jahren der Reformation zu einem wahren protestantischen Mikrokosmus umwandelten. Die Häupter der Straßburger Reformation hatten sich gleich Anfangs in wesentlichen Punkten, vor Allem in der Sacramentenlehre, von Luther entfernt und sich den Schweizern genähert. Carlstadts kurzer Aufenthalt in Straßburg (1524) schürte gewaltig das Feuer der Zwietracht. Vergebens versuchten Capito und Butzer, die selbst in mehreren Punkten (Taufe u. a.) uneins waren, von denen aber letzterer sich meisterhaft zur Rolle eines dogmatischen Chamäleons verstand, den Riß zwischen Sacramentirern und Lutheranern zu verkleistern. Luther wies sie ab mit der derben Antwort, „sie oder er seien Diener des Satans". Bittere Worte wurden gewechselt. Während Nic. Gerbel Luthers Lehre in Straßburg mit immer mehr Nachdruck vertrat und Luther selbst immer leidenschaftlicher wurde, schlossen sich Capito, Butzer und ihr Anhang um so enger an die Schweizer an. Das Marburger Gespräch (1529; s. d. Art. III, 1842), an dem Butzer, Hedio und Jac. Sturm theilnahmen, führte zu keiner Verständigung. Auf dem Reichstage zu Augsburg (1530) von der Unterzeichnung der Confessio Augustana ausgeschlossen, reichten Straßburgs Abgeordnete mit denen von Konstanz, Memmingen und Lindau ein eigenes Bekenntniß, die Tetrapolitana, ein. Langwierige Verhandlungen, bei denen die Straßburger, durch die politische Nothlage gedrängt, ihre alten Ueberzeugungen opfern mußten, führten endlich zum scheinbaren Frieden der Wittenberger Concordia (1536). Unterdessen aber trieben allerlei Sectirer in der Stadt ihr Unwesen fort (vgl. C. Gerbert, Gesch. der Straßburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation, Straßburg 1889). Nach dem Ausgange des Bauernkrieges hatten viele wiedertäuferische Schwarmgeister in Straßburg seitens des Rathes und der Prediger willige Aufnahme gefunden. Nachdem sie durch ihr revolutionäres Treiben namenlose Verwirrung angerichtet, verbannte sie der Magistrat 1527 aus der Stadt. Im J. 1529 kehrten sie wieder zurück, an ihrer Spitze Kaspar von Schwenkfeld (s. d. Art.) aus Schlesien, der sich in Straßburg einen bedeutenden Anhang verschaffte. Selbst Capito schwärmte lange Zeit für ihn, und der Vater der Straßburger Reformation, M. Zell, der auch hierin ganz dem Einflusse seiner Frau unterstand, blieb bis zu seinem Tode ein eifriger Schwenkfeldianer. Zu Schwenkfeld gesellten sich Pilgram Marpeck aus Tirol, der über alle Maßen schwärmerische Melchior Hofmann (s. d. Art.) aus Schwaben, der Straßburger Gärtner Cl. Ziegler und der bigame Claus Frey aus Franken. Ihre Partei machte bald reißende Fortschritte; die Rathsmandate blieben erfolglos. Auch der Synode von 1533 gelang es nicht, die Sectirer ihrer Irrthümer zu überführen. Jetzt wurde zur Gewalt geschritten. Ein Rathsbeschluß vom Jahre 1534 lautete dahin, es sei „keine Lehre, welche unserer Augsburgischen Confession zuwider, zu dulden —, Fremde, die Anhänger Hofmanns, der Stadt zu verweisen oder zu verhaften; Bürger, die sich nicht nach der Confession halten, zu mahnen, und wenn sie nicht hören, mit Weib und Kind aus der Stadt zu verbannen". Die Häupter der Schwärmer mußten nun das Feld räumen. Hofmann starb mehrere Jahre später in strenger Kerkerhaft, Claus Frey aber ward kurz nach Schluß der Synode „wegen Bigamie und Ehebruch" auf Befehl des Rathes ertränkt. Fünf Jahre später schickte Butzer selbst auf Grund der protestantischen Glaubensregel eine Vertheidigung der Vielweiberei als Consequenz in die Welt. Die Wiedertäuferbewegung aber dauerte in Straßburg fort, bis die Zeitereignisse dem religiösen Interesse eine andere Wendung gaben. — Eine neue Periode für die innere Entwicklung des Straßburger Protestantismus begann mit dem Tode bezw. der Entfernung der alten Häupter. Butzer mußte 1549,

da er sich dem Interim (s. unten) widersetzte, auf Befehl des Rathes die Stadt verlassen und durfte sie nie wieder betreten. Capito war bereits 1541 an der Pest gestorben, und K. Hedio erlag derselben 1552. Jetzt trat der geborene Dictator der Straßburger Kirche, der Lindauer Prädicant Johannes Marbach, in den Vordergrund. Als „Superintendent", eine Bezeichnung, die er dem bescheidenern Titel eines „Präses" des Kirchenconvents vorzog, machte er sich nun zur Aufgabe, das reine Lutherthum in Straßburg zur Herrschaft zu bringen. Als dessen erstes Opfer fiel die in Straßburg seit Jahren bestehende welsche (calvinische) Kirche. Seine zweite Zielscheibe war die von Joh. Sturm geleitete Hohe Schule (s. unten). Zwei Kryptocalvinisten, Peter Martyr und Hier. Zanchi, lehrten an derselben. Joh. Sturm war ein treuer Anhänger des Vierstädte-Bekenntnisses. Der mit der größten Leidenschaftlichkeit geführte Kampf ward vorläufig durch die Unterzeichnung der Straßburger Concordienformel (1563) geschlichtet. Er entbrannte bald auf's Neue. Die Ankunft des unruhigen Flacius Illyricus (1568; s. d. Art.) schüttete Oel in's Feuer. Die von den Straßburger Predigern mit Begeisterung unterzeichnete Concordienformel (1577; s. d. Art. Symbolische Bücher), die berühmte Concordia discors, gab den Anlaß zu einem großen Ansturm. Im J. 1582 starb Marbach. Seinem Jünger und Nachfolger Pappus gelang es endlich, die Entsetzung des um die protestantische Sache so hochverdienten Rectors der Hohen Schule durch den Rath zu erwirken. Das reine Lutherthum hatte gesiegt, aber freilich legte es „den Geistern auch neue Fesseln an, von denen eben die Reformatoren diese hatten befreien wollen", sagt mit Recht der Protestant Röhrich. — Die Anfänge der soeben geschilderten „orthodoxen" Bewegung fielen mit äußeren Ereignissen zusammen, welche für kurze Zeit im Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus in Straßburg eine bedeutende Aenderung herbeiführten. Der Schmalkaldische Bund war vom Kaiser auf's Haupt geschlagen. Straßburg durfte sich glücklich schätzen, durch die Annahme des Interims die freie Ausübung des protestantischen Cultus in mehreren seiner Kirchen retten zu können. Das Münster nebst drei anderen Kirchen mußte den Katholiken zurückgegeben werden; am Lichtmeßfest 1550 ward im Dome zum ersten Male wieder ein feierliches Hochamt gefeiert. Die Abhaltung des Gottesdienstes suchte man indessen den Katholiken möglichst schwer zu machen. Der Rath sah sich wiederholt veranlaßt, die Prediger zu ermahnen, „das Volk nicht also zu verhetzen". Aber diese ließen nicht ab. Ihr ungestümes, anmaßendes Drängen zur „Abschaffung des päpstlichen Greuels" führte sogar zu einer scharfen Zurechtweisung Marbachs und einer mehrjährigen Spaltung zwischen Rath und Convent. Aber die Folgen der Hetze blieben nicht aus. Als durch den Verrath Moritz' von Sachsen die kaiserliche Macht einen schweren Schlag erhalten, dachte der Rath wieder an die Abschaffung des Interims; 1559 ward dem katholischen Clerus der auf zehn Jahre versprochene Schutz entzogen und schon vor Ablauf dieser Frist durch eine fanatisirte Masse der Gottesdienst im Münster in der schmählichsten Weise gestört. Die katholische Geistlichkeit mußte weichen, das Münster blieb lange Zeit leer und den schmutzigsten Entweihungen ausgesetzt, bis es 1560 geschlossen und 1561 auf wiederholtes Drängen der Prediger dem protestantischen Cultus wieder übergeben wurde. Nur noch in einigen Klöstern konnte der katholische Gottesdienst gehalten werden, den Bürgern aber ward jede Theilnahme an demselben auf's Strengste verboten. Die schwerste Bedrückung aber drohte den Katholiken der ganzen Diöcese, als nach dem Tode des Bischofs Johannes von Manderscheid und dem Abfalle des Kölner Erzbischofs Gebhard Truchseß (s. d. Art.) von Waldburg, Decans des Straßburger Domcapitels, letzteres sich in zwei Lager trennte und die protestantischen Mitglieder desselben einen Protestanten, Joh. Georg von Brandenburg, zum Bischof von Straßburg wählten (s. ob. n. 2). Durch den Ausgang des bischöflichen Krieges, in dem „die Zerfahrenheit der Protestanten und die furchtbare Entschlossenheit der Katholiken" gewaltig zu Tage traten, ward das Schlimmste verhütet. Straßburg mußte den Gewählten des katholischen Domcapitels, Cardinal Karl von Lothringen, als das alleinige rechtmäßige Oberhaupt des Stifts und die katholischen Domherren als das legitime Domcapitel anerkennen. — Damit war allen weiteren Fortschritten des Protestantismus im Straßburger Bisthum ein Damm gesetzt. Er hatte bereits einen bedeutenden Theil desselben an sich gezogen. Der Straßburger Abfall hatte die Protestantisirung seines ganzen Landgebietes herbeigeführt. Dem Beispiele der Stadt folgte eine Reihe herrschaftlicher Häuser in ihren elsässischen Besitzungen, vor Allem die Grafen von Hanau-Lichtenberg. Verhängnißvoll wurde besonders der Augsburger Religionsfriede von 1555. Der protestantische Eifer des pfälzischen Kurfürsten, dem die Güter zahlreicher Stifte und Klöster des nördlichen Elsasses zum Opfer gefallen, fand bei den Pfalzgrafen von Veldentz, denen die Grafschaft Lützelstein und durch Kauf die Herrschaft Steinthal angehörte, freudige Nachahmung. Weißenburg, das damals noch dem Bisthum Speyer angehörte, hatte sich schon frühe, durch den Abfall seiner Pfarrer verleitet, der Neuerung angeschlossen. Weniger Glück hatte die Reformation in Hagenau, Schlettstadt und Oberehnheim. Das Bild, welches selbst protestantische Schriftsteller von den sittlichen und religiösen Zuständen der protestantischen Landgemeinden entwerfen, ist kein erfreuliches (Röhrich [s. u.] II, 244 ff.; III, 216 ff.). Manche unter ihnen mußten mehrere Male, je nach dem Willen ihrer Gebieter, das Bekenntniß wechseln. Die

Einführung des reinen Lutherthums veranlaßte den Straßburger Magistrat, „über das unnöthige Schelten und Verdammen mancher jungen Prediger auf dem Lande“ bittere Klage zu führen. Das Institut der „Sündenschöffen“, von denen man eine Besserung der Sittlichkeit erwartete, blieb im Ganzen erfolglos. Es zeugt immerhin von dem ernsten Bestreben innerhalb der protestantischen Kirche jener Zeit, den praktischen Folgen der so vielfach mißbrauchten „evangelischen Freiheit“ wirksam entgegenzutreten. Für den katholisch gebliebenen Theil der Straßburger Diöcese waren die Wunden, welche die Reformation ihr geschlagen, nicht ohne heilsame Rückwirkung. Innerhalb des Ordens- wie des Weltclerus vollzog sich ein nachhaltiger Läuterungsprozeß. Die katholische Restauration, durch die Beschlüsse des tridentinischen Concils angeregt, durch die Wirksamkeit der in's Elsaß berufenen Jesuiten- und Kapuzinerorden, durch den Eifer der Bischöfe (vgl. ob. Synoden u. Schulen) und des Clerus gefördert, durch den Einfluß des österreichischen Hauses und der katholischen Monarchie Frankreichs begünstigt, brachte der katholischen Kirche wieder manche Entschädigung für die erlittenen Verluste. In dies erescit Deo favente numerus catholicorum, et quotidie nobis nova redduntur templa, heißt es in einem öffentlichen Actenstücke aus dem Jahre 1687.

6. Revolution und Reorganisation. — Statistik. Ein neuer gewaltiger Sturm brach über die Straßburger Kirche mit der großen Revolution herein, der ihren ganzen äußern Bestand aufhob, und aus dem sie in völlig veränderter Gestalt hervorgehen sollte. Das Decret vom 4. August 1789 beraubte den Bischof trotz seines auf die Heiligkeit der Verträge sich stützenden Protestes seiner herrschaftlichen Rechte auf elsässischem Boden (über deren Umfang vgl. J. Fritz, Das Territorium des Bisthums Straßburg um die Mitte des 14. Jahrhunderts und seine Geschichte, Köthen 1885; Glöckler [s. u.] II, 51 ff.). Den Beschlüssen vom 2. November 1789 und vom 17.—24. März 1790 gemäß, für das Elsaß durch ein Decret vom 17. October d. J. bestätigt, wurden der Straßburger Kirche alle ihre Güter entrissen und der Clerus auf eine staatliche Besoldung angewiesen. Umsonst hatte dieser, der Cardinal von Rohan an seiner Spitze, sich auf sein Eigenthumsrecht und auf die internationalen Verträge berufen und sich zur Linderung der Finanznoth des Staates zu den schwersten Opfern bereit erklärt. Nur die protestantischen Kirchengüter wurden, allen revolutionären Grundsätzen zum Trotze, von der Confiscation ausgenommen. Die reichste Diöcese Frankreichs, deren bischöflicher Stuhl über mehr als eine Million Livres Einkommen verfügte, sah nun ihre ganze Habe, die durch so viele Jahrhunderte von der frommen Freigebigkeit des gläubigen Volkes zusammengetragen war, zu Spottpreisen — um die Linderung der staatlichen Finanzen bekümmerte man sich wenig — an die von den revolutionären Clubs unterstützten Juden und Protestanten verschachert. Der elsässische Theil der Diöcese zählte damals noch ca. 43 Ordenshäuser, das ganze Elsaß 98. Durch das Decret vom 13. April 1791, welches Gelübde und Orden aufhob, wurden auch diese zerstört. Noch stand die kirchliche Organisation unversehrt. Die Civilconstitution des Clerus vom 12. Juli 1790 sollte nun an ihr das revolutionäre Zerstörungswerk vollziehen. Aber noch bevor die päpstliche Entscheidung erfolgte, legte der Cardinal von Rohan, der jetzt durch seine feste kirchliche Haltung die Fehler seiner früheren Jahre sühnte, energischen Protest gegen sie ein, und er hatte die Freude, seinen im Ganzen so vorzüglichen Clerus und das katholische Volk zum weitaus größten Theile auf seiner Seite zu sehen. Obschon die Civilconstitution den Landgeistlichen vielfach bedeutende materielle Vortheile versprach, leisteten nur wenige (im Ganzen wohl ca. 30 Pfarrgeistliche) den Eid. Als der ehrgeizige Brendel (Brandtler aus Lohr im Spessart), Professor des canonischen Rechts an der katholischen Universität, am 6. März sich durch eine zum größten Theile aus Protestanten zusammengesetzte Wahlversammlung zum Bischof von Straßburg hatte wählen lassen, wollte es dem „neuen Ambrosius“, wie ihn seine revolutionären Freunde nannten, nicht gelingen, sich einen nur irgendwie genügenden Clerus zu verschaffen. Umsonst wurde, um die geringe Zahl der zum Schisma übergetretenen einheimischen Geistlichen zu vermehren, an die so arg geschmähten Ordensleute appellirt. Nur einige durch ihren unrühmlichen Lebenswandel bekannte Männer folgten dem Rufe. Auch die Zahl der aus dem innern Frankreich Angelockten reichte nicht aus. Die Mehrzahl der „Geschworenen“ bildeten aus allen Theilen des Auslandes herbeigerufene Abenteurer, unter diesen der bereits durch sein ärgerliches Leben und seine Schriften berüchtigte Eulogius Schneider (s. d. Art. Bonn II, 1101 f. u. X, 1849), der durch eine Reclame in der Kölnischen Zeitung sich für Straßburg gewinnen ließ und nun selbst eine ganze Zahl Gleichgesinnter anzog. Aus solchen Elementen bildete Brendel seinen aus 16 Vicaren zusammengesetzten Rath und sein theologisches Lehrpersonal. Bald wurde Schneider, zuerst ein Werkzeug des constitutionellen Maire Dietrich, das rührigste Mitglied des Jacobinerclubs, unter dessen Einfluß die Localbehörde der Initiative der Pariser Regierung in der Verfolgung der treuen Geistlichen und dem gegen sie erlassenen Verbote des öffentlichen Gottesdienstes vorgriff. Nach einer kurzen Reaction, die mit dem Sturze der gemäßigten Elemente und dem Siege der auch in Straßburg nur eine kleine Minderheit bildenden Radicalen endete, folgte die Schreckensherrschaft, die Abschaffung jegliches christlichen Gottesdienstes, die Einführung des Vernunftcultus, der öffentliche Abfall vieler constitutionellen Priester, denen

Schneider mit dem Beispiele voranging. Die schändlichsten Scenen inaugurirten im Münster die Aera der neuen Religion. Schneider übernahm nun die Rolle des öffentlichen Anklägers. Als Mitglied des Revolutions- und Sicherheitsausschusses führte er die Guillotine durch das terrorisirte Land. Verbannung und Deportation war das Loos der meisten treuen Geistlichen geworden. Andere wirkten verborgen in ihren Pfarreien fort (vgl. u. A. J. Guerber, B. F. L. Liebermann, Freiburg 1880). Mehrere büßten ihren Opfermuth auf dem Schafott, dem auch eine Reihe von überzeugungstreuen katholischen Bürgern verfiel. Noch in den Jahren 1796 und 1798, als bereits der Vernunftcult zu Gunsten des Cultus des höchsten Wesens wieder abgeschafft, Robespierre und Schneider gestürzt waren und in Paris das Directorium herrschte, starben zwei elsässische Priester den Martyrtod. Jetzt aber legten sich die Wogen, die Kirchen öffneten sich den Verbannten wieder, und Cardinal von Rohan hatte bereits durch seine Commissare eine erste Reorganisation der Diöcese (1801) vollendet, als noch in demselben Jahre das Concordat zwischen Bonaparte und Pius VII. zum Abschluß gelangte, auf Grund dessen eine neue Einrichtung des Bisthums getroffen wurde. Der Cardinal, der seit dem Ausbruche der Revolution im deutschen Theile seines Sprengels residirte, verzichtete dem Wunsche des Papstes gemäß auf den Straßburger Bischofsstuhl. An seine Stelle ward durch den ersten Consul ein früherer constitutioneller Bischof aus Südfrankreich, Saurine, ernannt. Im J. 1803 war die Neuorganisation vollendet. Die Diöcese, deren Gebiet sich früher in ziemlich abgerundeter Gestalt auf beiden Ufern des Rheins um Straßburg als Mittelpunkt mit einem Durchmesser von durchschnittlich 23 Stunden ausbreitete, hatte jetzt ihre 3 rechtsrheinischen Ruralcapitel verloren, dagegen mehr oder weniger bedeutende Stücke der Diöcesen Metz, Speyer, Besançon und den größten Theil der Diöcese Basel, nämlich das ganze Oberelsaß, zugetheilt erhalten, so daß sie, umgrenzt von den alten Diöcesen Speyer, Konstanz (später Freiburg) im Norden und Osten, Basel im Süden, Nancy und Metz im Westen, ein Gebiet von 60 Stunden Länge und 14—18 Stunden Breite mit einer Einwohnerzahl von 850000 Seelen, unter denen 580000 Katholiken, umfaßte. Das durch die Civilconstitution geschaffene Bisthum Colmar war wieder verschwunden. Der Bischof blieb aller seiner weltlichen Herrschaftsrechte und Titel beraubt. Verschwunden war auch die uralte Eintheilung der Diöcese in 13 Landcapitel oder Erzpresbyterate (14 vor der Reformation), die seit dem 9. Jahrhundert bis zum Jahre 1686 7 bezw. 5 Erzdiaconaten mit je einem Würdenträger des Domcapitels als Erzdiacon an ihrer Spitze untergeordnet waren. Die Zahl der eigentlichen (Cantons-) Pfarreien wurde im Ganzen nach der Zahl der Amtsgerichte bestimmt und umfaßte die Pfarreien erster und zweiter Klasse, deren Titulare vom Bischof ernannt und von der Regierung genehmigt werden sollten. Es waren deren 74 (10 erster und 64 zweiter Klasse). Den Inhabern der 691 sogen. Succursalen wurden alle pfarrlichen Rechte außer der Inamovibilität zuerkannt. Sie werden vom Bischof ernannt und versetzt. Die Zahl der katholischen Pfarreien der alten Diöcese hatte vor der Reformation (Mitte des 14. Jahrhunderts) 457, vor der Revolution 343, die des ganzen Elsasses im J. 1789 627 betragen. Heute (1898) zählt die Diöcese 30 Pfarreien erster, 56 zweiter Klasse und 619 sogen. Succursalen, nach der Volkszählung von 1890 mit einer Einwohnerzahl von 1093114 Seelen, unter denen 777914 Katholiken (1871: 807779, zu denen noch 52959 aus dem Territorium Belfort vor der Annexion hinzukamen) und 284579 Protestanten (1871: 234301). — Von den alten geistlichen Körperschaften wurde durch das Concordat nur eine wieder errichtet: das Domcapitel. Unter Bischof Heddo in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts nach der Regel des hl. Chrodegang und des Amalarius von Metz eingerichtet, hatte das zu großem Ansehen herangewachsene Capitel, im 10. Jahrhundert säcularisirt, sich später in zwei Corporationen getheilt. In das hohe Capitel fand seit dem 12. Jahrhundert nur der höchste Adel Eingang; es besaß im 15. Jahrhundert 36, vor der Revolution 24 Prälaturen. Von den Inhabern derselben hatte indessen nur die Hälfte als eigentliche Capitulardomherren Sitz und Stimme im Chor und das Recht zur Bischofswahl. Das hohe Chor, dem hohen Capitel untergeordnet und meist aus Bürgerlichen zusammengesetzt, umfaßte im 15. Jahrhundert 63, im 18. 20 Canonicate und eine Anzahl von Vicariaten oder Kaplaneien. Dem Concordate gemäß wurde ein neues Capitel errichtet, aus 8 Mitgliedern und 2 Generalvicaren des Bischofs bestehend. Nach den vom Bischof Saurine entworfenen Statuten werden ihm aber die alten Befugnisse und überhaupt die Corporationsrechte nicht zuerkannt. Neue Statuten erhielt es 1839. Von den früheren Collegiatstiften blieb nur das protestantische von St. Thomas erhalten. Erst allmälig traten an Stelle der von der Revolution verschlungenen ca. 43 Klöster und Abteien (98 im ganzen Elsaß) neue Stiftungen und Niederlassungen. Im J. 1870 besaßen die Jesuiten 2 Häuser in Straßburg und Issenheim (seit 1872 geschlossen); die Redemtoristen 3: Bischenberg, Riedisheim und Landser (1873 geschlossen, die zwei ersteren seit 1895 wieder eröffnet); die Väter vom kostbaren Blute eines in Drei Aehren (1875 ausgewiesen). Die Marienbrüder (Frères de Marie) besaßen 3 Häuser, zu Ebersheimmünster, St. Pilt und Straßburg, und mehrere Schulen (1875 ausgewiesen); die Brüder von der christlichen Lehre seit 1821 ein Mutterhaus in Matzenheim mit einer Mittel-

schule; sie leiten zugleich zwei Waisen- und Besserungsanstalten und eine Anzahl Volksschulen; die Trappisten ein Kloster in Oelenberg; die Kapuziner seit 1888 2 Häuser in Sigolsheim und Königshofen. Eine überaus reiche Entfaltung nahmen im 19. Jahrhundert die Frauenklöster, die sich zum großen Theile der Erziehung der weiblichen Jugend und der christlichen Armenpflege widmen. Das Kloster und Pensionat der Damen vom heiligsten Herzen ist seit 1873 verwaist; desgleichen seit 1874 das Kloster und die höhere Töchterschule der Schwestern von Portieux in Lutterbach, die eine große Anzahl von Primärschulen leiteten, jetzt größtentheils durch die Schwestern von St. Johann-Basel ersetzt. Hingegen wirken noch als Erzieherinnen die Schwestern Unserer Lieben Frau (Regulirte Chorfrauen vom hl. Augustin), die in Straßburg und Molsheim ein Kloster mit Pensionat und höherer Töchterschule sowie Primärschule, die Schwestern der christlichen Lehre (Soeurs de la doctrine chrétienne), die in Straßburg ein Haus mit Pensionat und höherer Töchterschule besitzen; die Schulschwestern der göttlichen Vorsehung (Soeurs de la Providence), im J. 1783 zu Molsheim entstanden und 1869 vom heiligen Stuhle approbirt, mit dem Mutterhause in Rappoltsweiler, 4 Pensionaten ꝛc. zu Straßburg, Hagenau, Rappoltsweiler und Rufach, einer Taubstummenanstalt mit Präparandenschule in Issenheim, leiten die meisten Kleinkinderschulen und Mädchenschulen des Landes und einige Waisenhäuser. Der häuslichen Krankenpflege widmet sich die äußerst zahlreiche Congregation der Schwestern vom göttlichen Erlöser (Niederbronner Schwestern), 1849 gegründet, mit dem Mutterhaus in Oberbronn und vielen sonstigen Niederlassungen sowohl im Elsaß als in Altdeutschland, Frankreich u. s. w., der Anstaltskrankenpflege die blühende Congregation der Schwestern vom hl. Vincenz von Paul mit ihrem Mutterhause in Straßburg und ebenfalls zahlreichen Niederlassungen, vorzüglich in Deutschland. Würdig reihen sich ihnen an die Schwestern vom heiligen Kreuz seit 1833 mit dem Mutterhaus in Straßburg, die Schwestern zu St. Marcus mit dem Mutterhaus in St. Marc bei Gebersweier, die Tertiarierinnen zu Reinacker, Odilienberg und Thal, die so volksthümlichen Kleinen Schwestern (Petites Soeurs des Pauvres) mit ihrem Greisenasyl in Straßburg und Colmar, endlich seit 1862 die Frauen vom guten Hirten, die sich so liebevoll um die sittlich verkommenen Mädchen annehmen (Straßburg und Mülhausen). Vorzüglich dem beschaulichen Büßerleben widmen sich die Benedictinerinnen von der ewigen Anbetung zu Ettmarsheim, vom heiligsten Altarssacrament zu Rosheim, die Trappistinnen von Ergersheim (vormals Oelenberg), die Gesellschaft Mariä von der Sühne (Dames réparatrices) zu Straßburg, die Carmeliterinnen in der Nähe des unlängst zur „Basilika“ erhobenen Heiligthums von Marienthal, die Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu in Darrendorf. Ueber das seit einigen Jahren reich aufblühende katholische Vereinsleben läßt sich eine genaue Statistik noch nicht feststellen.

7. Das Münster, Basilica S. Mariae, Monasterium majus. Das weltberühmte Denkmal, dessen Geschichte so innig mit der des Bisthums verknüpft ist, und an welches eine reiche Gruppe von Meisterwerken der christlichen Baukunst in der Diöcese sich anschließt, verdient hier eine besondere Berücksichtigung. Jener durchgreifenden Stileinheit entbehrend, die dem Kölner Dom sein architektonisches Gepräge verleiht, besitzt das Straßburger Münster den unvergleichlichen Reiz eines großartigen Werkes, an dem seit neunhundert Jahren jedes Jahrhundert seinen Geist ausgeprägt, und das in seiner malerischen Gruppirung das reichste Bild geschichtlichen Werdens vor unseren Augen entfaltet. Vielleicht ist es die älteste Marienkirche Deutschlands, da sein Name uns schon zu Anfang des 9. Jahrhunderts begegnet. Jedenfalls reicht das Münster in seinen frühesten gegenwärtigen Bestandtheilen in die Anfänge des 11. Jahrhunderts hinauf. Wann der älteste der vorhergehenden Bauten entstanden, ob er an der Stelle eines heidnischen Tempels sich erhob (wie die mittelalterlichen Chronisten übereinstimmend erzählen), welchen Antheil Chlodwig an der Errichtung oder Erneuerung desselben gehabt, wie das karolingische Münster ausgesehen, das nach mehreren Restaurirungen am 4. April 1002 durch die Truppen Hermanns von Schwaben verwüstet und fünf Jahre später durch einen Blitzschlag vollständig zerstört wurde, läßt sich nicht mehr nachweisen. Sicher ist, daß Bischof Wernher im J. 1015 einen Neubau begann, der im Verlaufe des 12. Jahrhunderts einer Reihe von Bränden zum Opfer fiel, von denen der letzte 1176 abermals die Veranlassung zu einem fast vollständigen Neubau wurde, der in seinem allmäligen Fortschreiten die Formen des rein romanischen mit denen des Uebergangsstiles und der Frühgotik vertauschte, aber die Anlage des Wernherischen Baues (unmittelbarer Anschluß der Apsis an das Querschiff und starke Ausladung der Kreuzarme) beibehielt. Dieser Zeit (1176—1250) gehören an: der westliche Theil der unter Apsis und Vierung sich erstreckenden dreischiffigen Krypta, deren östlicher Theil wesentlich noch von Wernhers Münster stammt; Chor und Querschiff, von denen das erstere nach Außen, wohl des sich hier anschließenden Bruderhofes wegen, einen rechtwinkligen und äußerst nüchternen Abschluß erhielt und von zwei merkwürdigen Doppelkapellen flankirt wurde, deren Untergeschoß als Durchgangshallen zwischen Querschiff und Bruderhof diente. Die südliche St. Andreaskapelle, 1190 bereits vollendet, trägt noch einen rein romanischen Charakter; die nördliche St. Johanniskapelle dagegen, Ende des 12. Jahrhunderts begonnen, ward erst in der frühgotischen Zeit (um 1230) in gotischen Formen

meister Jacob von Landshut die frühere St. Laurentiuskapelle (jetzt Sacristei) mit einem in den reichsten, spielenden spätgotischen Formen ausgeführten Portal. An den kunstvollen Lettner hatte Erwin eine niedliche Marienkapelle angebaut. Beide sind leider auf Veranlassung des Domcapitels bei der Vergrößerung des Chorraumes 1682 verschwunden. Von dem reichen plastischen Bilderschmucke des Münsters hat die Reformation, namentlich aber die französische Revolution wenig mehr übrig gelassen, und die Restaurirungsarbeiten des 19. Jahrhunderts vermögen den herben Verlust nicht zu ersetzen. Glücklicherweise konnten noch einige der kostbarsten Werke gerettet werden, so am Portal des südlichen Querarmes das viel bewunderte Tympanonrelief, den Tod Maria's darstellend, die Krönung Maria's und die beiden schlanken, zarten, ausdrucksvollen Gestalten der Kirche und der Synagoge, und unweit davon im Innern des Querhauses die mit ihnen eng verwandten zwölf Figuren des Engelpfeilers (letztes Gericht), alle gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden. Ueberreich sind die 3 Portale der Westfaçade mit Bildwerken versehen, die alle in einem innern Zusammenhange stehen, „den der Besucher", nach Schnaase's Ausspruch, „wie ein Buch von der Linken zur Rechten lesen soll. Zuerst die vorbereitende Gnade, die Tugend, verbunden mit den lieblichen Scenen der Kindheit Jesu, überhaupt also die ahnungsvolle Frühzeit. Im Mittelportal die eigentliche Heilslehre, durch die Propheten verkündigt, durch die alttestamentliche Geschichte vorbereitet, in Christi Erdenwandel geoffenbart und in der Kirche verherrlicht. Dann im dritten Portal die große Lehre der Wachsamkeit in den Jungfrauen und die Hinweisung auf das Gericht". Alt sind noch die Statuen der Tugenden, der Propheten (außer zwei), der klugen und thörichten Jungfrauen und ein großer Theil der Reliefs im Bogenfelde des Hauptportals. Dem Schluß des 13. und dem Anfang des 14. Jahrhunderts angehörend, weisen sie in der malerischen Körperstellung und Behandlung des Gewandes auf den eingetretenen Stilwechsel hin. Neu sind u. A. die zahlreichen Königs- und Kaiserstatuen und der ganze bildliche Schmuck des Mittelbaues im dritten Geschoß (von Graß). Den directesten Gegensatz zu der Stilhaltung der Sculpturen des Südportals des Querhauses finden wir in der unruhigen und schwerfälligen Körperhaltung, Gewandung und Gesichtsbildung der aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts stammenden Statuen des Laurentiusportals. Das Innere des Münsters ist an Bildwerken verhältnißmäßig arm. Es sei hier nur an das Grabdenkmal Bischof Konrads von Lichtenberg (gest. 1299) in der St. Johanneskapelle und an die für Geiler 1485 bis 1487 nach dem Entwurfe Hans Hammerers errichtete, an Ornamenten und Statuen überschwänglich reiche spätgotische Kanzel erinnert. Unvergleichlich ist der Reichthum des Münsters an Werken der Glasmalerei (vgl. V. Guerber, Essai sur les vitraux de la cathédrale de Strasbourg, Strasbourg 1848). Zwar öfters restaurirt, aber im Ganzen vorzüglich erhalten — so daß hierin keine andere deutsche Kirche mit dieser wetteifern kann —, reichen die Glasfenster vom 15. bis hinauf in das 12. Jahrhundert. Höchst werthvoll sind vor Allem die ältesten, romanischen, wundervoll in ihrer Farbengluth die gotischen Fenster. Die Malerschule reichte hier stets der Steinhütte die Hand, und ein edler Wetteifer beseelte beide Kunstzweige. Merkwürdig, daß bei den mannigfachen traurigen Schicksalen des Münsters das gebrechliche Glaswerk vielfach den Stein überlebte. Interessantes Material zur Erforschung der Kunstgeschichte des Münsters enthalten das Museum und das Archiv des Frauenhauses.

Als Quellen und Literatur seien (außer den bereits angeführten Monographien) für die einzelnen Abschnitte obiger Darstellung hier verzeichnet: 1. Code historique et diplomatique de la ville de Strasbourg, Strasb. 1843—1848; Die Chroniken der deutschen Städte VIII u. IX (Chroniken von Closener u. Königshoven), herausgegeben von Hegel, Leipzig 1870—1871; Urkunden und Acten der Stadt Straßburg, Straßburg 1879—1897; J. A. Silbermann, Localgeschichte der Stadt Straßburg, Straßb. 1775; Straßburg und seine Bauten, herausgeg. vom Architecten- u. Ingenieurverein für Elsaß-Lothr., Straßburg 1894, bes. S. 63 ff.: Stadtgeschichte von E. v. Borries; L. Laguille, Histoire de la province d'Alsace depuis Jules César jusqu'au mariage de Louis XV., Strasb. 1727; Schöpflin, Alsatia illustrata, Colmar. 1751 ad 1761, 2 voll. (französisch übersetzt von Ravenèz, L'Alsace illustrée, Mulhouse 1849 à 1852, 5 vols.); Idem, Alsatia diplomatica, ed. A. Lamey, Manhemii 1772—1775, 2 voll.; A. W. Strobel, Vaterländ. Gesch. des Elsasses ꝛc., Straßb. 1841—1849, 2. Aufl. 1851, 6 Bde.; Fragments des anciennes chroniques d'Alsace, Strasbourg 1887—1892. — 2. Eine Bearbeitung der Regesten der Straßburger Bischöfe steht noch aus. J. Wimpheling, Argentin. Episcoporum Catalogus etc., Argent. 1508; Fr. Guillimanus, De episcopis Argentinensibus liber commentarius, Friburgi Brisg. 1608; Ph. A. Grandidier, Histoire de l'Église et des Évêques-Princes de Strasbourg, Strasb. 1776—1778, 2 vols.; Le même, Oeuvres historiques inédites, publiées par J. Liblin, Colm. 1865 ss., 6 vols.; Nouvelles oeuvres inédites de Grandidier, publ. par A. M. P. Ingold, Colmar 1897 ss.; F. X. Schwartz, Populäre Kirchengesch. von Straßburg und Basel, Rixheim 1877—1878, 2 Bde.; L. G. Glöckler, Gesch. des Bisthums Straßburg, Straßb. 1879—1880, 2 Bde.; Hunkler, Leben der Heiligen des Elsasses, Colmar 1839; Winterer, Quelques saints de l'Alsace

Rixh. 1897. — Größere Beiträge zur elsässischen Kirchengeschichte liefert u. a. die Archivalische Beilage des Ecclesiasticum Argentinense, Straßburg 1888 ff. Eine allgemeine Quellenkunde und Bibliographie der elsässischen Kirchengeschichte ist in Vorbereitung. Die neueste Literatur findet sich äußerst sorgfältig gesammelt bei E. Marckwald, Elsaß-Lothr. Bibliographie I [1887], Straßb. 1889, und später von demselben in der Zeitschrift für Gesch. des Oberrheins, Neue Folge 1891 ff. — 3. E. Wernert, Les synodes diocésains de Strasbourg, im Ecclesiasticum Argentin. VI et VII (1887 s.); M. Sdralek, Die Straßburger Diöcesansynoden (Straßb. Theol. Studien II, 1), Freiburg 1894. — 4. C. Engel, Das Schulwesen in Straßburg vor der Gründung des protestant. Gymnasiums 1538, Straßb. 1886; O. Berger-Levrault, Annales des Professeurs des Académies et Universités alsaciennes 1523—1871, Nancy 1892. — 5. Th. W. Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß und besonders in Straßburg, Straßb. 1830—1832, 3 Theile in 2 Bdn.; Derſ., Mittheil. aus der Gesch. der evangel. Kirche des Elsasses, Straßb. 1855, 3 Bde.; A. Jung, Gesch. der Reformation der Kirche in Straßburg u. s. w., Straßb. und Leipzig 1830; Th. de Bussière, Histoire de l'établissement du Protestantisme à Strasbourg et en Alsace, Paris 1856; Le même, Histoire du développement du Protestantisme à Strasbourg et en Alsace (1529 à 1604), Strasb. 1859, 2 vols.; J. W. Baum, Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren, Elberfeld 1860; H. Müller, Die Restauration des Katholicismus in Straßburg (Hallesche Abhandl. zur neuern Gesch. XIV), Halle 1882; A. Baum, Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529, Straßb. 1887; N. Paulus, Die Straßburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit (Straßb. Theol. Studien II, 2), Freib. 1895. — 6. F. C. Heitz, Les Sociétés politiques de Strasbourg pendant les années 1790 à 1795, Strasb. 1863; Le même, La Contre-Révolution en Alsace de 1789 à 1793, Strasb. 1865; L. Winterer, La persécution religieuse en Alsace pendant la grande révolution de 1789 à 1801, Rixheim 1876; R. Reuss, La Cathédrale de Strasbourg pendant la révolution, Paris 1888; N. Paulus, L'Église de Strasbourg pendant la révolution sous la Constituante et la Législative, Rixheim 1890. Für die hier nicht unmittelbar in Betracht kommende Geschichte der Revolution im Oberelsaß (früheres Bisthum Basel) vgl. insbes. Véron-Réville, Histoire de la révolution française dans le département du Haut-Rhin 1789—1795, Paris et Colmar 1865, und I. Beuschot, Le clergé de la Haute-Alsace en exil pendant la révolution, Rixheim 1896. — Bezüglich der Statistik und des Staatskirchenrechtes sind folgende Werke zu vergleichen: Grandidier, État ecclésiastique de diocèse de Strasbourg en 1454, publ. A. M. P. Ingold, und Eine Steuerrolle der Diöcese Straßburg für das Jahr 1464, herausg. von L. Dacheux, Straßb. 1897; Registrum episcopatûs et dioecesis Argentinensis [Argent. 1778; C. A. F[rayher], Histoire du Clergé catholique d'Alsace avant, pendant et après la grande révolution, Colmar 18[illegible] M. Schickelé, État de l'Église d'Alsace avant la révolution, Colmar et Strasb. 18[illegible] et 1898; Schematismus dioec. Argentin. [illegible] Ordo et modus rei divinae faciendae in [illegible] dioec. Argentin. (alljährl.); Geigel, Das [illegible] zösische u. reichsländische Staatskirchenrecht, Straßburg 1884, neue Aufl. im Druck. — 7. Die Literatur zur Geschichte des Münsters s. bei [illegible] Kraus, Kunst und Alterthum in Elsaß-Lothringen I, Straßb. 1876, 341 ff.; vgl. ferner Das Münster Unserer lieben Frau, in „Straßburg und seine Bauten", Straßburg 1894, [illegible] bis 228; Meyer-Altona, Die Sculpturen des Straßburger Münsters, Straßb. 1894; L. [illegible] Unser Frauen Werk zu Straßburg (Dasselbe), Straßb. 1897; Das Münster von Straßburg, Text von L. Dacheux, Straßb. 1898 ff. Geschichte der christlichen Kunstdenkmäler in Straßburg und der Diöcese überhaupt vgl. außer den grundlegenden statistischen Werke von Kraus (s. oben) Bd. I. II. IV: Elsässische und lothringische Kunstdenkmäler, von Hausmann, Stoffel und Seyboth, Straßb. 1896 ff.; Kunstdenkmäler Elsaß-Lothringen, von Schrieder ꝛc., Straßb. 1896. [Eugen Müller]

Strauß, David Friedrich, der bekannte rationalistische Theologe, wurde am 27. Januar 1808 zu Ludwigsburg in Würtemberg geboren, kam 1821 in das Seminar zu Blaubeuren und [illegible] in das evangelisch-theologische Seminar („Stift") zu Tübingen ein. An letzterer Stelle widmete er fünf Jahre dem Studium der Philosophie und Theologie. Mit Ausnahme von Baur (s. d. Art.) und Kern (gest. 1842) befriedigten ihn seine Lehrer durch ihre Vorlesungen sehr wenig; er studirte aber eifrig Privatstudien, die ihn mit Schelling und Böhme (s. d. Artt.) bekannt machten und zur Mystik und zum magnetischen Hellsehen (Justinus Kerner) führten. Den Uebergang bei [illegible] bigen Studenten zum Ungläubigen bewirkte das Studium der Dialektik Schleiermachers (s. d. Art.), welche durch die Phänomenologie Hegels (s. d. Art.) noch ergänzt wurde. In einer der katholisch-theologischen Facultät eingereichten und für [illegible] würdig erklärten Preisarbeit (1828) [illegible] Lehre von der Auferstehung exegetisch und [illegible] sophisch bewiesen, aber, wie er später einmal [illegible] schrieb, beim letzten Punctum gesehen, daß [illegible] ganzen Sache nichts sei. Er nennt dies [illegible] seinen „ersten Wendepunkt". Nach einer [illegible] Thätigkeit in der Pastoration zu Kleinheim ging Strauß im Herbst 1831 nach [illegible]

hauptsächlich um Hegel zu hören. Doch starb dieser im November desselben Jahres, und von den Vorlesungen Schleiermachers war Strauß etwas enttäuscht. So verließ er Berlin schon im folgenden Frühjahre und wurde im Mai 1832 Repetent am Stift zu Tübingen, wo er Vorlesungen über Philosophie vom Standpunkte Hegels aus hielt und sein „Leben Jesu" vorbereitete. Der erste Band dieses Werkes („Das Leben Jesu kritisch bearbeitet") erschien 1835 und kostete den Verfasser seine Stellung am Stift. Er wurde noch 1835 nach Ludwigsburg als Professoratsverweser versetzt, gab aber diese ihn nicht befriedigende Stellung 1836 auf und siedelte als Privatgelehrter nach Stuttgart über. Rasch folgten die 2. und 3. Auflage des „Lebens Jesu" und den zahlreichen Angriffen gegenüber eine Reihe von Streitschriften. Eine Abhandlung über Schleiermacher und Daub und die übrigen kleineren Arbeiten wurden 1839 zu den „Charakteristiken und Kritiken" vereinigt, während er „Vergängliches und Bleibendes im Christenthum" und einen Artikel über Kerner unter dem Titel „Zwei friedliche Blätter", Altona 1839, zusammenfaßte. In demselben Jahre erhielt Strauß vom Erziehungsrath in Zürich einen Ruf für Kirchengeschichte und Dogmatik, wurde aber durch einen Protest des Züricher Volkes verhindert, die Stelle anzutreten. Dieß war für ihn der Grund, den weniger radicalen Standpunkt der letzten Jahre wieder zu verlassen, wie sich dieß zunächst in der Schrift „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt", Tübingen 1840—1841, 2 Bde., zeigte. Im J. 1842 verehelichte Strauß sich mit einer Sängerin, Agnes Schebest; die Ehe fiel aber wegen Ungleichheit der Charaktere unglücklich aus und wurde 1847 getrennt. Sein Heim hatte er in Sontheim-Heilbronn aufgeschlagen. Nachdem 1847 „Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige" mit deutlicher Bezugnahme auf König Wilhelm IV. erschienen war, begab sich Strauß mit dem Schriftchen „Der politische und theologische Liberalismus", Halle 1848, auf das ihm ungewohnte politische Gebiet. Von Stadt und Bezirk Ludwigsburg für das Reichsparlament als Candidat aufgestellt, erlitt er durch die Abneigung des gläubigen Landvolks eine Niederlage, wurde aber nachher von der Stadt Ludwigsburg in den württembergischen Landtag gewählt. Seine conservative Haltung war aber nicht nach dem Wunsche seiner Wähler, weßhalb er schon um Weihnachten das Mandat niederlegte. Strauß war ein abgesagter Feind der Demokratie und wollte lieber russisch als demokratisch regiert werden; sein Wahlspruch lautete: Odi profanum vulgus et arceo. Nachher sympathisirte er allerdings mit dem preußischen Liberalismus, erkannte aber 1866 den „Beruf Preußens" an und bedauerte nur, daß Sachsen nicht annectirt wurde. Oesterreich hielt er für ungeeignet, an die Spitze Deutschlands zu treten, weil es vielsprachige Völker habe und katholisch sei. Im J. 1870 schrieb er in der Allgemeinen Zeitung (auch separat: „Krieg und Friede") gegen Renan (s. d. Art.) und begrüßte die Errichtung des Deutschen Reiches ebenso wie den sich bald ankündigenden „Culturkampf"; übrigens hatte er schon im „Ulrich von Hutten" (s. u.) zur Zeit der Concordate zum Kampfe gegen Rom aufgefordert. Seit 1849 führte Strauß ein unstetes Wanderleben, indem er München, Weimar, Köln, Heidelberg zu seinem Aufenthaltsorte wählte. Literarisch wandte er sich mit Vorliebe dem biographischen Gebiete zu, wählte aber Vorwürfe, welche mit seinen theologischen Anschauungen Berührungen hatten. Alle zeigen „das Interesse, das Strauß an dem Kampfe gegen Pfaffen und Despoten nahm" (Hausrath [s. u.]). So erschienen: Schubarts Leben in seinen Briefen, Berlin 1849; Christian Märklin, ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannheim 1851; Leben und Schriften des Dichters Nicolaus Frischlin, Frankfurt 1855; Ulrich von Hutten, Leipzig 1858—1860, 3 Bde.; Hermann Samuel Reimarus, Leipzig 1862; Kleine Schriften biographischen, literatur- und kunstgeschichtlichen Inhalts, Leipzig 1862 und 1866. Seit 1860, wo Strauß wieder in Heilbronn lebte, wandte er sich auf's Neue der Theologie zu, welcher er noch 1860 im Hutten-Manifest die Existenzberechtigung abgesprochen hatte. Statt eine neue Ausgabe des „Lebens Jesu" zu veranstalten, verfaßte er, von Renans (s. d. Art.) Erfolg getrieben, das „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet", Leipzig 1864 (11. Aufl. 1895). Im J. 1865 siedelte er nach Darmstadt über und gab alsbald die Schriften „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte", Berlin 1865 (gegen Schleiermachers „Leben Jesu"), und „Die Halben und die Ganzen", Berlin 1865 (gegen Schenkel und Hengstenberg), heraus. Aus Vorträgen, die er der Prinzessin Alice hielt, ging „Voltaire, sechs Vorträge", Leipzig 1870, hervor. Nach Zeller hat sich ihr Verfasser in diesen besonders sorgfältig ausgearbeiteten Vorträgen durch die geistreiche Eleganz und lichte Durchsichtigkeit seiner Darstellung selbst übertroffen und darin das vollendetste biographische Kunstwerk geliefert, welches unsere Literatur neben Goethe's Wahrheit und Dichtung besitzt. Die folgenden Jahre brachten die beiden Schriften „Der alte und der neue Glaube", Leipzig 1872 (14. Aufl. 1895), und „Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: Der alte und der neue Glaube", Bonn 1873. Strauß war unterdessen (1872) in seine Heimatsstadt Ludwigsburg zurückgekehrt, wo er nach längerem Leiden am 8. Februar 1873 starb.

Die eigentliche Bedeutung dieses Mannes liegt in seiner Stellung zur Theologie und zur christlichen Weltanschauung. Doch geht schon aus der

Ueberſicht über ſeine literariſchen Productionen und noch mehr aus ſeinem Briefwechſel hervor, daß er auch eine fein angelegte künſtleriſche Natur war. Seine Meiſterſchaft im Stil kam weſentlich auch ſeinen theologiſchen Arbeiten zu gut; er ſelbſt nennt ſich einmal einen „wiſſenſchaftlich-künſtleriſchen Mauleſel" und beſtimmt den Unterſchied von ſeinem Freunde Viſcher dahin, daß dieſer Aeſthetiker ein wiſſenſchaftlicher Künſtler, er ſelbſt ein künſtleriſcher Wiſſenſchafter ſei, d. h. daß bei Viſcher die Kunſt Stoff ſei, den er wiſſenſchaftlich behandle, bei ihm die Wiſſenſchaft Stoff, den er künſtleriſch zu geſtalten ſtrebe. In der Theologie iſt Strauß, wie ſein Lehrer Baur, zuerſt von Schleiermacher, dann von Hegel beſtimmt worden. Hatten die Vorleſungen Schleiermachers über das Leben Jeſu ihm den Gedanken nahe gelegt, ein Leben Jeſu zu ſchreiben, nachdem er bereits durch die Dialektik Schleiermachers ungläubig geworden war, ſo mußte ihm die Hegel'ſche Unterſcheidung zwiſchen Vorſtellung und Begriff den leitenden Gedanken dazu geben. Nach der bekannten Dreitheilung ſollte zuerſt das Leben Jeſu nach den Evangelien, das Leben Jeſu in den Gläubigen und die Vermittlung beider im zweiten Artikel des apoſtoliſchen Symbolums dargeſtellt werden. Hierauf ſollte in einem kritiſchen Theile die Lebensgeſchichte Jeſu als Geſchichte größtentheils aufgelöst, dann aber in einem dritten Theile das Vernichtete dogmatiſch wiederhergeſtellt werden. Thatſächlich geſtaltete ſich aber das Leben Jeſu etwas anders. Aus dem Leben Jeſu war eine Kritik der evangeliſchen Geſchichte über das Leben Jeſu geworden, der dogmatiſche Gehalt wurde nur in den Schlußbetrachtungen herausgeſtellt, konnte aber den kritiſchen Charakter des Werkes nicht verändern. Außerdem war es keine Kritik der Evangelien, ſondern eine Kritik der evangeliſchen Geſchichte. Ueber die erſte galt nur als Vorausſetzung, daß kein Evangelium von einem Augenzeugen geſchrieben, daß insbeſondere die Vorliebe für das Johannesevangelium unberechtigt, und daß das Marcusevangelium ſecundär, vom erſten und dritten Evangelium abhängig ſei. Zur philoſophiſchen Grundvorausſetzung machte Strauß, daß das Wunder, als Durchbrechung des Naturzuſammenhanges, unmöglich ſei. Da aber die ganze bibliſche Erzählung mit dem Wunder zuſammenhängt, ſo iſt mit der Läugnung des Wunders dem Leben Jeſu ebenſo der übernatürliche Grund entzogen, wie mit der Verwerfung der Evangelien der natürliche Boden der Geſchichte erſchüttert iſt. Dem ſupranaturaliſtiſchen Standpunkte gegenüber, welcher in den Evangelien Geſchichte, und zwar übernatürliche Geſchichte ſieht, beſtreitet Strauß den übernatürlichen Charakter; dem rationaliſtiſchen Standpunkte gegenüber, der zwar Geſchichte, aber natürliche Geſchichte annimmt, beſtreitet er den geſchichtlichen Charakter der Evangelien. Dadurch wird er zu ſeinem eigenen Standpunkte der mythiſchen Erklärung geführt, die wohl ſchon früher auf das Alte Teſtament und einzelne Partien des Neuen Teſtamentes angewendet worden war, aber in dieſer principiellen Anwendung auf das ganze Leben Jeſu neu und unerhört war. Die ſich ſtets gleich bleibende Methode beſteht darin, daß zuerſt die Unmöglichkeit der auf der Verbalinſpiration beruhenden ſupranaturaliſtiſchen Erklärung der einzelnen Erzählungen aus der innern Undenkbarkeit und dem äußern Widerſpruch der verſchiedenen Texte nachzuweiſen verſucht wird, dann die natürliche rationaliſtiſche Wegdeutung des Wunderbaren (Eichhorn, Paulus) als lächerlich und abſurd dargeſtellt, und endlich, weil nicht gerade eine betrügeriſche Tendenz angenommen werden könne, der Verſuch gemacht wird, alles Uebernatürliche und Wunderbare aus einer unbewußten Dichtung, einer Sagen- und Mythenbildung innerhalb der chriſtlichen Gemeinde abzuleiten. Weil die letztere an Chriſtus als den Meſſias und Gottesſohn glaubte, ſo war ſie nach ihm überzeugt, daß alles in Chriſtus ſich erfüllt habe, was ſich im Alten Teſtament auf den Meſſias beziehen läßt, und beſtrebt, ihn mit einem übernatürlichen Nimbus zu umgeben; denn was man für die Idee als nothwendig erkannte, das mußte auch geſchichtlich geſchehen ſein. Die evangeliſchen Wundergeſchichten ſeien aus einem Zuſammenwirken des in der Perſon Jeſu gegebenen geſchichtlichen Moments mit dem in der meſſianiſchen Erwartung und weiterhin in den Vorſtellungen und Beſtrebungen der neuen Gemeinde gegebenen idealen zu begreifen. So habe ſich im Anſchluß an altteſtamentliche Stellen, z. B. Iſ. 35, 5. 6 (vgl. Matth. 11, 5), der Glaube gebildet, daß Jeſus alle dieſe Wunder vollbracht, und daß ſeine Geburt, ſeine Schickſale, ſein Leiden und Sterben, ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt vorausgeſagt worden ſeien. Durch dieſe mythiſche Auflöſung kam Strauß zu dem Ergebniß, daß der größere Theil der evangeliſchen Berichte theils gar keine theils nur eine bis zur Unkenntlichkeit entſtellte Geſchichte enthalte. Alles, was Jeſus über das Niveau des Menſchlichen hinaushebt, ſei im Intereſſe des Glaubens an den Meſſias entſtanden und gehöre in das Gebiet der Sage. Mit dieſer mythiſchen Erklärung glaubte Strauß dem Chriſtenthum weit mehr gerecht geworden zu ſein als der Rationalismus oder Naturalismus, weil er ſich nach Hegel des Inhalts der chriſtlichen Religion als identiſch mit der höchſten philoſophiſchen Wahrheit bewußt ſei. Daß jedoch dieſe Trennung des Geſchichtsglaubens vom Weſen des chriſtlichen Glaubens und dieſe Identificirung mit der philoſophiſchen Wahrheit eine Unmöglichkeit iſt, erkannte alsbald jedermann, und Strauß geſtand ſpäter auch ein, daß er ſich getäuſcht habe. Als Grund führt er an, daß er im Leben Jeſu mit einem Fuße aus der Hegel'ſchen Philoſophie herausgetreten ſei, mit dem andern noch darin geſteckt habe. Aus dem Hegel'ſchen Satze, daß Religion und Philoſophie den gleichen Inhalt haben, nur jene in der Form der Vorſtellung, dieſe in der

Form des Begriffs, sei seine ganze Kritik des Lebens Jesu hervorgewachsen. Nach Hegel folgerte man aus der Wahrheit der Ideen die Wirklichkeit der Geschichte. Dieses bestritt Strauß, hielt aber daran fest, daß es dieselben Ideen seien, die einerseits in den, wenn auch unhistorischen, religiösen Erzählungen vorgestellt und andererseits von der Philosophie begriffen würden. Die christliche Religion sei identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit. Den zweiten Schritt zu thun, habe ihn Feuerbach veranlaßt. Dieser habe ihm das Tüpfelchen auf das J gesetzt, habe das Doppeljoch, unter welchem bei Hegel Philosophie und Theologie noch gingen, zerbrochen. Religion und Philosophie hatten nicht denselben Inhalt. Von diesem Standpunkte aus ist Strauß' Glaubenslehre geschrieben, welche eine Zerstörung des christlichen Dogma's und Glaubens bezweckt. Wie das „Leben Jesu" zu einer Kritik der Erzählungen über das Leben Jesu geworden war, so wurde die Glaubenslehre zu einer Kritik der christlichen Dogmatik: „Die wahre Kritik des Dogma's ist seine Geschichte." Die Bilanz, welche er hier für das Christenthum zog, lautete auf Bankerott. Dieß war Absicht, denn wie er selbst bemerkt, konnte er nicht schreiben, wenn er nicht zornig war, und in sein Handexemplar der Glaubenslehre schrieb er das Motto ein: Ira et studio. In einem Briefe macht er besonders auf die Lehre vom Urstand aufmerksam, wo er den Theismus von allen Seiten umzingelt und die Berechtigung des Pantheismus nachgewiesen habe; nur die Furcht, das Buch möchte verboten werden, habe ihm Zurückhaltung auferlegt; doch wird der Glaube an Gott und an die Unsterblichkeit geläugnet. Die Christologie endigt, wie in der ersten Auflage des „Lebens Jesu", darin, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christus beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprächen sich dieselben, in der Idee der Gattung stimmten sie zusammen. Die Natur liebe es nicht, alle Vollkommenheiten in einem Individuum zu verwirklichen. Die Menschheit allein sei der menschgewordene Gott. Hase findet in Strauß' Glaubenslehre das Antichristenthum, in welches folgerecht die Hegel'sche Orthodoxie umschlug, im „Leben Jesu" eine Anticipation der Bestrebungen, womit die Tübinger Schule der Christenheit ihren Christus verflüchtigen wollte. Die Einwirkung dieser Frontveränderung auf das „Leben Jesu" konnte nicht ausbleiben. Der gewaltige Kampf, welcher durch dasselbe entzündet worden war, mußte ohnehin zu einer Klärung führen. Zwar suchte sich Strauß zu vertheidigen, und Zeller bezeichnet seine Streitschriften als eine polemische Leistung, wie die gesammte deutsche Literatur seit Lessing in dieser Gattung keine glänzendere aufzuweisen habe, Rümelin stellt ihn sogar über Lessing, allein der Erfolg war nach eigenem Geständnisse doch gering. In der 3. Auflage des „Lebens Jesu" hatte Strauß seinen Gegnern (Neander, Tholuck) hinsichtlich des Johannesevangeliums und des Wunders bedeutende Zugeständnisse gemacht, wie er sich auch in den „Friedlichen Blättern" dem Schleiermacher'schen Standpunkte näherte, aber in der 4., gleichzeitig mit der Glaubenslehre erschienenen Auflage nahm er dieselben wieder zurück, und später bezeichnete er sie als kopflose Concessionen, die aus seiner gedrückten Stimmung zu erklären seien. Da nun sein Lehrer Baur die geschichtliche Kritik in Angriff nahm, in der Evangelienkritik die Evangelien als Tendenzschriften in das 2. Jahrhundert verwies und das vierte Evangelium einem großen Unbekannten, einem Alexandriner aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, beilegte, so freute er sich dieses „Meister- und Musterwerkes", durch welches das Gespenst des angeblichen Johannes gebannt wurde, das ihn und Andere immer wieder geäfft habe. Feuerbach und Baur galten ihm nun als die Hauptrepräsentanten der Theologie, obwohl er früher die reservirte Haltung Baurs schwer empfand, dieselbe aus dem Gegensatze zwischen der historisch-kritischen und der dogmatischen Methode erklärte, aber beifügte, daß „sie" ohne seinen Vorgang noch nicht da ständen, wo sie stehen. Wer das „Wesen des Christenthums" von Feuerbach und „Paulus und Johannes" von Baur gelesen habe, kenne die ganze protestantische Theologie der Gegenwart. An die Stelle der unbewußten Mythenbildung trat nun bei Strauß die absichtliche, tendenziöse Erdichtung oder Umdichtung. Die Nothwendigkeit einer neuen Auflage des „Lebens Jesu" gab ihm Veranlassung, den neuen Standpunkt zur Geltung zu bringen. Nach den Erfahrungen, welche er mit den Theologen gemacht hatte, suchte er auch ein neues Publicum und schrieb sein „Leben Jesu für das Volk", um den Theologen in den Rücken zu fallen. Besonders populär ist allerdings dieses „Leben Jesu" auch nicht ausgefallen, aber es wollte doch mehr positiv als kritisch sein. Es unterscheidet sich, abgesehen von der Form, dadurch von dem ältern Werke, daß es die Negation weniger hervortreten läßt. Im ersten Theil wird das Leben Jesu in geschichtlichem Umriß, im zweiten die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung dargestellt; doch bleibt auch hier ein mageres Resultat übrig. „Gewiß", sagt Strauß, „wissen wir, was Jesus nicht war, nämlich nichts Uebernatürliches, schlechthin Auctoritatives." Positiv dagegen, glaubt er, sind wir über das Leben des Socrates besser unterrichtet als über das Leben Jesu. Indem er so alles Uebernatürliche, Göttliche aus dem Bilde Jesu beseitigt, will er das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlichten menschlichen Zügen wiederherstellen, für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes Musterbild verweisen, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst an's Licht gestellt habe, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehöre,

wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der ganzen Menschheit sein könne.

Als einen Abschluß seiner literarischen Thätigkeit, als das punctum finale seiner Schriftstellerei, bezeichnet Strauß das Buch „Der alte und der neue Glaube". Während er bisher das positive religiöse Moment, die religiöse Erfahrung und die sittliche Verpflichtung fast ganz vernachlässigt hatte, suchte er jetzt einen Ersatz dafür zu geben. Das Buch wird als ein „Bekenntniß" eingeführt, um den Gegensatz zu der wissenschaftlichen Ueberzeugung hervorzuheben, oder wahrscheinlicher, um von der Pflicht des Beweises Umgang nehmen zu können. „Ich habe ein Bekenntniß abgelegt, welches Gott mir abzulegen gebot: ich habe meine Predigt vom ersten bis zum letzten Wort vorgetragen. Wenn ich jetzt sterbe, kann man nicht mehr sagen, ich bleibe bei meinem Tode meiner Zeit und meinem Volke etwas schuldig. Was ich hatte, habe ich ihnen mitgetheilt; was noch übrig war, das enthält diese Schrift." Diese Schrift, welche, für das große Publicum bestimmt, in leichter, aber bestechender Kunstform geschrieben ist, nimmt die Hauptgedanken der Glaubenslehre auf, führt sie aber mittels des Darwinismus insofern weiter, als an die Stelle des philosophischen Idealismus der nackte Naturalismus und Materialismus tritt, wohl um handgreiflich zu zeigen, daß Idealismus und Materialismus nur die beiden Seiten des Monismus seien. Als er mit der Vorbereitung des Buches beschäftigt war, schrieb Strauß an einen Freund: „Erst Darwin befreit uns vom Schöpfungsbegriff; wir Philosophen wollten wohl immer hinaus, aber erst Darwin hat uns gezeigt, wo der Zimmermann das Loch hinausgemacht hat." Er stellt in dem Werke selbst die beiden Fragen: „Sind wir noch Christen?" „Haben wir noch Religion?" Die erste verneint er einfach, die zweite beantwortet er mit „Ja oder Nein", je nachdem man es verstehen will; er bejaht sie, insofern der Name Religion dem Gefühl einer unbedingten Abhängigkeit auch dann nicht verweigert werde, wenn jenes Gefühl sich, wie bei Schleiermacher, statt eines persönlichen Gottes auf die Größe, die Vollkommenheit, die Gesetzmäßigkeit und Vernunftmäßigkeit des Weltganzen beziehe. Zur positiven Ausführung beantwortet er die Frage: „Wie begreifen wir die Welt?" durch die Kant-Laplace'sche Theorie und die Darwinistische Hypothese, obwohl er die Schwächen der letztern zugestehen muß. Die Vernünftigkeit der Welt und das sittliche Problem, dessen Lösung er selbst für unzureichend hält, sucht er philosophisch damit zu versöhnen. Auf die Frage: „Wie ordnen wir unser Leben?" wird mit dem Culte des modernen Glaubens, mit dem Enthusiasmus für Kunst, Musik, Literatur geantwortet (vgl. dazu d. Art. Materialismus VIII, 992 ff.). — Der Widerspruch gegen dieses trotz aller Schönheit der Form seichte und leichtfertige Machwerk Strauß' war ein allgemeiner. Selbst die Culturkämpfer, für die das Buch berechnet war, ja manche seiner entschiedeneren Freunde hatten ihre Bedenken. Obwohl der äußere Erfolg großartig war (sechs Auflagen erschienen in sechs Monaten), so fühlte sich Strauß doch durch den allgemeinen Widerspruch schwer gekränkt, weil er mit seinem stolzen „Wir" desavouirt war. Im Nachwort (s. o.) und in den Briefen gab er seinem Unmuthe unverblümten Ausdruck. Den wissenschaftlichen Einwendungen gegenüber betont er das „Bekenntniß", den religiösen Bedenken stellt er seinen Freimuth entgegen. Er schließt mit den Worten: „Die Zeit der Verständigung wird kommen, wie sie für das Leben Jesu gekommen ist; nur daß ich sie dießmal nicht mehr erleben werde." Er hat sich in beiden Beziehungen getäuscht: trotz wiederholter Auflagen des Buches ist sein Inhalt heute weniger anerkannt als damals. Der Darwinismus hat sich als unfähig erwiesen, die Räthsel des Daseins zu lösen und als Glaubensbekenntniß den christlichen Glauben und das übernatürliche Sittengesetz zu ersetzen. Nur der extreme Radicalismus stellt sich auf diesen Standpunkt, strebt aber zugleich den Umsturz der Ordnung an, womit Strauß und seine Freunde am wenigsten einverstanden gewesen wären. Auch über den Erfolg des Buches vom Leben Jesu hat sich Strauß getäuscht. Konnte er vor seinem Tode meinen, mit demselben „die stammelnde Zunge der Zeit" gelöst und die „Gemeinde der Denkenden" um sich gesammelt zu haben (vgl. Lang, D. Fr. Strauß, Leipzig 1874, 7 ff.), so mußte schon ein Jahrzehnt später Vischer (Zum Gedächtniß an D. Fr. Strauß. Bericht zu der Feier der Enthüllung einer Gedenktafel an seinem Geburtshause, Bonn 1884) gestehen, daß diese Erwartungen nicht in Erfüllung gegangen seien. Im Gegentheil befindet sich gegenwärtig die Kritik der Evangelien in einer rückläufigen Bewegung. Die Evangelien werden auch von der Kritik in's erste Jahrhundert verlegt und wenigstens ihre Quellen für authentisch angesehen, so daß der Mythenbildung, abgesehen von ihrer innern Undurchführbarkeit und Unmöglichkeit, im Urchristenthume die Zeit fehlt. Eine innere Befriedigung kann ohnehin weder diese Kritik des Lebens Jesu noch der neue Glaube bieten. Strauß selbst hat eine solche auch nicht darin gefunden. Vielmehr zeigen seine Briefe, wie unglücklich, gebrochen, todesmüde er sich fühlte, und wie er vergeblich durch ein unstetes Wanderleben die innere Unruhe zu betäuben suchte. Haben hierzu auch die äußeren Verhältnisse, namentlich der Mangel einer Berufsthätigkeit, viel beigetragen, so liegt doch der tiefere Grund in der negativen Geistesrichtung. Seine Schriften geben ein Bild seiner innern Unruhe und Leidenschaft. Nur daraus erklärt sich der häufige Wechsel des Programms. Je mehr aber persönliche Erfahrungen Einfluß ausübten, desto weniger läßt sich aus den verschiedenen Ansichten eine sichere Weltanschauung ge-

winnen. Strauß endigte mit dem Nihilismus. Immerhin ist seine Geduld im Leiden während seiner schmerzhaften Krankheit und seine Gefaßtheit beim Sterben anzuerkennen. Er starb aber, wie er gelebt hatte, ohne geistlichen Trost und hatte sich die Betheiligung der Geistlichkeit an seiner Beerdigung verbeten. (Vgl. Strauß' „Gesammelte Schriften", herausgegeben von Zeller, Bonn 1876 bis 1878, 12 Bde., und Ausgewählte Briefe von D. Fr. Strauß, herausgegeben von Zeller, Bonn 1895; Zeller, D. Fr. Strauß in seinem Leben und seinen Schriften, Bonn 1874; Hausrath, D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg 1876—1878, 2 Bde.; Hettinger, D. Fr. Strauß. Ein Lebens- u. Literaturbild, Freiburg 1875.) [Schanz.]

Streber, Name einer aus Niederbayern stammenden Familie, aus welcher mehrere verdiente Gelehrte hervorgegangen sind. 1. Franz Ignaz von Streber ward am 11. Februar 1758 zu Reisbach von unbemittelten Eltern geboren und wurde wegen seiner schönen Stimme zum Choralsänger, später aber zum Priester bestimmt. Er studirte zu Ingolstadt in dem Institut der Bartholomäer, erhielt 1779 die Priesterweihe, war dann ein Jahr lang Lehrer am Lyceum zu Landshut und kam 1780 als Hofmeister nach München in das Haus des geheimen Rathes von Widder, wo ihm eine ausgewählte Münzsammlung Anregung und Gelegenheit zum Studium der Münzkunde bot. Bald ward er wegen seiner Kenntnisse, seiner Bescheidenheit und seiner Frömmigkeit bei der höhern Geistlichkeit bekannt und beliebt; der Prälat v. Maillot nahm ihn zu seinem Secretär bei der Hofbibliothek, und 1782 berief ihn der Cardinal v. Häffelin zu seinem Gehülfen im kurfürstlichen Münzcabinet, dessen Vorstand er war. Im J. 1783 ward Streber auch Hofkaplan und bekleidete seitdem eine Doppelstellung unter drei Landesfürsten, deren jeder ihm sein Wohlwollen durch Ehrenstellen zu beweisen bemüht war. Er ward 1785 Director des Münz- und Antikencabinets und Verwalter des Hausschatzes, 1799 Director des damaligen geistlichen Rathes, nach Auflösung desselben 1803 Director der kurfürstlichen Hofkapelle und ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Unter den Hindernissen der vielen Kriegsjahre verwendete er unsägliche Mühe auf die Ordnung des Münzcabinets, das seit dem dreißigjährigen Kriege zum ersten Male durch ihn eine wissenschaftliche Gestalt erhielt. Zugleich veröffentlichte er in den Jahren 1807—1820 eine Reihe gediegener numismatischer Abhandlungen und in den Denkschriften der Akademie eine Geschichte des reichen und einzigartigen Cabinets, welches er zu verwalten hatte. Bald aber sollten seine ausgedehnten Kenntnisse auch anderweitige Verwendung finden. Bei der Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse ward er in die Commission für die Vorarbeiten zum Concordat berufen; 1821 ward er Domherr und 1822 Dompropst in dem neuerrichteten Capitel München-Freising. Am 16. December 1821 ward er auch zum Weihbischof von München ernannt, empfing die Consecration zum Bischof von Birtha i. p. i., ward geadelt und lebte nun nur noch seinen geistlichen Obliegenheiten und der archäologischen Wissenschaft unter außerordentlicher Wohlthätigkeit. Er konnte, nachdem er die goldene Hochzeit seiner Eltern mitgefeiert, noch sein 50jähriges Priesterjubiläum begehen, das er mit einer Predigt auf dem offenen Markt zu Reisbach und einer Reihe wohlthätiger Stiftungen verherrlichte. Ein gesegnetes Andenken schuf er sich auch, indem er vom Wohlwollen Ludwigs I. die Wiederherstellung des Klosters Seligenthal bei Landshut erwirkte. Nach einem friedlichen Leben, das nie durch Krankheit oder Leidenschaft getrübt war, verschied er zu München am 26. April 1841, und seine frühere Milde und Freundlichkeit war dem Angesichte der Leiche so sehr aufgeprägt, daß er für scheintodt gehalten wurde, bis Ludwig I. durch seinen Leibarzt den Tod hatte constatiren lassen.

2. Franz Streber ward am 26. Februar 1806 als Neffe des vorher Genannten zu Deutenkofen bei Landshut geboren. Er verrieth früh ungewöhnliche Talente und bestand schon mit 16 Jahren die Abgangsprüfung auf dem Gymnasium zu Landshut. Ohne eigentliche Wahl ergriff er das Studium der Theologie, begann dasselbe zu Landshut und setzte es in München fort. Hier aber zogen ihn die Vorlesungen Thierschs mächtig zur classischen Philologie, und der Umgang mit seinem Schwager, dem Erzgießer Stiglmayer, führte ihn zur Kunstgeschichte, während der in der Familie hochverehrte Oheim ihn mit Liebe zur Münzkunde zu erfüllen wußte. Letzterer, der in seinen priesterlichen Beruf Zweifel setzte, bewog ihn, der Theologie nach einem glänzenden Examen 1827 zu entsagen und als sein Amanuensis in's Münzcabinet einzutreten. Seit dieser Zeit entfaltete sich immer mehr in ihm das ihm angeborene feinsinnige Schönheitsgefühl, dem er während seines ganzen Lebens durch zart ausgeführte Zeichnungen Ausdruck zu geben wußte. Im J. 1829 begab er sich zu längeren archäologischen und numismatischen Studien nach Wien; dort begann er einen kritischen Katalog über 18000 griechische Münzen und ein Lexicon numismatico-iconographicon mit meisterhaften Zeichnungen von seiner Hand. Infolge der Veröffentlichung dieser Schriften ward er 1830 zum Adjuncten des königl. bayrischen Münzcabinetes ernannt, an dem er nun elf Jahre neben seinem Oheim thätig sein konnte. Im folgenden Jahre gewann er den Doctorgrad an der Erlanger Universität mit einer Arbeit über die Burggrafen zu Nürnberg, und 1834 erhielt er von der Pariser Akademie einen Preis für eine Arbeit, in welcher die wissenschaftliche Anschauung über eine Reihe von altgriechischen Münzen berichtigt war. In dieser Zeit lernte er auch die hochgebildete Tochter Ottilie des bekannten Koblenzer

Kaufmanns Dietz kennen, welche zur Ausbildung ihres merkwürdigen künstlerischen Talentes an die Kunstakademie zu München geschickt war, und schloß mit ihr 1835 unter dem Segen des bischöflichen Oheims eine überaus glückliche Ehe. Bald nachher ward er Mitglied der Münchener Akademie der Wissenschaften, 1835 außerordentlicher, 1840 ordentlicher Professor der Archäologie an der Universität, 1841 Nachfolger seines Oheims als Conservator des königlichen Münzcabinetes. Sein weiteres Leben verfloß bei glücklicher Häuslichkeit im Umgange mit den großen Männern, welche damals München zierten, unter ungemein fruchtreicher Thätigkeit. Von den archäologischen, kunstgeschichtlichen und numismatischen Abhandlungen, welche er in den Abhandlungen der Akademie veröffentlichte und mit äußerst sauberen Zeichnungen verzierte, ist außer dem Aufsatz „Ueber die Mauern von Babylon und das Heiligthum des Bel daselbst" (1847) besonders die bahnbrechende Untersuchung „Ueber die sogen. Regenbogen-Schüsselchen" (1860 und 1862) zu nennen, welche ebenfalls von der französischen Akademie mit einem Preise ausgezeichnet wurde. Auf dem Katheder galt Streber als einer der freundlichsten, klarsten und gründlichsten Lehrer. Zweimal war er Rector, einige Jahre auch Ephorus der philosophischen Facultät. Zur Unterstützung armer Studenten gründete er einen Verein, dessen Vorstand er bis zum Ende seines Lebens blieb. Bei jeder Gelegenheit gab der ehemalige Theologe seiner streng katholischen Ueberzeugung entschiedenen, furchtlosen Ausdruck und ward wegen seiner Verdienste um das kirchliche Leben auch vom Papst mit dem Gregoriusorden geehrt. Nur vom Standpunkte des Katholiken aus betrachtete er auch die mannigfachen Vorgänge, welche das unruhige Jahr 1848 hervorrief, und war daher eine Stütze aller conservativen Bestrebungen in dieser zerfahrenen Zeit. Noch im J. 1848 entstand durch ihn der „Verein für constitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit", der den feststehenden Mittelpunkt in dem Sturm der Zeit nicht aus den Augen verlor. Er selbst war während dessen achtjährigen Bestehens sein erster Vorstand und verfaßte als solcher die politischen Schriftstücke, welche von dem Verein ausgingen. Noch einmal verfaßte er 1859 eine politische Denkschrift, um zur Bildung von Freicorps unter deutschem Schutz aufzufordern; um so tiefer enttäuschte ihn dann Oesterreichs Niederlage in Italien und das Geschick des Kirchenstaates. Indeß war sein Charakter so durchgebildet, daß alle diese äußeren Erlebnisse die harmonische Ruhe seines Innern und sein Glück im häuslichen Kreise nicht stören konnten. Nach seiner letzten politischen Thätigkeit verlebte Streber noch einige Jahre in stiller, wissenschaftlicher Beschäftigung zu München, bis ihn im September 1863 ein Schlaganfall traf, der sich als schweres Leiden fortsetzte und ihn nach 14monatlicher Krankheit am 21. November 1864 hinwegraffte.

3. Hermann Streber war am 27. September 1839 zu München als Sohn des Vorhergenannten geboren. Der äußerst talentvolle Knabe ward, nachdem er die Primärschule durchlaufen, 1850 an das Ludwigsgymnasium daselbst geschickt. Als er dort in eine der oberen Klassen getreten war, verfiel er in ein Nervenfieber, dessen vollständige Heilung nicht gelang. Infolge davon konnte er schon die Reife zur Universität nicht durch die gemeinschaftliche Abiturientenprüfung, sondern nur durch ein Separatexamen am 11. November 1858 erlangen; als schlimmere Folge aber mußte er für sein ganzes Leben einen beständigen Kopfschmerz ertragen, durch welchen seine geistige Thätigkeit sich sehr oft zu einem wahren Martyrium gestaltete. Vom December 1858 bis zum August 1861 studirte er auf der Universität zu München als Hörer zuerst der Philosophie, dann der Theologie. Neben seinen fachwissenschaftlichen Collegien besuchte er während dieser Zeit besonders geschichtliche Vorlesungen und erlangte bei den zu München üblichen Semesterexamen nur ausgezeichnete Schlußnoten. Während dieser Studien arbeitete er im Königlichen Münzcabinet zwei noch heute vorhandene Denkmale seiner wissenschaftlichen Befähigung aus: die Beschreibung und den Katalog der kleinasiatischen Goldmünzen sowie der Münzen Alexanders des Großen. Im Herbst 1861 bezog er das erzbischöfliche Lyceum und Seminar zu Freising und hörte bis Herbst 1863 sämmtliche theologische Vorlesungen der Professoren Furtner, Jocham, Rampf, Schegg und Weinhart. Am 5. Juni 1864 wurde er zum Priester geweiht. Da sehr bald nachher sein Vater starb, konnte er seine ursprüngliche Absicht, sich der Numismatik zu widmen, nicht ausführen; statt dessen ward er durch Verwendung des ihm sehr gewogenen Erzbischofs von Scherr 1867 als Religionslehrer am königlichen Wilhelmsgymnasium zu München angestellt. Hier erhielt er im Herbst 1868 einen halbjährigen Urlaub zum Besuch von Italien. Er ließ sich an der römischen Staatsuniversität immatriculiren und erwarb daselbst im Januar 1869 rite den theologischen Doctortitel. Im Frühling desselben Jahres setzte er dann seine frühere Thätigkeit fort, bis er im Juni 1870 vom Cultusminister Lutz auf Antrag des Lehrerrathes wegen angeblicher „Umtriebe zu Gunsten des Infallibilitätsdogmas" aus seiner Stellung entlassen wurde. (S. Actenstücke des Ordinariats des Erzbisthums München und Freising betr. das allgemeine Vaticanische Concil, Regensburg 1871, 255 ff.) Vom Erzbischof ward ihm nunmehr die Pfarrei Wolfersdorf bei Freising verliehen, allein erst im Spätherbst gab der Cultusminister seinen Widerstand dagegen auf, so daß Streber bis Anfang 1879 Pfarrer in Wolfersdorf bleiben konnte. In diesem Jahre trat eine Wendung in seinem Leben ein. Nachdem er selbst seinem Schwager, dem Verlagsbuchhändler Herder in Freiburg, den damaligen Freisinger Lycealprofessor A. Weiß als

den richtigen Mann zur Anfertigung des Nomenclators für eine neue Auflage des Kirchenlexikons bezeichnet hatte, erhielt er bald nachher von dem für die Redaction des Werkes gewonnenen Professor Hergenröther (s. d. Art. am Anfang des VII. Bandes) die Einladung, ihm bei der Herausgabe desselben zur Seite zu stehen. Mit erbischöflicher Bewilligung resignirte er nun auf seine Pfarrei und begab sich nach Würzburg in Hergenröthers unmittelbare Nähe. Bald aber ward dieser als Cardinal nach Rom berufen, und Streber verlegte nun auf Wunsch seines Schwagers seinen Wohnort nach Bonn in die Nähe des jetzigen Herausgebers, mit dem beide durch nahe Freundschaft verbunden waren. Eine Zeitlang lag hier die Sorge für das Kirchenlexikon einzig in seiner Hand. Während dieser Zeit gab er, weil Weiß beim Eintritt in den Ordensstand den Nomenclator nicht hatte abschließen können, dessen vorzüglicher Arbeit die vollkommene Form, in welcher sie seitdem als Grundlage für die Herstellung des Kirchenlexikons gedient hat. Als bald nachher der jetzige Redacteur sich der Herausgabe des Kirchenlexikons unterzog, blieb Dr. Streber in treuer Gemeinschaft mit dem ältern Freunde für das Werk thätig, und die gelehrten Artikel, welche er ausarbeitete, sind eine wahre Zierde desselben geworden. Im Anfange der neunziger Jahre aber nahm sein chronisches Leiden stetig zu und erschwerte ihm seine Thätigkeit außerordentlich. Im Herbst 1892 mißlang der Versuch, im Seebade zu Katwyk Linderung zu suchen, vollständig, und er mußte sich zur Erholung, nachdem inzwischen die Mutter gestorben war, nach Tölz in das Haus seines Bruders zurückziehen. Im Frühling 1893 machte er nur für kurze Zeit den Versuch, zu seiner frühern Arbeit zurückzukehren, sah sich aber durch seinen Gesundheitszustand genöthigt, derselben endgültig zu entsagen. Von da an lebte er in Tölz still und zurückgezogen unter der liebenden Sorgfalt seiner Verwandten und Freunde, in ernster Ahnung mit der Vorbereitung auf einen guten Tod beschäftigt. Nach wiederholten Schlaganfällen starb er am 9. August 1896. Bei allen, die ihn gekannt, hinterließ er ein unvergängliches Andenken. Streber war eine überaus liebenswürdige Erscheinung, in der sich der angeborene Geistesadel mit der Herzensgüte seines Großonkels, der Kunstsinn beider Eltern mit der überlegenen Ruhe ausgebreiteter wissenschaftlichen Kenntnisse vereinigte und alle schönen Eigenschaften durch ächte Frömmigkeit verklärt erschienen. (Vgl. Allgem. deutsche Biographie XXXVI, Leipzig 1893, 551 ff.; Lautenbacher, Das Denkmal zu Reisbach ꝛc., München 1845; [Strodl,] Zur Erinnerung an Fr. Streber, in d. Hist.-polit. Blättern LV [1865], 85 ff.; Sitzungsber. der Münchener Akad. 1865, I, 261 ff.) [Kaulen.]

Strepus, Martin, s. Martin von Troppau.

Strigel, Victorin, ein Hauptvertreter des Synergismus (s. d. Art.), war 1524 zu Kaufbeuren in Schwaben geboren, studirte zu Freiburg und Wittenberg und schloß sich an letzterem Orte besonders an Melanchthon an. Auf dessen Empfehlung erhielt er 1548 eine Professur der Theologie an der neugegründeten Universität Jena. Als 1557 dorthin auch Melanchthons leidenschaftlicher Gegner Flacius Illyricus (s. d. Art. IV, 1529 ff.) berufen wurde, kam es zu heftigen Streitigkeiten, namentlich darüber, ob bei der Bekehrung der menschliche Wille mitwirken müsse. Auf Flacius' Betreiben ließ Herzog Johann Friedrich eine Widerlegung aller bisherigen „Verfälschungen" des Lutherischen Lehrbegriffes abfassen. Mit Ausarbeitung eines ersten Entwurfes wurden mehrere Jenaer Theologen, darunter auch Strigel, beauftragt. Da die Arbeit den Synergismus milde beurtheilte, wurden Strigel und seine Anhänger von Flacius scharf angegriffen. Auf einer Versammlung der thüringischen Theologen zu Weimar, wo der Entwurf berathen wurde, trug Flacius den Sieg davon, und in die Confutation wurde eine scharfe Verurtheilung des Synergismus aufgenommen. Auch nachdem die Confutation als Landesgesetz publicirt worden war (Anfang 1559), beharrte Strigel bei seiner synergistischen Anschauung. Deßhalb wurde er Ende März 1559 auf Befehl des Herzogs Nachts verhaftet und nach dem Schlosse Grimmenstein bei Gotha gebracht; nach mehreren Monaten wurde er zwar auf Verwendung protestantischer Fürsten und des römischen Königs Maximilian II. in Freiheit gesetzt (September 1559), mußte jedoch das Versprechen geben, Jena nicht eher zu verlassen, bis er sich gegen die vorgebrachten Klagen verantwortet hätte. Eine öffentliche Disputation (s. d. Art. III, 1849 f.), welche im August 1560 zwischen Strigel und Flacius zu Weimar veranstaltet wurde, führte keinen Ausgleich herbei. Da jedoch die Flacianer die Gunst des Hofes zu rücksichtsloser Verfolgung ihrer Gegner mißbrauchten, trat in der Stimmung des Herzogs ein Umschwung ein, welcher durch den Leibarzt Schröter und den Kanzler Brück gefördert wurde. Der Zeloten und ihrer Anmaßung endlich müde, setzte der Herzog die Uebermüthigsten unter den Flacianern ab und errichtete 1561 ein Consistorium, dem auch die Theologen untergeordnet wurden. Da die Flacianer die Schritte des Herzogs, der auch Aussöhnung mit Strigel von ihnen verlangte, als eine Gefährdung der Religion hinstellten, wurden sie ihrer Aemter entlassen, und Flacius selbst mußte sich durch die Flucht retten. So erhielten die Synergisten in Jena die Oberhand. Doch dauerte dieser Umschwung nicht lange; angesehene Theologen setzten die Anfeindungen der Strigelianer fort. Um die Gemüther zu beruhigen, forderte der Hof zu Weimar Strigel auf, eine Declaration zu entwerfen, worin der Lutherische Lehrbegriff gewahrt werde. Strigel entwarf auch eine solche Erklärung; da dieselbe aber die Mehrzahl der Theologen und Prediger des her-

zoglich sächsischen Gebietes nicht befriedigte, so verließ er 1562 voll Unwillen Jena und begab sich nach Leipzig, wo er als Lehrer an der Universität angestellt wurde. Aber auch dort war nicht seines Bleibens; man beschuldigte ihn nicht mit Unrecht der Hinneigung zur reformirten Abendmahlslehre und schloß ihm 1567 den Hörsaal. Strigel ging nun nach Amberg und endlich nach Heidelberg, wo er 1569 im 45. Lebensjahre am Schlagflusse starb. Sein Hauptwerk, die Loci theologici, erschien erst nach seinem Tode, und zwar zu Neustadt an der Haardt, 1581—1584, in 4 Bänden. (Vgl. Otto, De Victorino Strigelio, Jenae 1843; Döllinger, Die Reformation III, Regensburg 1848, 443 ff.) [Dür.]

Stuart, Henry, Cardinal, s. York, Cardinal von; Stuart, John Mill, s. Mill; Stuart, Maria, s. Maria Stuart.

Studien, classische, s. Classiker.

Stufengebet, s. Messe VIII, 1318 f.; Stufenpsalmen, s. Gradualpsalmen.

Stuhlweißenburg, Bisthum, s. Gran V, 1009 ff.

Stuprum, s. Nothzucht.

Sturmius, der hl. (nach Pertz Sturmi, sonst Sturm, Sturmio), Gründer von Fulda (s. d. Art.) und Apostel der Hessen und Sachsen, stammte von vornehmen christlichen Eltern in Bayern, die ihn als Jüngling dem hl. Bonifatius während dessen Wirksamkeit in Bayern (735) zur Erziehung für den Dienst des Herrn übergaben. Er begleitete den Heiligen auf seiner Missionsreise und empfing seine weitere Ausbildung unter dem Abte Wigbert im Kloster Fritzlar, wo er sich durch Tugend und Wissenschaft auszeichnete und (740) zum Priester geweiht wurde. Fast drei Jahre war er an der Ausbreitung des Christenthums in Hessen mit Erfolg thätig; weil er aber einen lebhaften Drang zum Einsiedlerleben in sich fühlte, so sandte ihn Bonifatius mit zwei Genossen zur Gründung eines Klosters in die Buchonia, einen Urwald an der obern Fulda. Anfangs ließ sich Sturmi in der Gegend des heutigen Hersfeld nieder, wählte später aber auf Anrathen des hl. Bonifatius wegen der Nähe der räuberischen Sachsen eine tiefer im Walde gelegene Stelle da, wo jetzt Fulda liegt. Nachdem Bonifatius von Karlmann die Schenkung des Ortes erwirkt hatte, begann Sturmi daselbst mit acht Genossen am 12. März 744 die Gründung des Klosters Fulda und stand ihm als erster Abt vor. Im J. 747 reiste er mit zwei Genossen nach Italien, um in den dortigen Klöstern, besonders in Monte Cassino, das Ordensleben genau kennen zu lernen, kehrte nach einem Jahre zurück und richtete dann in Fulda das klösterliche Leben strenge nach der Regel des hl. Benedictus ein. Bonifatius, der öfter in Fulda verweilte, unterstützte ihn dabei mit Rath und That; derselbe erlangte auch für das Kloster beim Papste **Zacharias** (751) die Unabhängigkeit von der bischöflichen Gewalt und bestimmte es zu seiner Begräbnißstätte. Als man nach seinem Tode ihn in Mainz beisetzen wollte, drang Sturmi auf Durchführung jener Bestimmung und errichtete über dem Grabe des Heiligen in der Klosterkirche einen prachtvollen Altar. Auch die Unabhängigkeit seines Klosters vertheidigte Sturmi gegen [illegible] von Mainz; infolge dessen wurde er von [illegible] falschen Brüdern bei Pipin der Majestätsverletzung angeklagt und von diesem zum größten Schmerze der ihm sehr ergebenen Ordensbrüder nach Jumedica (Jumièges), einem Kloster in der Normandie, verbannt. Der von Lullus eingesetzte Abt wurde jedoch von den Mönchen vertrieben, und diese wählten mit Zustimmung des Erzbischofs einen neuen, der für Sturms Rückkehr thätig sein sollte. Pipin nahm Sturm nach zweijähriger Verbannung (758—760) wieder in Gnaden auf, übertrug ihm die Leitung des Klosters Fulda, dessen Unabhängigkeit von der bischöflichen Gewalt er anerkannte, und gab ihm seitdem Beweise seines besondern Wohlwollens. Sturmi setzte nach seiner Rückkehr Kirche und Klostergebäude in besserm Stand und leitete einen Theil der Fulda [illegible] einen kunstvollen Graben (noch heute Sturmi-Graben genannt) zum bessern Betriebe der verschiedenen Handwerke durch die Besitzungen des Klosters. Mit Eifer und Umsicht hielt er durch Wort und Beispiel die Mönche zum klösterlichen Leben an, so daß das Kloster weithin berühmt wurde und unter ihm ohne die dienenden Personen 400 Mönche zählte (Liudger, Vita S. G. c. 10). Bei Karl dem Großen stand Sturmi in hohem Ansehen und vermittelte zwischen ihm und dem Bayernherzoge Thassilo für längere Zeit den Frieden. Als Karl 772 den Sachsenkrieg begann, übertrug er den größten Theil des neu gewonnenen Missionsbezirks dem hl. Sturmi; unter dem Schutze der fränkischen Besatzung predigte er von der Eresburg aus, dem heutigen [illegible] Marsberg an der Diemel, das Kreuz und baute dort die erste Kirche im Sachsenlande. Durch den Aufstand der Sachsen 773 vertrieben, kehrte er nach Unterdrückung desselben zurück und taufte 776 viele Sachsen an den Quellen der Lippe. 777 wurde die erste Kirche in Paderborn gebaut. Im J. 778 durch einen neuen Aufstand der Sachsen vertrieben, vereitelte er einen Überfall räuberischer Sachsen auf sein Kloster [illegible] und kehrte dann mit dem siegreichen Heere nach Sachsen zurück. Auf Wunsch des Königs blieb er von der Eresburg aus thätig, war aber bereits so leidend und gebrechlich, daß sein Arzt Wintar bei ihm bleiben mußte. Später ließ er sich bald nach Fulda zurückbringen und starb daselbst am 17. December 779 im Kreise seiner Brüder. Er hatte mehr als 30 Jahre dem Kloster Fulda vorgestanden und ihm solche geistige Richtung gegeben, daß es eine fruchtbare Pflanzschule von Missionaren des Landes, eine vielbesuchte Pflegestätte aller [illegible]

und Wissenschaften und der Ausgangspunkt der Bodencultur und christlicher Bildung im mittlern Deutschland wurde. Sturmi ward auf dem zweiten Lateranconcile 1139 heilig gesprochen; seine Gebeine befinden sich im Dome zu Fulda, kleinere Reliquien unter anderen in Monte Cassino und Paderborn. Mabillon entdeckte zwei kleinere Schriften Sturmi's: Ordo officii in domo sancti Benedicti ante Pascha und Antiquae consuetudines monasteriorum ordinis sancti Benedicti (abgedruckt bei Migne, PP. lat. LXXXIX, 1259 sqq.; s. Bähr, Gesch. der römischen Literatur, III. Suppl.-Bd., 196 u. 296). Sturmi's Leben beschrieb schlicht und getreu sein Verwandter Eigil, der vierte Abt von Fulda, gest. 822 (bei Mabillon, Acta S. Ord. S. Bened. saec. III, t. II, Paris. 1672, 267—286; Mon. Germ. hist. Scriptt. II, 365—377; Struncklefers, Westf. sancta, pia, beata II, Paderb. 1855, 33—55). Auf dieser Quellenschrift beruhen die Lebensbeschreibungen des hl. Sturmius, von Bruns, Fulda 1779; von Kuhlmann, Paderborn 1890. [Kuhlmann.]

Styliten (στυλῖται, auch κιονῖται), d. h. Säulenheilige, werden Mönche des Orients genannt, welche das Streben nach einer völligen Trennung von der Welt und das Verlangen nach den außergewöhnlichsten Abtödtungen dazu veranlaßte, ihr Leben auf Säulen zuzubringen. Der Begründer dieser ascetischen Lebensweise war Symeon Stylites der Aeltere (s. d. Art.), aus Sisan in Syrien gebürtig. Er fand bald, trotz der Ungewöhnlichkeit einer so persönlich gefärbten Lebensauffassung, zahlreiche Nachahmer besonders in Syrien, Palästina, Kleinasien und Aegypten, während nur Ein Abendländer, der Diacon Wulflaicus in Gallien um 585 (s. Greg. Tur. Hist. Franc. 8, 15), und dieser bloß einige Zeit, den Versuch machte, das nur mit den klimatischen Verhältnissen des Orients verträgliche Stylitenleben im Occidente einzubürgern. Damit ist auch der richtige Werth dieser Ascese bezeichnet; sie war mit dem eigenthümlichen Charakter der orientalischen Frömmigkeit innig verwachsen. Ausdrücklich hoben dieß die Bischöfe hervor, welche Wulflaicus von seiner Säule herabzusteigen nöthigten. Im Orient erhielt sich das Stylitenwesen in Schwung bis in das 12. Jahrhundert; von da an treten nur noch vereinzelte Nachrichten von Styliten in Mesopotamien, Rußland und bei den Ruthenen auf, und seit dem 16. Jahrhundert ist diese Form des Einsiedlerlebens völlig verschwunden. Unter den Nachahmern Symeons tragen besonders hervor: Daniel (gest. 493), sein unmittelbarer Schüler, der das Stylitenleben in die Nähe Constantinopels verpflanzte; Symeon der Jüngere (gest. 596), der zuletzt auf einem Berge bei Antiochien lebte; Alypius, bei Adrianopel zur Zeit des Kaisers Heraclius; Lucas der Jüngere, um die Mitte des 10. Jahrhunderts bei Chalcedon. Nach den ausführlichen Lebensbeschreibungen, welche man von ihnen allen besitzt, läßt sich ein authentisches Bild des Stylitenlebens gewinnen. Darnach waren es eigens zu diesem Zwecke gebaute Säulen von größerer oder geringerer Höhe, auf deren Kapitälen die Styliten, durch ein Gitter und manchmal auch durch ein Häuschen oder eine Zelle geschützt, ihr Leben (in der Regel stehend) zubrachten. Den Verkehr mit der Welt vermittelte eine Leiter, auf welche die Leute stiegen, um den Styliten in den verschiedensten Angelegenheiten zu befragen. Unter diesen Besuchern, die sehr zahlreich waren, werden Hilfsbedürftige jeder Art, auch Kaiser, Patriarchen und Bischöfe erwähnt. Ja um die Säulen der hervorragendsten Styliten erhoben sich bald Klöster, in denen ihre zahlreichen Schüler wohnten, und andere Gebäulichkeiten zur Aufnahme der zahlreichen Pilger. Im Lichte dieser Thatsachen sowie des Umstandes, daß die Styliten, besonders ihr Begründer, einen regen Antheil an den großen religiösen und politischen Ereignissen ihrer Zeit nahmen und, wie Symeon der Jüngere, selbst literarisch thätig waren, verliert das Stylitenwesen den Charakter des Extravaganten und Widernatürlichen, der ihm auf den ersten Blick anhaftet. Von Mißbräuchen blieb es allerdings ebenso wenig verschont als irgend eine andere menschliche Institution. Die großartigen Ruinen eines Klosters und einer Basilika in Kreuzesform, in deren Mittelpunkt die Säule Symeons des Aeltern selbst stand, von Marquis de Vogüé (Syrie centrale, architecture civile et religieuse I, Paris 1865, 148 s.) entdeckt, sind ein beredtes Zeugniß für die Verehrung, welche die Zeitgenossen Symeon entgegenbrachten. Diese Verehrung war die Frucht des intensiven religiösen Geistes, welcher den Begründer des Stylitenwesens beseelte und von dem die besseren unter seinen Nachahmern zehrten. (Vgl. die reichhaltige Abhandlung von H. Delehaye, Les Stylites, in dem Compte rendu du troisième congrès scientifique des Catholiques à Bruxelles V. Sciences histor. [1895], 191—232, wo auch die frühere Literatur verzeichnet ist; ferner E. Marin, Les moines de Constantinople, Paris 1897, passim.) [A. Ehrhard.]

Sua (סוא statt שֵׂוא, LXX Σουά, B Σηγώρ, Lag. Ἀδραμελὲχ), ein König von Aethiopien, welcher Aegypten unterwarf und den Thron zu Theben als Gründer der 25. Dynastie bestieg. Er heißt deßwegen im hebräischen Text König von Aegypten, in der Septuaginta nach lucianischer Recension aber ὁ Αἰθιοψ (Lag. h. l.). Außerhalb der heiligen Schrift wird er Sabaco genannt, ein milder und gerechter Herrscher, welcher die Todesstrafe für Verbrecher in Frohnarbeiten umwandelte. Mit ihm verband sich der israelitische König Osee (s. d. Art.), als er sich entschloß, von Assyrien abzufallen (4 Kön. 17, 4). Als aber Salmanassar IV. gegen Osee heranrückte, ließ Sua denselben im Stich und sah unthätig allem zu, was

Salmanassar und sein Nachfolger Sargon im Reiche Israel anrichteten. Erst als auch die philistäischen Könige sich gegen Sargon empörten, entschloß Sua sich zum Vormarsch, stieß aber an der Südgrenze von Juda, zu Raphia, auf ein assyrisches Heer, ward geschlagen und floh in sein Land, ohne daß Sargon ihn verfolgte. (Vgl. E. Meyer, Gesch. des Alterthums, Stuttgart 1884, n. 353; Schrader, Keilinschr. u. A. T. 269; Wiedemann, Gesch. von Alt-Aegypten, Calw u. Stuttgart 1891, 162.) [Kaulen.]

Suarez, Franz, S. J., ziemlich allgemein als der größte Theologe der Gesellschaft Jesu betrachtet und ohne Zweifel einer der größten Theologen aller Zeiten, wurde zu Granada in Spanien am 5. Januar 1548 aus dem altadeligen Geschlechte der Suarez geboren. Seine Familie stammte aus Altcastilien; doch hatten bedeutende Gütererwerbungen in den durch die Maurenkriege zurückeroberten Provinzen seinen Großvater Alfons Suarez, der Mayordomo Königs Ferdinand des Katholischen gewesen war, veranlaßt, nach Granada überzusiedeln. Nach dem Besuche der Lateinschule in seiner Vaterstadt studirte Franz Suarez, kaum 14 Jahre alt, mit einem ältern Bruder in Salamanca die Rechtswissenschaften, aber mit recht geringem Erfolg. Auf eine neue Lebensbahn führte ihn die beredte und herzerschütternde Predigt des P. Ramirez aus der Gesellschaft Jesu. Diesem ersten Kanzelredner Spaniens in damaliger Zeit verdankten nicht bloß Suarez, sondern viele Hunderte junger Leute nächst Gott den Ordensberuf; der Gesellschaft Jesu speciell führte er außer Suarez und Anderen auch Toletus (s. d. Art.) und Maldonat (s. d. Art. Maldonado) zu. Der Aufnahme Suarez' in den Ordensverband stellten sich Anfangs große Bedenken entgegen, da er ebenso schwach an Talenten wie an Körperkräften zu sein schien. Zuerst wurde er in Salamanca mit seiner Bitte um Aufnahme in den Orden abgewiesen. In Valladolid jedoch nahm ihn der Provinzial von Castilien, Johann Suarez, ungeachtet des entgegenstehenden Urtheils seiner Consultoren auf. So trat er am 16. Juni 1564, 16 Jahre alt, zu Medina del Campo das Noviciat an und erhielt dort den später so berühmt gewordenen ascetischen Schriftsteller Alfons Rodriguez (s. d. Art.) zum Vorstand und Novizenmeister. Wie wenig man indessen auch jetzt noch Suarez' Talente traute, geht daraus hervor, daß er sich schriftlich verpflichten mußte, er werde für den Fall, daß er in den Studien nicht vorankomme, auch mit der Stellung eines Laienbruders zufrieden sein. Der Erfolg schien diese Vorsicht nur allzusehr zu rechtfertigen, denn Franz leistete in den ersten Jahren in Salamanca, wohin er schon im zweiten Noviciatsjahre der Studien wegen geschickt worden war, so außerordentlich wenig, daß er selbst bat, man möge doch die ihm gestellte Alternative verwirklichen. Darauf wollte indessen sein damaliger Rector Martin Guttierez, ein Mann, der später für den Glauben [illegible] nicht eingehen. Er sprach dem Verzagenden [illegible] ein und sagte ihm unter Anderem, er werde [illegible]stens noch Großes leisten. Bald bewahrheitete [illegible] dieser Ausspruch; derjenige, welcher bis dahin [illegible] letzte gewesen war, überflügelte in [illegible] kurzer Zeit selbst die allerbesten seiner Mitstudenten in ungeahnter Weise. Als Suarez dann [illegible] Theologie oblag, empfand er das Bedürfniß, [illegible] philosophischen Kenntnisse zu erweitern und [illegible] vertiefen. Die Frucht solcher Privatstudien [illegible] die Grundzüge zu dem großen und berühmten Werke, welches später unter dem Titel [illegible] tiones metaphysicae herauskam. Auch [illegible] zeichnete sich der junge Ordensmann bereits [illegible] sehr durch theologische Erudition wie durch [illegible] sinn aus, ohne aber über den Fortschritten in [illegible] Gelehrsamkeit das innere, religiöse Leben [illegible] zusetzen. Nach vollendeten Studien wirkte [illegible] zunächst 1572 als Lehrer der Philosophie [illegible] Universität Segovia. Da er aber dort zur [illegible] noch nicht völlig aufgehellter Fragen [illegible] neue Wege einschlug, so gelangten bald [illegible] an seinen Provinzial; doch erkannte dieser [illegible] einer mit Suarez gepflogenen Unterredung, [illegible] nicht Selbstüberhebung und Widerspruchsgeist, sondern das aufrichtige Streben nach voller Erkenntniß der Wahrheit Suarez in seinen Studien leite. Nach Ablauf von zwei Jahren ging [illegible] zum Lehramt der Theologie über, welches er [illegible] mehr als vier Jahrzehnte (von 1574—[illegible]) ausübte. Zuerst lehrte er kurze Zeit in [illegible] dann zu Segovia, darauf zu Valladolid. [illegible] aber bereiteten ihm enge Geister wider[illegible] rigkeiten; allein gerade dieß trug dazu bei, [illegible] Namen über die Grenzen Spaniens hinaus [illegible] Rom bekannt zu machen. Denn als infolge [illegible] Klagen eine Prüfung seiner Schriften [illegible] gewann das Alte wie das Neue in ihm [illegible] bloß Anerkennung bei den hervorragendsten [illegible] Gottesgelehrten seiner eigenen Ordensgenossen, [illegible] sondern auch in Rom, wo Claudius Aquaviva (s. d. Art.) mit der Durchsicht dieser Schriften betraut worden war. Seitdem gab sich [illegible] alle Mühe, eine so ausgezeichnete Kraft [illegible] mische Colleg zu bringen. Am Feste Mariä [illegible] 1578 traf Suarez, von seinen Obern [illegible] wirklich in Rom ein und wurde von Gregor [illegible] auf's Huldvollste aufgenommen; der Papst [illegible] soll seiner ersten Vorlesung beigewohnt haben. Unter seinen damaligen sehr zahlreichen Schülern ragt der Belgier Leonhard Lessius (s. d. Art.) hervor. Sieben Jahre verweilte Suarez in Rom, vertauschte aber dann, weil das römische Klima seinem durch strenge Lebensweise abgemagerten schwächten Körper nicht zusagte, sein Amt mit dem seines Ordensgenossen Gabriel Vasquez (s. d. Art.) und lehrte nun sieben Jahre in Alcalá, wurde dann nach Salamanca geschickt und kam endlich nach Coimbra. Hier begann er auf Befehl der Vorgesetzten [illegible]

Veröffentlichung seiner Commentare zur theologischen Summe des hl. Thomas, von denen zuerst 1590 zu Alcalá der erste Band zum dritten Theile der Summe gedruckt wurde. Derselbe erlebte, wie alle Werke von Suarez, bald mehrere neue Auflagen. Zwei Jahre später (1592) erschien der zweite Band (Ueber die Mysteria vitae Christi), womit die Christologie (De incarnatione) abgeschlossen wurde. Der dritte Band, welcher 1595, und der vierte, welcher 1602 erschien, befaßten sich mit der Lehre von den Sacramenten. Im J. 1603 ward ein fünfter und letzter Band hinzugefügt, der von den kirchlichen Censuren und Irregularitäten in ausgiebigster und auch heute noch unübertroffener Weise handelt. Inzwischen hatte Suarez auch seine Disputationen über die Metaphysik in zwei starken Foliobänden 1597 in Salamanca erscheinen lassen. Dieselben fanden so großen Anklang, daß sie trotz ihres Umfanges innerhalb weniger Jahre zwölf- und sechsmal in Frankreich, Deutschland, Belgien und Italien aufgelegt wurden. Im J. 1599, als bereits über die Lehre Molina's (s. d. Art. VIII, 1734 ff.) in Rom verhandelt wurde (vgl. d. Art. Congregatio de auxiliis), erschienen von Suarez zu Madrid mehrere in die betreffenden Materien einschlagende theologische Abhandlungen (Opuscula), nämlich De concursu Dei LL. III, De scientia Dei futurorum contingentium LL. II und De auxilio Dei efficaci. Unterdessen war aber P. Basquez nach siebenjähriger Abwesenheit in Rom nach Alcalá zurückgekehrt und Suarez, wie oben bemerkt, zuerst nach Salamanca versetzt worden. Die Universität empfing ihn wenigen im Triumphe; doch sollte seines Bleibens dort nicht sehr lange sein, denn die Universität Coimbra in Portugal bestrebte sich seit 1596 auf's Eifrigste, Suarez für ihre erste theologische Lehrkanzel zu erwerben, und Philipp II. von Spanien, zu dem damals auch Portugal unterstand, verfügte diesen Wunsch auf das Nachdrücklichste und Dringendste beim Visitator und beim Provinzial der hiesigen Ordensprovinz. So erhielt denn Suarez am 8. Mai 1597 das erste theologische Lehramt in Coimbra. Hier glänzte er durch sein umfassendes und tiefes Wissen ebenso wie durch seine Tugenden, besonders durch seine Bescheidenheit und Demuth. Durch diese machte er sich selbst neue Feinde, welche in ihm Anfangs nur den Rival erblickt hatten; durch jenes aber erregte er die Bewunderung Aller, so daß Manche meinten, seine Kenntnisse könnten keine rein natürlich erworbenen sein, sondern sie müßten einer höhern Gabe entstammen. Doch blieben ihm auch bittere Kränkungen nicht erspart. Als der über das Sacrament der Buße handelnde vierte Band zum dritten Theile der Summe die Presse bereits verlassen hatte, erging am 30. Juni 1602 die Entscheidung Clemens VIII. über die Unerlaubtheit bezw. Ungiltigkeit einer brieflich oder durch einen Boten an einen entfernten Beichtvater abgelegten sacramentalen Beicht und der auf Grund einer solchen Beicht von dem abwesenden Beichtvater empfangenen sacramentalen Absolution (vgl. d. Art. Beichte II, 241 ff.). Nun hatte Suarez, gestützt auf eine frühere Entscheidung Leo's des Großen (Ep. 108, 5) an den Bischof Theodor von Forli, sowie auf die Lehre mehrerer alten Provinzialsynoden, den Satz aufgestellt, man dürfe einem Sterbenden, welcher zur Zeit, wo der Priester anlangt, bereits das Bewußtsein verloren, jedoch vorher den Wunsch zu beichten seiner Umgebung kundgegeben, die sacramentale Lossprechung nicht versagen. Mit dieser Praxis, meinte er (ob aus hinreichendem Grunde, kann hier dahingestellt bleiben; vgl. Palmieri, in d. Anal. eccl. III [1895], 264 sqq.), stehe der erste Theil des neuen Decretes im Widerspruch, wofern die Verurtheilung auch diesen ersten Theil des verurtheilten Satzes an und für sich, und nicht bloß wegen seiner Verbindung und seines Zusammenhanges mit dem zweiten Theile, der absolut verwerflich sei, treffe. Er deutete also das Decret so, daß der verurtheilte Satz nur in seiner Totalität (complexive), speciell wegen seines zweiten Theiles, nicht aber in all seinen einzelnen Theilen (diviso) verworfen sei. Seine frühere Lehraufstellung bezüglich der Absolution Sterbender hielt Suarez fest, und dieß mit Recht, wie die auch im römischen Rituale vorgeschriebene Praxis beweist. Eine in dem obigen beschränkenden Sinne gehaltene Erklärung fügte er an den einschlägigen Stellen seinem Werke bei; doch entschied eine vom Papste eingesetzte Commission, die von Suarez versuchte Auslegung des neuen Decrets sei nicht stichhaltig (non subsistere), eine Sentenz, welche Paul V. bald nach seinem Regierungsantritte billigte. Unterdessen suchten die Gegner geradezu Suarez' Ehrerbietigkeit gegen den heiligen Stuhl und seine Unterwürfigkeit unter dessen Entscheidung zu verdächtigen, indem sie hervorhoben, wie vermessen es sei, wenn eine Privatperson eine päpstliche Lehrentscheidung ohne vorhergehende Anfrage bei der zuständigen Stelle noch zu Lebzeiten des Auctors zu erklären und commentiren wage. Infolge der Aufregung erkrankte Suarez schwer und konnte deßhalb eine geplante Romreise, zu welcher ihm der päpstliche Nuntius in Madrid, Dominicus Gimnasius, alsbald gerathen, um persönlich dem Papste seine vollkommene Unterwerfung und Ergebenheit zu bezeigen, erst 1604 zur Ausführung bringen. Vorher hatte er noch den Band über die kirchlichen Censuren u. s. w. fertig stellen können. Clemens VIII. nahm ihn auf's Liebevollste auf, und auch dessen zweiter Nachfolger, Paul V., schätzte ihn hoch und bot ihm wiederholt die Cardinalswürde an. Endlich gestattete er ihm, nach Spanien zurückzukehren, und diese Rückreise glich abermals einem Triumphzuge. Während dieser Romreise hatte es der unermüdliche Mann fertig gebracht, außer einem Werke über die wirksame Gnade, von dem noch

weiter unten die Rede sein wird, seinen ersten Band zum ersten Theile der Summe des hl. Thomas zu vollenden; er erschien unter dem Titel De Deo Uno et Trino 1606 zu Lissabon, 1607 zu Mainz und dann noch öfter. Bald darauf mußte Suarez eine Schrift De immunitate ecclesiastica im Auftrage des Papstes anfertigen. Sie betraf den zwischen dem Papste und der Republik Venedig ausgebrochenen Streit wegen der kirchlichen Immunität, blieb aber, da der Streit bald beigelegt ward, damals ungedruckt; erst 1859 gelang es dem Bischof Malou von Brügge, das zweite und dritte Buch herauszugeben (s. u.), während das erste bis auf einige kleine Bruchstücke verloren gegangen ist. Im J. 1608 erschien der erste Band über die Tugend der Gottesverehrung (De virtute et statu religionis), 1609 der zweite. Nach einer Angabe bei K. Werner (s. u.) I, 93 wäre noch in demselben Jahre 1609 der erste und dritte Theil des Riesenwerkes über die göttliche Gnade (De divina gratia) erschienen, doch ist dieß wenig glaublich (vgl. die wahrscheinlichere Angabe bei de Backer. Biblioth.. n. éd. par Sommervogel VII, 1675, wo als Druckjahr 1619 oder 1620 angeführt wird). Thatsache ist, daß Suarez 1616 oder 1617 sich an die römische Inquisition wandte, um die Druckerlaubniß für den zweiten Theil des Werkes über die Gnade zu erlangen, freilich ohne Erfolg; denn da dieser Theil den Abschnitt De auxiliis gratiae enthält, fürchtete man in Rom, wie der Cardinal Borgheſe an Suarez im Auftrage des Papstes schrieb, durch die Approbation den zwischen Dominicanern und Jesuiten kaum beschwichtigten Streit wieder anzufachen. Im Uebrigen geschah die Versagung unter voller Anerkennung der Correctheit der vorgetragenen Lehren und mit der Zusicherung, daß niemand die Druckerlaubniß zu einem Buche über diese Fragen erhalten werde, ohne daß man sie Suarez auch geben würde. — Die Frucht dreijähriger Vorlesungen über die Gesetze war das classische Werk De legibus ac Deo legislatore LL. X, welches 1612 zu Coimbra im Drucke erschien. Gleich darauf ward Suarez vom Papste mit der Widerlegung von des Königs Jacob von England Schrift gegen Bellarmin betraut. Schon nach Jahresfrist erschien die auch heute noch sehr brauchbare Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, Conimbric. 1613. Der Bischof von Coimbra nannte Suarez in der dem Buche gegebenen Approbation „wegen seiner in so vielen Schriften bekundeten Weisheit den gemeinsamen (communem) Lehrer seiner Zeit und einen zweiten Augustinus". Auch der Papst und König Philipp III. waren von dem Werke äußerst befriedigt. König Jacob freilich ließ es in London durch Henkershand verbrennen, und das Beispiel eines Königs reizte das ultraroyalistische Pariser Parlament zur Nachahmung, indem es ebenfalls das Buch wegen Beleidigung königlicher Majestät am 27. Juni 1614 öffentlich dem Feuer übergeben ließ.

Auf eingelaufene Beschwerde des Nuntius [illegible] Ludwig XIII. [illegible], und das Buch fand bald in verschiedenen Ausgaben in [illegible] Verbreitung. — Im J. 1616 [illegible] Suarez endlich, was er schon seit 1611 [illegible] hatte, nämlich die Entlassung von seinem Lehramt. Er zog sich nach Salamanca zurück, um sich auf [illegible] Tod vorzubereiten; starb auch nach einem Jahre, [illegible] September 1617, erblindet, fast 70 Jahre alt. Auch manche und nicht unwichtige Schriften von Suarez kamen bei seinem Hinscheiden [illegible] der Veröffentlichung; zunächst diejenigen Theile, welche die aus dem ersten Theile der Summe [illegible] rückständigen Fragen und Materien zum Abschluß bringen, nämlich De angelis LL. VIII, Lugdun. 1620; De opere sex dierum LL. V und De anima LL. VI. Lugdun. 1621. Im J. 1619 war das oben mehrfach erwähnte Werk De divina gratia minstens seinem zweiten Theile erschienen, nachdem endlich die benöthigte päpstliche Erlaubniß zur Herausgabe ertheilt worden war. Das Werk De triplici virtute theol., fide, spe et charitate, das in seinen beiden letzten Theilen aus [illegible] gehaltenen Vorlesungen ergänzt wurde, kam gleichzeitig zu Paris und zu Lyon im J. 1621 heraus. In zwei anderen starken Foliobänden, die [illegible] dem Ordensstande im Allgemeinen und [illegible] Gesellschaft Jesu im Besondern besaßen, [illegible] lich das classische Werk De virtute et [illegible] ligionis (s. ob.) 1623 bezw. 1625 seine Vollendung. Im J. 1628 erschien ein Band über das Ziel [illegible] Ende des Menschen und die menschlichen Handlungen, der aber in seiner schließlichen Redaktion nicht das Werk Suarez', sondern des Herausgebers seiner nachgelassenen Schriften, Paul Alvarez, ist; er war aus Vorlesungen, die Suarez theils in Spanien theils in Rom gehalten hatte, zusammengestellt. Ein von Suarez bei seinem zweiten römischen Aufenthalte 1605 vollendetes Werk De vera intelligentia auxilii efficacis ließ Theophilus Raynaud (s. d. Art.) in Lyon 1655 drucken; Bastida (s. d. Art.) hatte es nach Spanien gebracht, worauf es mit anderen Handschriften desselben in den Besitz des Collegs der Gesellschaft Jesu zu Valladolid gekommen sein soll. Endlich gab Bischof Malou von Brügge unter dem Titel Suaresii Opuscula sex inedita Bruxellis 1859, mehrere Tractate über die Unerlaubtheit der brieflichen Beicht, die Unbefleckte Empfängniß Maria's u. s. w. heraus, und [illegible] edirte Cornoldi zu Bologna eine Abhandlung des Suarez De corporum natura. Einige [illegible] ruhen noch in verschiedenen Bibliotheken, [illegible] Consilia moralia, Commentaria in Aristotelicam (vgl. hierüber de Backer l. c. 1683 ss.). — Gesammtausgaben der Werke Suarez erschienen zu Venedig 1740—[illegible] 23 Foliobänden; zu Paris 1856—[illegible] Ludwig Vivès in 28 Bänden; leider ist letzte Ausgabe nicht mit der nöthigen [illegible] behandelt.

Suarez' Methode und Darstellungsweise weichen von der der älteren Scholastiker insoweit ab, als er deren Knappheit abgelegt hat und sich freier bewegt und breiter ergeht. Charakteristisch an ihm ist aber erstens vor Allem seine außerordentliche Klarheit, so daß man niemals über den Sinn seiner Worte im Zweifel bleibt. Ferner befleißigt er sich einer umfassenden Ausführlichkeit, der Frucht einer ganz ungewöhnlichen Belesenheit und eines ebenso nachhaltigen und treuen Gedächtnisses. Wer Suarez über irgend eine Frage studirt hat, ist über dieselbe für gewöhnlich, soweit es damals überhaupt möglich war, vollständig orientirt; denn, wie Bossuet sagte, in Suarez vernimmt man das Echo der ganzen modernen Schule. Freilich verursacht die Anführung der verschiedenen Auctoren und Ansichten eine gewisse Breite. Indessen werden seine Werke dadurch keineswegs langweilig; denn er begnügt sich nicht mit einer trockenen Aufzählung von Meinungen, sondern begleitet diese mit einer sachgemäßen, eindringlichen und scharfsinnigen Kritik. So wird nicht nur sein eigener Scharfsinn dargethan, sondern vor Allem die Wahrheit in ein helleres Licht gestellt. Neben vollendeter Kenntniß der Scholastiker verfügte Suarez aber auch über eine geradezu staunenswerthe patristische Erudition. Vergleicht man seine Werke mit denen von Petavius (s. d. Art.), dem classischen Darsteller der Väterlehre, so wird man nicht viele Väterstellen bei diesem finden, welche jenem entgangen wären, nur daß sich bei Petavius in der Sichtung und Durcharbeitung die Fortschritte der Kritik nicht verkennen lassen. In der Philosophie und noch mehr in der Theologie ist Suarez ein begeisterter Verehrer und Anhänger des hl. Thomas von Aquin, dessen Ansichten er fast immer beipflichtet. Nichtsdestoweniger glaubte Suarez in einzelnen Punkten von den Ansichten seines Meisters abgehen zu müssen, z. B. bezüglich des Individuationsprincips, der Ansichten über die Potentialität der sog. materia prima, über den ersten Gegenstand der menschlichen Erkenntniß (das primum cognitum), über die Möglichkeit der individuellen Vervielfältigung rein geistiger Wesen derselben Art. Ueber den weit verbreiteten Irrthum, daß Suarez in Bezug auf die Gnadenlehre von Molina wesentlich abweiche, s. d. Art. Congruismus. (Vgl. vor Allem die besonders zuverlässige Lebensbeschreibung von Suarez, welche den Gesammtausgaben beigedruckt ist. Andere Biographien zählt de Backer [s. ob.] VII, 1686 auf. Sehr ausführlich ist Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861, 2 Bde. Als competentes Urtheil über seine Bedeutung kann beispielsweise das von Scheeben, Dogmatik I, § 1094, abgegebene angeführt werden.) [B. Frins S. J.]

Suarez (Soares), **Franz**, zum Unterschiede von dem großen Scholastiker gleiches Namens (s. d. vor. Art.) gewöhnlich Suaresius Lusitanus genannt, Theologe und Philosoph, wurde 1605 zu Torres Vedras in Portugal geboren und trat 1619 in die Gesellschaft Jesu ein. Er war zuerst Professor der Rhetorik in Lissabon und lehrte dann 19 Jahre lang Philosophie und Theologie zu Coimbra und Evora. Seinen Tod fand er in der Festung Elvas bei einer Pulverexplosion am 19. Januar 1659. Von seinen gedruckten Werken sind zu nennen ein Lehrbuch der Philosophie (Cursus philosophicus, Conimbr. 1651, 4 voll.) und De virtute et sacramento poenitentiae tract. VIII, Eborae 1678. Ungedruckt blieben ein Werk De censuris ecclesiasticis et Bulla Coenae und die Commentare zum ersten Theile der Summa des hl. Thomas. (Vgl. de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VII, 1329 s.) [Kneller S. J.]

Suarez (Soares), **Johann**, O. S. Aug., wurde zu S. Miguel de Urro bei Oporto geboren, trat 1523 zu Salamanca in den Orden und erlangte 1529 die Würde eines Magisters der Theologie. Nach Portugal zurückgekehrt, wurde er vom König Johann III. zum Beichtvater, Hofprediger und Lehrer der Infanten Philipp und Johann ernannt. Im J. 1539 wurde Suarez Rath der Inquisition und 1545 Bischof von Coimbra. Später war er als Legat des Königs auf dem Concil von Trient, wo seine Reden Anerkennung fanden; doch sagte man von ihm, daß er Weniges mit vielen Worten vorbringe. Nach dem Schlusse des Concils machte er eine Wallfahrt nach Jerusalem und regierte dann nach seiner Rückkehr die Diöcese von Coimbra mit Sorgfalt bis zu seinem Tode 1572. Als Werke des Suarez seien genannt: Comment. in Evang. D. N. J. Chr. sec. Matthaeum, Conimbr. 1562, Venet. 1565, Paris. 1578; Homil. in Evang. S. Marci, Venet. 1565, Conimbr. 1566, Paris. 1578; Comment. in Evang. S. Lucae, Conimbr. 1574, Paris. 1578; Cartinha para ensinar a ler, e escrever com os Mysterios de nossa santa fe (mit einem Tractat: Comeza, o tratado dos remedios contra os sette pecados mortales), Coimbra 1554. 1583, Lisboa 1672; Confessionario, ou interrogatorio breve para os Confessores preguntarem aos penitentes, Coimbra 1557, Evora 1573. (Vgl. Ossinger, Biblioth. August., Ingolstad. 1768, 880 sqq.; Nicol. Antonio, Biblioth. hisp. nov. I, Matrit. 1783, 783; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 27.) [Pius Keller O. S. Aug.]

Subdelegation, s. Delegation III, 1485 f.

Subdiaconat, einer der sieben ordines (s. d. Art. Ordo, n. II) in der lateinischen Kirche, hat seinen Namen daher, weil sein Inhaber, der Subdiacon, unter dem Diacon (s. d. Art.) steht; deßhalb wird er in den apostolischen Constitutionen (8, 28) auch geradezu als der Diener (ὑπηρέτης) des Diacons bezeichnet. 1. **Ursprung** des Subdiaconats. Während die drei obersten kirch-

lichen Rangstufen des Clerus, nämlich Episcopat, Presbyterat und Diaconat, bereits in apostolischer Zeit vorkommen und sicher göttlicher Einsetzung sind, also die hierarchia divina ordinatione instituta (Conc. Trid. Sess. XXIII. can. 6) bilden, ist nach der gewöhnlichen Annahme der Subdiaconat als solcher wohl erst etwas später, wenn auch, wie das Tridentinum sagt, ab ipso Ecclesiae initio, von der Kirche eingerichtet worden; er scheint sich gleich den übrigen sogen. niederen Weihen aus dem Diaconate abwärts entwickelt zu haben. Zugleich mit den anderen Weihestufen findet sich der Subdiaconat zusammengestellt in dem Briefe des Papstes Cornelius an den antiochenischen Bischof Fabius im J. 252 (bei Euseb. H. E. 6, 43. 12); in der afrikanischen Kirche begegnet uns der Subdiacon nebst Angaben über seine Functionen häufig in den Briefen des hl. Cyprian aus der Zeit von 248—258; von den Griechen erwähnt den Namen „Subdiacon" zuerst Athanasius (Hist. Arian. ad monach. 60, bei Migne, PP. gr. XXV, 765) um das Jahr 360; Epiphanius zählt (Expositio fidei 21, bei Migne, PP. gr. XLII, 824) die Subdiaconen vor 377 mit den Bischöfen, Priestern und Diaconen bereits zur ἱερωσύνη. Noch ältere Zeugnisse, welche für den Subdiaconat geltend gemacht werden (vgl. Reuter [i. u.] 25 ff.), sind nicht unbestritten (vgl. A. Harnack, in den Texten und Untersuchungen u. s. w. II. 5, Leipzig 1886).

2. Die Befugnisse des Subdiacons bestanden von jeher im Allgemeinen darin, unmittelbarere Gehilfe des Diacons zu sein. Nach dem Liber Pontificalis, ed. Duchesne I. 148, scheint Bischof Fabianus (236—250) die 14 Regionen der Stadt 7 Diaconen zugleich mit 7 Subdiaconen als Curatoren zugetheilt zu haben. Cyprian (Ep. 29, ed. Hartel) betrachtet sie als Boten des Bischofs. Die Synode von Carthago (zwischen 345—381) verwehrt ihnen einerseits die heiligen Gefäße zu berühren (vielleicht nur beim feierlichen Ritus), und das Orarium (Stola) zu tragen, und weist sie andererseits an, während des Gottesdienstes die Thüren zu bewachen, insbesondere die Thüren, durch welche die Frauen eintreten, da nach den apostolischen Constitutionen (8, 11) die Thüren der Männer den Diaconen vorbehalten waren. Augustin meldet nach der sogen. zweiten Synode von Carthago (angeblich einer der 6 Jahrgänger gemeinschaftlichen Sammlung eines Canones) von Subdiaconen, daß sie Kelch und Patene, auch Wasser und Handtuch zum Altare tragen und Diakonen und Priester mit der Handwaschung bedienen. Nach den apostolischen Constitutionen (8, 11) hat er beim Gottesdienste dem Leviten Wasser zum Waschen der Hände zu reichen, und überdies (8, 21) wird bei der Weihe der heilige Geist über ihn herabgerufen, damit er würdig sei, die heiligen Gefäße zu berühren. Die Theologen des Mittelalters pflegten alle heiligen Weihen in besonderer Beziehung zum allerheiligsten Sacramente zu betrachten und wiesen demgemäß entsprechend dem Subdiaconate den Dienst zu, die Materie des Sacramentes, Brod und Wein, in den heiligen Gefäßen zu besorgen (vgl. S. Thom. Aquin., S. th. Suppl. q. 37, a. 2). Da sich im Alten Testament Analogien wie für die heiligen Weihen überhaupt, so auch für den Subdiaconat insbesondere zu finden, verglich man diesen [illegible] haber mit den niederen Tempeldienern oder mit der Klasse der Leviten, welcher die Bewachung der Tempelschätze und Gefäße anvertraut war. In dem Pontificale Romanum soll der Subdiacon Wasser zum Dienste des Altares bereiten, den Diacon dienen, die Altartücher und Corporale waschen, Kelch und Patene beim heiligen Opfer dem Diacon reichen. Thatsächlich ist es nach heutigem Brauche außerdem ihre besondere Aufgabe, die Epistel beim feierlichen Gottesdienste zu verlesen.

3. Verpflichtung der Subdiaconen. Die Pflicht der Enthaltsamkeit (vgl. d. Art. Cölibat) wurde den Subdiaconen wegen ihrer engen Beziehungen zum Heiligthume schon früh auferlegt. Die Synode von Elvira (um 300) fordert die der omnibus clericis in ministerio positis, allein zu diesen scheinen stellenweise die Subdiaconen noch nicht gerechnet worden zu sein, da noch die sechste Synode von Carthago (401) und die Synode von Rom (402) die Forderung der Keuschheit nur auf Bischöfe, Priester und Diakonen ausdehnt. Auch gab es noch im 5. Jahrhundert verheirathete Subdiaconen, wie unter [illegible] eine merkliche Strömung dieser Zeit [illegible] welche einem Crescentio subdiacono die [illegible] coniunx gesetzt hat (vgl. Sp. [illegible] Die Kirche des hl. Ambrosius. Trier [illegible] 366. Eine Beruhigung zeigt sich in einer [illegible] ordnung der ersten Synode von Tours (461), [illegible] nach die den Subdiaconen nur noch eine [illegible] Verehelichung gestattet wird, sie im Falle [illegible] nothigen Fall zum Range eines [illegible] Diaconen befördert werden und Evangelien- [illegible] Epistel nun mehr lesen dürfen. Eine [illegible] eine karthagische Synode vom Jahre 419 [illegible] des Verbot der Verehelichung auch für die [illegible] Diaconen; ausdrücklich wird dasselbe [illegible] gelegt auf der Synode von Agde (506) und [illegible] gedehnt auf der Synode von Gerunda [illegible] und den folgenden Synoden, [illegible] [illegible] [illegible]. Die Synode [illegible] legen auch die für die [illegible] Forderung der [illegible] Diaconissinnen und ordnen auf der [illegible] Synode 527 nun die Ehe mit einer [illegible] für den Fall der Verehelichung [illegible] Diaconen und Diakonissinnen des [illegible] gehörte jüdischen Stammes [illegible]. Das [illegible] im Allgemeinen [illegible] [illegible] Diaconen wird, wenn [illegible] [illegible] [illegible] Verordnung als eine [illegible] [illegible]

Grund der Weihe selbst, auch ohne Beneficium und Zugehörigkeit zu einem Orden.

4. Was die Rangstufe des Subdiaconates betrifft, so gehört er bei den Griechen, wenngleich er, wie z. B. aus obiger Stelle des Epiphanius erhellt, schon frühzeitig mit den höheren Weihen zusammengestellt wurde, bis zur Stunde zu den sog. niederen Weihen (ordines minores). Nachdem bei den Lateinern mit dem Subdiaconate die Pflicht der Ehelosigkeit verbunden worden war und Papst Urban II. (s. c. 4, Dist. LX) gestattet hatte, daß (ausnahmsweise) die Subdiaconen zu Bischöfen gewählt werden konnten, wurde hier der Subdiaconat immer mehr zu den höheren Weihen (ordines majores) gerechnet. Ganz ausdrücklich geschieht dieß von Innocenz III. im J. 1207 (s. Migne, PP. lat. CCXV, 1256), der mit Berufung auf Urban II. die Subdiaconen zu den ordines sacri zählt, d. h. zu denen, welchen eine Befugniß über eine geweihte Sache (die heiligen Gefäße) zusteht. Zur Zeit des hl. Thomas und auch noch des Concils von Trient (vgl. Theiner, Acta genuina Conc. Trid. II, Zagrab. a. a. [1874], 137) war es fast allgemeine Ansicht der Theologen, daß wie Presbyterat und Diaconat, so auch der Subdiaconat (ja sogar die ordines minores) im eigentlichen Sinne des Wortes Sacramente seien, d. h. insgesammt das sacramentum ordinis bildeten; diese Ansicht wird auch noch bis zur Gegenwart von Manchen getheilt. Die meisten neueren Theologen jedoch läugnen die Sacramentalität des Subdiaconats, hauptsächlich deßhalb, weil derselbe gleich den übrigen niederen Weihen nicht von Christus, sondern von der Kirche eingesetzt zu sein scheint. Insofern aber diese Weihen Abzweigungen des Diaconates sind, können allerdings auch sie in eben diesem ihrem Stamme und Ursprung die Würde des Sacramentes für sich beanspruchen.

5. Erfordernisse zum Empfang des Subdiaconats. Nach der zweiten Synode von Toledo (527) und dem Trullanum (692) konnte man mit 20 Jahren Subdiacon werden. In der Folge unterlag das geforderte Alter einigen Schwankungen, bis das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 12 De ref.) das vollendete 21. Lebensjahr dafür statuirte. In moralischer Beziehung war von jeher das wichtigste Erforderniß ein sittlich reines Leben nebst Enthaltsamkeit in der oben angegebenen Weise, sodann Freisein von Irregularitäten (s. d. Art.). Die intellectuelle Befähigung des Subdiacons wird vom Tridentinum dahin bestimmt, daß er „sich in den niederen Weihen schon bewährt habe und in den Wissenschaften und in dem, was zur Ausübung der Weihen gehört, unterrichtet sei" (Trid. Sess. XXIII, c. 13 De ref.); unter den „Wissenschaften" sind diejenigen gemeint, welche in dem von den geistlichen Seminarien handelnden Kapitel (Sess. XXIII, c. 18 De ref.) aufgeführt werden. Ferner ist nach geltendem Kirchenrechte noch ein sog. Weihetitel (s. d. Art. Titulus) erforderlich. Hinsichtlich der Weihezeit mag in den ersten Jahrhunderten der Satz gegolten haben: quando et ubi libitum fuerit (Mabillon, Museum ital. II, Lutec.-Paris. 1689, 89); aber schon seit dem 5. Jahrhundert (vgl. Gelas. I. Ep. ad Episc. Lucan. a. 494, c. 11 sowie das Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum) besteht die Vorschrift, die höheren Weihen nur an den vier Quatemberfasttagen und zwar in der heiligen Messe zu ertheilen. Auch ein gewisser Zeitraum war von jeher festgesetzt, nach dessen Verlauf man erst zum Subdiaconat und dann zur nächst höhern Weihe gelangen konnte. Nach dem Tridentinum (Sess. XXIII, c. 13 De ref.) dürfen nicht zwei höhere Weihen am gleichen Tage verliehen werden; und zwischen der letzten niedern Weihe und dem Subdiaconate soll der Regel nach ein ganzes Jahr liegen (vgl. d. Art. Interstitien); doch können auf Grund der sogen. Quinquennalfacultäten die Bischöfe auch extra tempora non servatis interstitiis weihen.

6. Spender der Subdiaconatsweihe wie der höheren Weihen überhaupt ist nur der Bischof; jedoch kann der Papst auch einem einfachen Priester die Erlaubniß zur Spendung der Subdiaconatsweihe ertheilen. Gelasius I. (Ep. ad episc. Lucan. c. 6) verordnete, daß sine summo Pontifice kein Priester das Recht habe, einen Subdiacon oder Akolythen zu weihen. Innocenz VIII. aber soll im J. 1489 einigen Cistercienseräbten die Vollmacht gegeben haben, ihren Mönchen die Subdiaconatsweihe (nicht die Diaconatsweihe; vgl. d. Art. Ordo IX, 1042) zu spenden.

7. Ordinationsritus. Nach den apostolischen Constitutionen (8, 21) scheint der Subdiaconat gleich den anderen höheren Weihen durch Handauflegung ertheilt worden zu sein; dem widerspricht aber wenigstens für das Abendland die sogen. vierte Synode von Carthago (s. ob.), wo es ausdrücklich heißt: Subdiaconus cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de episcopi manu accipiat vacuam et calicem vacuum. Uebergabe des leeren Kelches und der leeren Patene nennt auch das Pontif. Rom. als Ordinationsritus; doch kommt hier noch die Ueberreichung des Epistelbuches hinzu, die man als secundäre Materie bezeichnen kann. Als zugehörige Form dienen die Worte des Bischofs: Vide, cujus ministerium tibi traditur; ideo te admoneo, ut ita te exhibeas, ut Deo placere possis, bezw. Accipe librum Epistolarum et habe potestatem legendi eas in Ecclesia Sancta Dei, tam pro vivis quam pro defunctis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Die ganze Ordinationsfeier verläuft in großen Zügen folgendermaßen. Nach Beendigung der Acolythenweihe (wenn dieselbe ertheilt wurde) und Lesung der fünften Lection an den Quatembertagen, bezw. nach der Oration, Collecte pro ordinandis und

etwaigen Commemorationen, falls die Weihe an anderen Tagen stattfindet, folgt durch den Archidiacon der namentliche Aufruf der zu ordinirenden Subdiaconen unter Angabe des Weihetitels und ihre Vorstellung vor dem Bischofe in der Weise, wie dieß im Art. Diacon III, 1670 von den zu weihenden Diaconen angegeben ist. In seiner Anrede weist der Bischof auf die Wichtigkeit der Subdiaconatsweihe und namentlich die damit verbundene Pflicht zum Cölibate hin und fordert die Candidaten auf, entweder jetzt noch zurückzutreten oder durch Nähertreten den Willen, auf ihrem Vorhaben zu beharren, kundzugeben. Nachdem sodann die etwa zu Diaconen und Presbytern zu Weihenden aufgerufen worden sind, wird die Allerheiligenlitanei mit der Einschaltung Ut hos electos benedicere digneris etc. gesungen. Nach Beendigung der Litanei beginnt die eigentliche Subdiaconatsweihe, indem der Bischof die Ordinanden belehrt über die Verrichtungen und Pflichten des Subdiacons und dann jedem Ordinanden einen leeren Kelch sammt leerer Patene überreicht mit den oben angegebenen Worten, während deren jeder Kelch und Patene berührt. Der Archidiacon läßt nun noch jeden die gefüllten Meßkännchen und ein Waschbecken sammt Handtuch anfassen. Sodann folgen mehrere Gebete des Bischofs und hierauf unter entsprechenden Worten die Anlegung der dem Subdiacon zukommenden heiligen Kleider, nämlich des Amictus, des Manipels und der Tunicella (s. d. Artt.). Endlich läßt der Bischof unter der oben angeführten Formel jeden Ordinanden das Epistelbuch berühren. Dann begeben sich die Geweihten auf ihre Plätze zurück und einer von ihnen singt in der Ordinationsmesse die Epistel. — Wesentlich vom lateinischen Ritus verschieden ist die Weihe des Subdiacons in den orientalischen Kirchen. Nach einem ältern griechischen Ritus tritt der als Lector gekleidete, aber auch schon mit dem Sticharion (s. d. Art. Kleider VII, 771) versehene Ordinand vor den Bischof, der ihm nach dreimaliger Benediction die Hand auf's Haupt legt und eine entsprechende Gebetsformel spricht. Nach einem andern Ritus legt der Bischof ihm erst das Sticharion an und läßt ihn sich umgürten. Einen weitläufigen Ritus befolgen die Maroniten und einen ganz ähnlichen die Kopten (das Genauere s. bei Reuter 106 ff.). (Vgl. Thomassin, Vetus et nova discipl. 1, 2, 30 sqq.; Morinus, De sacris ordinat. 8, 12, 1 sqq.; Binterim, Denkwürdigkeiten I, 1, 321 ff.; Reuter, Das Subdiaconat, Augsburg 1890; Wieland, Die genet. Entwicklung der sogen. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten, Rom 1897 [7. Supplementheft zur Röm. Quartalschrift].) [Einig.]

Subiaco (Sublacus, Sublaqueum), Stadt und exemte Abtei in Mittelitalien, hat seinen Namen von der Lage unterhalb einer von Nero angelegten Villa mit drei künstlichen Seen in der Nähe des Monte Calvo. Der Ort, den Pius VI. zur Stadt erhob, zählt heute etwa 7000 Einwohner. Subiaco ist in der Kirchengeschichte dadurch denkwürdig geworden, daß in seiner Umgebung die Wiege des Benedictinerordens (s. d. Art.) stand. Ursprünglich war Subiaco dem Bischof von Tivoli unterstellt, wurde aber später zur Abtei nullius erhoben. Urban VI. gab dieselbe im J. 1886 zur Commende, und seitdem war meist ein Cardinal Commendatarabt derselben. Das Castell, früher Sommeraufenthalt der Päpste, ist jetzt Palast des Abbate Commendatario. Pius VI., der als Cardinal Commendatarabt gewesen, baute die neue Cathedrale und weihte sie 1789 zu Ehren des heiligen Apostels Andreas ein. Auch Pius IX. behielt selbst als Papst diese vormals sehr reiche Abtei noch einige Jahre bei, bis 1853 der Cardinal Hieronymus d'Andrea dieselbe erhielt. Anfangs der sechziger Jahre trat an seine Stelle als apostolischer Administrator Bischof A. M. Pettinari von Nocera, dann Philipp Menetti, Titularbischof von Tripoli. Von 1873—1886 war der Cardinal Rafael Monaco la Vallette, und von 1886—1890 der Cardinal Angelo Bianchi Commendatarabt. Zur Zeit ist apostolischer Administrator von Subiaco der Cardinaldiacon Luigi Macchi, dem 1890 in 15 Civilgemeinden der Provinz Rom 23 298 Seelen mit 91 Priestern in 24 Pfarreien unterstanden. — Die Erinnerung an diese Wiege des Benedictinerordens wird heute noch besonders durch die beiden im 6. Jahrhundert gestifteten Klöster S. Scolastica und S. Benedetto oder il Sacro Speco festgehalten, welche allein von den zwölf in der Umgebung erbauten Klöstern übrig sind. Von dem italienischen Klosteraufhebungsgesetz wurden sie gleich Monte Cassino (s. d. Art.) als Nationalmonumente ausgenommen und Mönche als Hüter derselben dabei belassen. S. Scolastica, das 3 Miglien von Subiaco vom hl. Benedict im J. 520 gegründet wurde, erfreute sich der Gunst des hl. Gregor des Großen und seiner Nachfolger, sowie der römischen Adeligen, die es reich beschenkten. Nachdem es im 7. Jahrhundert von den Langobarden zerstört worden, baute es Abt Stephan im J. 705 wieder auf und weihte es der hl. Scholastica (s. d. Art.), der Schwester des hl. Benedict. Nach abermaliger Zerstörung wurde es im J. 981 restaurirt. In der modernen Kirche ruhen seit 1854 die Gebeine Beda's des Ehrwürdigen (s. d. Art.), in einer tiefer liegenden Kapelle. Die Bibliothek und das Archiv waren einst reich an seltenen Manuscripten und Urkunden, und hier war auch die erste Buchdruckerei Italiens eingerichtet, in welcher die deutschen Buchdrucker Sweynheym und Pannartz im J. 1465 den Lactantius druckten. — Eine Miglie aufwärts von S. Scolastica befindet sich das Kloster S. Benedetto oder Sacro Speco (heilige Grotte), an der Stelle, wo der große Ordensstifter sich im jugendlichen Alter dem beschaulichen Leben widmete und die ersten Genossen um sich sammelte. Zur Woh-

ung diente ihm eine der Höhlen, welche hier in den Felsen sich öffnen. Mit der Zeit wurden diese Grotten der Mönche in Kapellen umgewandelt, über welche sich eine Kirche erhebt. In dem kleinen Garten wird noch der Ort gezeigt, wo der hl. Benedict sich im Dorngebüsch kasteite, und die Legende erzählt, daß der hl. Franz von Assisi (s. d. Art.) bei einem Besuche des Klosters im J. 1223 diese Dornen wunderbarerweise in Rosen verwandelte. (Vgl. Lubin, Abbat. Ital. brevis notitia, Rom. 1693, 376 sq.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia VI, 708 sgg.; Moroni, Dix. LXX, 209 sgg.; Werner, Orb. cath. 15.) [Neher.]

Subintroductae (συνείσακτοι), Bezeichnung für die Frauenspersonen, welche die Geistlichen in ihr Haus aufnahmen entweder zur Bedienung der Hausfrau, wenn der Geistliche verheiratet war, oder zur selbständigen Besorgung des Haushalts. Man nannte sie auch wohl gleichsam in vorbeugender Entschuldigung mit Beziehung auf 1 Cor. 9, 5 Schwestern, um anzudeuten, daß sie mit den Geistlichen wie Bruder und Schwester lebten, oder ἀγαπηταί, um ihre Dienste als christliche Liebesdienste zu bezeichnen, bisweilen auch, zur Umgehung der kirchlichen Gesetze, adoptivae, um das Verhältniß als eine Verwandtschaft darzustellen. Aber so unschuldig auch das Zusammenleben in Wirklichkeit sein mochte, so konnte doch nicht ausbleiben, daß es vielfach Verdacht erregte. Schon früh wandte sich daher der Eifer der Kirche gegen dieses gefahrvolle Aergerniß. Die Synode von Antiochia im J. 269 verurtheilte Paulus von Samosata (s. d. Art.) auch deßwegen, weil er durch sein Beispiel die Priester und Diaconen verführt habe, συνεισακτοὺς γυναῖκας bei sich zu halten (Euseb. H. E. 7, 30, 12). Die Synode von Elvira (um 300) gestattet (can. 27) dem Cleriker nur, eine Gott verlobte Schwester oder Tochter bei sich zu haben, aber durchaus keine Fremde. Der hl. Basilius befahl sogar (Ep. 55 [al. 198]) einem 70jährigen Priester, seine Magd zu entlassen, und mit gleichem Ernste eiferten Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus gegen den gefährlichen Gebrauch (vgl. d. Art. Agapeten). Maßgebend für die kirchliche Gesetzgebung in diesem Punkte wurde aber besonders can. 3 des Concils von Nicäa, der das Zusammenleben mit συνεισακτοί verbot und nur zuließ μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγε (über die falsche Deutung dieses Canons als eines Cölibatsgesetzes s. d. Art. Nicäa IX, 235). Was die letzten Worte dieses Canons betrifft (ἃ μόνα τοιαῦτα), so ist es nach den verschiedenen Uebersetzungen ungewiß, ob diese Clausel restrictiv ist, so daß auch die genannten Personen nur unter der Voraussetzung ihrer Unbescholtenheit als zulässig anerkannt werden, oder ob sie vielmehr die Zulässigkeit außer den Genannten auch auf alle anderen Personen ausdehnt, die keinem Verdachte unterliegen. Gratian hat (c. 16, Dist. XXXII) diesen letztern Sinn angenommen mit der Uebersetzung aut etiam eas idoneas personas, quae fugiant suspiciones, und in diesem Sinne ist auch der Canon im neuern Kirchenrechte anerkannt, während früher immer der Hauptnachdruck auf der Forderung der Verwandtschaft lag. So wurde der Canon oft erneuert und eingeschärft, z. B. in der römischen Kirche von Papst Siricius (c. 31, Dist. LXXXI), von Gregor dem Großen (s. z. B. Ep. 4, 26), der jedoch nicht unterläßt, die Geistlichen wenigstens aufzufordern, daß sie lieber gar keine Frau, nicht einmal die vom Concilium in Nicäa gestatteten, im Hause dulden sollen (Ep. 9, 60), indem er auf die Worte des hl. Augustinus hinweist: quae cum sorore mea sunt, sorores meae non sunt. — Etwas milder als das Nicänum lautet der Beschluß des dritten Concils von Carthago (397; s. c. 27, Dist. LXXXI), wo das Zusammenleben mit einigen weiteren Verwandten (filiae fratrum aut sororum etc.) gestattet wird, während extraneae feminae ausdrücklich ausgeschlossen werden. In gleicher Strenge erneuern den Canon das Concilium von Agde (506), von Orleans (538), von Braga (563), von Tours (567). Noch weiter ging der Kaiser Justinian, der Nov. 123, 29 dem Bischof verbietet, irgend eine Frau in seinem Hause zu haben. Dieselbe Maßregel unter Aufhebung des vom Nicänum gestatteten Indultes ergriff man im Abendlande, als im 8. und 9. Jahrhundert die öffentliche Sittlichkeit so sehr in Verfall kam. Eine Synode von Rom unter Zacharias (743) duldet auch keine verwandten Frauen im Hause der Geistlichen; das Nämliche beschloß das von Paulinus von Aquileja im J. 796 gehaltene Concil von Friaul; diese Strenge wendet auch der Bischof Theodulph von Orleans an (Capit. ad presbyt. 12, bei Migne, PP. lat. CV, 195) und ebenso die Concilien von Aachen (836) und Mainz (813 und 888; c. 1, X 3, 2). Auf diese Anstrengung folgte eine völlige Erschlaffung, und die Folge war, daß im 10. und 11. Jahrhundert die Kirche geradezu gegen den offenen Concubinat der Geistlichen zu kämpfen hatte; so konnte die focaria des Geistlichen schlechthin als meretrix foco assidens und der Priester als focarista bezeichnet werden (s. Du Cange, Gloss. s. v.). Mit besonderer Kraft trat bekanntlich der hl. Gregor VII. (s. d. Art.) dem Unwesen entgegen; später erneuerte Innocenz III. die alten Gesetze, und viele Provinzialconcilien kamen ihm zu Hilfe. Doch wurde die Verwandtschaft der Hausgenossinnen schon nicht mehr mit derselben Strenge urgirt; so gestattet eine Diöcesansynode zu Salzburg 1419, quae propter aetatem, morumque gravitatem, aut, si fieri potest, consanguinitatem omnem merito suspicionem excludant. Auch das Concil von Trient richtet seine Schärfe zunächst nur gegen die Concubinen und verbietet von anderen Frauenspersonen nur ganz allgemein: de quibus possit haberi suspicio (Sess. XXV,

c. 14 De ref.), und in diesem Umfange hat die neuere kirchliche Gesetzgebung das Verbot des Zusammenlebens mit Frauenspersonen festgehalten (vgl. d. Art. Standespflichten der Geistlichen, ob. 720). [Weinhart.]

Subreptio, s. Erschleichung.

Subsidium charitativum, s. Abgaben I, 78.

Substanz, als philosophischer Terminus, bezeichnet ganz allgemein genommen dasjenige, was in einem Etwas ist, wirklich ist und wirksam ist, im Unterschiede von dem, wie das Etwas ist, wirkt und leidet. Die Substanz ist der einheitliche, beharrende, für sich bleibende Träger der vielen, veränderlichen, unselbständigen Eigenschaften eines Dinges, der Wurzelgrund seiner Thätigkeiten, der Mittelpunkt seiner Beziehungen zu den anderen Dingen. Die mannigfachen Merkmale, die wandelbaren Aeußerungen, die vielgestaltigen Verhältnisse eines Etwasseienden unterscheiden sich von diesem, dem Bestimmten und Bestimmbaren, als die ihm zukommenden Bestimmtheiten, heben sich von der Substanz als der Inbegriff ihres Wiesein, als ihre Accidentien ab. — Die Vorstellung „Substanz und Accidens" ist der erste von den Grundbegriffen des menschlichen Denkens (Centralkategorie). Die Entfaltung des Begriffes im Laufe der Zeit spiegelt, wie in einem beweglichen Brennpunkte, die ganze Geschichte der Philosophie sowie der wichtigsten Lehrstücke aus der Theologie (Trinität, Christologie, Anthropologie, Eucharistie) ab. Das Eingehen auf die geschichtliche Entwicklung kann den Sinn des Substanzbegriffes am besten aufschließen; die Vergleichung mit verwandten Vorstellungsgebilden, die Wassein und Wiesein des Seienden genauer fassen wollen, wird den Begriff verdeutlichen.

I. Die poetische und mythenschaffende Phantasie, deren Heimat das sinnende, träumende Morgenland ist, das naturwüchsige Nachdenken des Menschen überhaupt sucht auf's Mannigfaltigste in das Innere der Dinge einzudringen. Noch unbeholfen sind die Antworten, welche 1. die Begründer der (griechischen) Philosophie auf die Fragen nach den Substanzen geben. Die ersten Forscher wollen die Frage lösen, indem sie die Natur des Urstoffes untersuchen. Das „Princip", woraus und worin die Seienden sind, erscheint als das Feuchte (τὸ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεως [Thales]) oder als die reine, unbestimmte Stofflichkeit (τὸ ἄπειρον [Anaximander]) oder als das Luftartige (ἀήρ [Anaximenes]). Die Pythagoreer erkennen das „Wesen" der Dinge in dem harmonischen Zahlenverhältniß, in welchem die Wesenstheile stehen (ἀριθμὸς καὶ ἁρμονία), die Eleaten in dem Sein selber, das einzig ist, Denkendsein und Gedachtsein (τὸ ἓν ὄν = νοεῖν, νόημα). Nach Heraklit ist das „Eine des Alls" das Urfeuer (πῦρ), das göttlich und dessen Verwandlungsgesetz die Weltvernunft ist (Ζεύς, Δίκη, ξυνὸν τὸ φρονέειν). Anaxagoras redet von den „Seinskeimen" (σπέρματα), die zahllos, unendlich klein, innerlich oder qualitativ verschieden, unendlich theilbar und in den Dingen, die aus ihnen gemischt werden, gleichartig sind (ὁμοιομερῆ, πᾶν ἐν παντὶ μοῖρα [qualitative Atomistik]). Empedokles bezeichnet die „Seinswurzeln" (ῥιζώματα) auf die vier bekannten Elemente. Der antike Atomismus sucht den „festen Rückhalt" des Seins (τὸ πλῆρες τὸ ἕν) in die unendlich vielen und kleinen, untheilbaren, immerseienden, ursachlos bewegten Körperchen (ἄτομα), die, innerlich von derselben Stofflichkeit, nach Außen oder quantitativ durch Gewicht, Gestalt und Lage verschieden sind (quantitative Atomistik). — 2. Während die Sophistik das „Nichts" zur Innennatur der Dinge macht (μὴ ὂν ἡ φύσις), will Sokrates die Substanz durch richtiges Denken als „Begriffe" finden (λόγοι, ὅροι). Plato verselbständigt die gewonnenen Anschauungsgebilde (εἴδη) als Musterbilder der Dinge (παραδείγματα) und gibt ihren wahren Abbildern soviel Substantialität (οὐσία, ὄντως ὄν), als sie durch Theilnahme an den ewigen Ideen aufzunehmen vermögen (εἴδωλα, ὁμοιώματα, μιμήματα τῶν καθ' ἑαυτά). — 3. Geschlossenheit und Festigkeit gewinnt der Substanzbegriff bei Aristoteles. Für Plato's größten Schüler, den Begründer der wissenschaftlichen Logik, bestehen die Seienden, vom Ursein abgesehen (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, νόησις νοήσεως), aus zwei Prinzipien, aus Materie und Form (ὕλη oder ὑποκείμενον und μορφή oder εἶδος). Das hieraus Constituirte (τὸ σύνολον, τὸ ἐξ ἀμφοῖν), das für sich wirkliche Seinsindividuum (τὸ καθ' ἕκαστον, τόδε τι), z. B. das Molekül Gold, diese Cedernpflanze, das Pferd Bukephalos, der Mensch und Philosoph Plato, ist Substanz (Substans) im ersten und eigentlichen Sinne (οὐσία πρώτη, οὐσία ἡ κυριωτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, τὸ ὄν ἁπλῶς). Was sonst noch seiend heißt, wie Thun und Leiden, Haben, Groß- und Klein-, Räumlich- und Zeitlichsein, haftet der Substanz an: von ihr werden die Eigenschaften, Thätigkeiten, Beziehungen ausgesagt; sie selber inhärirt keinem Anderen und wird nicht von anderem Sein prädicirt. Die Constitutivprincipien der „ersten Substanz", des concreten Einzelwesens, werden beide auch Substanzen genannt, und zwar ist die „Form", durch das Seiende sein Was- und Sosein hat (τὸ τί ἐστί τινι, τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία καὶ εἶδος), Substanz in höherem Grade als das materielle Substrat, worin das Ding sein Dasein hat (οὐσία ὡς ὕλη, ὡς ὑποκειμένη). Ist die Form für sich nicht wirklich, so heißt sie doch (in der „Metaphysik" namentlich) als das Erste vor der „ersten Substanz", das begrifflich der Wirklichkeit vorausgeht, auch erste Substanz vor dieser. — Zum Unterschiede von der [illegible] im ontologischen Sinne, die als Ganze und in ihren Elementen metaphysisch real sind, nennt Aristoteles von „zweiten Substanzen" (δεύτεραι). Es sind die Art- und Gattungsbegriffe der Seienden, genauer das Es

den Seienden, welches die Begriffe meinen. Stoff, Pflanze, Thier, Menſch, Lebeweſen u. ſ. w. werden je von vielen, gruppenweiſe zuſammengehörigen Einzeldingen gleichmäßig ausgeſagt. Das ſind die Subſtanzen im logiſch-prädicativen Sinne (αἱ κατὰ λόγον οὐσίαι). Realität für ſich, außerhalb der Einzeldinge, haben ſie nicht. Sie ſind Gedankengebilde; die Arten (εἴδη) verdienen den Namen Subſtanzen mehr denn die Gattungen (γένη), die Species ſtehen den Naturindividuen näher als die Genera. — Was immer an einem Dinge ſich ereignet und ſich ereignen kann, macht, im Gegenſatze zu der Subſtanz, die Summe der Accidentien aus (συμβεβηκός = ὃ συμβαίνει τινί, ὄντος ὄν). Ein Accidens iſt „zufällig", wenn es „einem und demſelben Dinge zukommen und auch nicht zukommen, wenn es in Wahrheit von ihm ausgeſagt werden kann, aber weder nothwendig noch in den meiſten Fällen ſich vorfindet" (συμβεβηκὸς κατὰ συμβεβηκός). „Weſentlich" iſt ein Accidens, das einem Ding an ſich zukommt, das aus dem Begriffe des Dinges mit Nothwendigkeit folgt (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, τὸ ἴδιον [Aristot. Topica. 1, 5; Metaph. 5, 30]). — 4. Der ariſtoteliſche Subſtanzbegriff wurde von der Scholaſtik übernommen; doch ſuchte man durch mancherlei Unterſcheidungen und Eintheilungen das Weſen und den Weſensbegriff des Seienden noch ſchärfer zu beſtimmen. Die Gegenüberſtellung substantia prima et substantiae secundae bezeichnet vor Allem den Weſensunterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf. Auf ontologiſchem Gebiete wird des Ariſtoteles „erſte Subſtanz" substantia distincta, individua, incommunicabilis, singularis, particularis, principalis, d. i. das phyſiſche Einzelding genannt. Seine Weſensform iſt die substantia formalis im Sinne der forma substantialis, zum Unterſchiede von der substantia materialis, dem subjectum entis informe. Die Seinsindividuen werden nach ihrer Seinsweiſe unterſchieden als substantiae simplices und compositae (Geiſt und Körper; metaphyſiſche und phyſiſche Einfachheit); substantiae completae und incompletae (reiner Geiſt, Menſch, Seele und Leib), nach den Weſensunterſchieden der Seinsreiche als substantiae corporales, sensibiles und spirituales, als substantiae conjunctae cum und separatae a materia, formae subsistentes; als substantiae finitae et infinitae u. ſ. w. Die Subſtanz in logiſcher Bedeutung (praedicamentum, intentio secunda, universale reflexum) heißt auch substantia media (Art) und universalis (Gattung). — Die Frage nach den Accidentien hat vielerlei Streitigkeiten veranlaßt. Am einfachſten folgt man der Eintheilung „abſolute" und „relative" Accidentien. Jene drücken das Beſtimmtſein eines Seienden aus, wie letzteres an ſich iſt ohne Bezug auf eine wirkliche und mögliche Umgebung; dieſe bedeuten Eigenſchaften, die ein Seiendes im Verhältniß zu anderen hat. Die abſoluten Accidentien heißen auch weſentliche und nothwendige (conſtitutive, innerliche, metaphyſiſche, Proprietäten, Attribute). Die relativen Accidentien (Modi) verlieren gewiſſermaßen immer mehr an Sein, je weiter ſie ſich von der Subſtanz entfernen und ſich zu Eigenſchaften der Eigenſchaften verdünnen (conſecutive, unweſentliche, äußerliche, zufällige, individuelle, rein „accidentelle" Accidentien). Zum Begriffe jedes Accidens gehört nach dem hl. Thomas: secundum quod dividitur contra substantiam accidentis, esse est inesse; accidens est res, cujus naturae debetur esse in alio. — 5. Der Bruch zwiſchen der Philoſophie der Vorzeit und den neueren Weltanſchauungen wird kaum durch Anderes beſſer gekennzeichnet als durch die Umbildung des Subſtanzbegriffes. Carteſius (ſ. d. Art.) erklärt (Princip. philos. 1, 51 sq.): Per substantiam nihil aliud intellegere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intellegi, nempe Deus; alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis „univoce", ut dici solet in scholis, hoc est nulla ejus nominis significatio potest distincte intellegi, quae Deo et creaturis sit communis; possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intellegi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Jeder (endlichen) Subſtanz haftet eine praecipua proprietas an (attributum: cogitatio, extensio), deren nähere Beſtimmungen ihre modi ſind. Aus dieſen ſchiefen Vorſtellungen, welche das Verhältniß der geſchöpflichen Dinge zu der Urſubſtanz wie das Verhältniß der Gedanken zu dem Denkſubjecte anſchauen lehren, hat Spinoza (ſ. d. Art.) den ſchalſten Monismus deſtillirt. Er ſagt (Eth. 1, def. 3): Per substantiam intellego id [„causam sui, naturam naturantem"], quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Der Hang der moniſtiſchen Phantaſie, welche den jedem Denken unabweislichen Weſensunterſchied zwiſchen dem göttlichen und dem geſchöpflichen Sein verwiſcht, die alles Sein als Einerleiheit, die Seienden als die Wirklichkeits- und Beſtimmtheitsformen des einheitlich (pantheiſtiſch) oder vielheitlich (materialiſtiſch) vorgeſtellten Urſeins ausgibt, tritt am hellſten zu Tage in der Beſtreitung der objectiven Realität für den Subſtanzbegriff. John Locke (ſ. d. Art.) verſichert vom empiriſchen Standpunkte aus, die Einbildungskraft vermöge keine Erſcheinung ohne Träger zu faſſen; ſo gibt ſie einem Vorſtellungsbündel von Eigenſchaften, die untrennbar mit einander verkettet auftreten, wie

„gelbe Farbe, Schwere, Schmelzbarkeit", eine Unterlage, und dieſe nimmt der Verſtand als die Idee von der „Subſtanz" des Goldes. David Hume (ſ. d. Art.) nennt die Subſtanzen „Dichtungen", ſofern die Phantaſie das Zuſammenfaſſen vieler Vorſtellungen in Ein Bündel zu einem Zuſammenſein von Eigenſchaften in Einem Träger verdichtet. Nach Kant (ſ. d. Art.) iſt die Subſtanz das im Raume Beharrende, das nicht vermehrt und nicht gemindert werden kann; der „Raum" aber iſt die ſubjective Anſchauungsform unſerer Sinnlichkeit, und „Dinge an ſich" ſind uns unerkennbar. Die Conſequenz aus den empiriſtiſch-ſkeptiſch-kriticiſtiſchen Vorausſetzungen zieht der Poſitivismus (ſ. d. Art.), wenn er die Subſtanz den „hypothetiſchen Hilfsbegriff" nennt (Wundt), wodurch das Denken den Zuſammenhang der Naturerſcheinungen einerſeits (Subſtanz der „Materie"), und andererſeits das Zuſammenhalten der pſychiſchen Vorgänge (Subſtanz der „Seele" gleich „Actualität" des Vorſtellens, Fühlens, Strebens) ausdeutet. — 6. In dem Nebeltreiben der Einbildungen, welche die moderne Philoſophie für Begriffe gibt und nimmt, ſtellt der Subſtanzbegriff bei Leibniz (ſ. d. Art.) einen feſten Pol dar. Der große Denker, in welchem die deutſche Philoſophie ihren Höhepunkt erreicht, erklärt (Opp. philos., ed. Erdmann, 714): La substance est un être [monade] capable d'action. Die Bemerkungen: Jede Subſtanz habe quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit, und man müſſe ſie faſſen à l'imitation de la notion, que nous avons des âmes, verlieren bei richtiger Würdigung alles Verfängliche.

II. Leibniz' Subſtanzbegriff, der das Bindeglied zwiſchen der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen und der modernen Weltanſchauung geworden iſt, findet ſeine Verdeutlichung durch die Beiziehung verwandter Vorſtellungen, die theilweiſe ſchon berührt ſind. — 1. Nach dem Satze: Substantiae est substare et magis subsistere, bezeichnet „Subſiſtenz" die Seinsweiſe des für ſich wirklichen, in ſich abgeſchloſſenen Naturindividuums und auch dieſes ſelber (res subsistens, ἐντελέχεια). Das subsistere iſt der Subſtanz weſentlicher als das substare (accidentibus), ſo daß wohl letzteres, wie bei der abſoluten Subſtanz (actus purissimus), niemals aber erſteres im Begriffe der fertigen Subſtanz (ens substantiale unum completum) fehlen darf. Man bezeichnet darum auch die Subſiſtenz als Vollendung der erſten Subſtanz, als deren Endabſchluß (complementum, terminus ultimus). Dadurch wird nicht behauptet, daß der Subſtanz von der Subſiſtenz ein trennbares Theilſtück beigefügt werde, ſondern nur ſo viel, daß die Subſtanz anders als in ihrer Subſiſtenz die Vollkommenheit eigenen Beſtandes, des Für-ſich-ſeins, nicht haben könne. Hiervon mag bei einem unvollſtändigen Begriffe von Subſtanz wohl abgeſehen werden. Der Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Subſiſtenz iſt alſo nicht ein realer, ſondern eine distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento distinguendi in re, oder eine distinctio virtualis, d. h. ein Unterſchied zwiſchen Begriffsinhalten, nicht zwiſchen leeren Begriffsformeln (distinctiones rationis ratiocinantis). — „Subſtantialität" bezeichnet allgemein, daß es ſich um ein Seiendes handelt, welches nicht als Accidens in einem andern iſt. — 2. Statt Subſtanz wird vielfach subjectum, suppositum, hypostasis geſetzt. Der Terminus „Subject" hat in der Philoſophie der Vorzeit zwei Hauptbedeutungen: die logiſch-grammatiſche (subjectum attributionis) und die ontologiſche, die wieder die metaphyſiſche (subjectum informationis seu materiale) und die phyſiſche ſein kann (subjectum inhaesionis). Das phyſiſche Subject, der eigentliche und letzte, der auf ſich ſelber ſtehende Seinsträger für die Eigenſchaften, Thätigkeiten und Beziehungen eines Seienden, iſt ganz dasſelbe wie erſte Subſtanz und Subſiſtenz (Individua dicuntur subjecta vel supposita vel hypostases; S. Thom. S. th. 1, q. 39, a. 1 ad 3). — Während bei den Griechen das Wort „Hypoſtaſe" (Unterlage) ex propria significatione habet, quod significat quodcumque individuum substantiae, hat es im lateiniſchen Sprachgebrauch einen edlern Sinn erhalten, quod sumatur pro individuo rationalis naturae ratione suae excellentiae (S. th. 1, q. 29, a. 2 ad 1). Dafür ſteht gemeiniglich persona (πρόσωπον), was von der Scholaſtik nach Boethius als rationalis naturae individua substantia sive subsistentia actualis, res subsistens definirt wird. Zum Begriffe der ontologiſchen Perſon gehört mithin ein Dreifaches: Subſtantialität, Fähigkeit zum Selbſtbewußtſein und zur Selbſtbeſtimmung, unmittheilbares Für-ſich-ſein. — 3. Wird die Subſtanz eines Seienden als Thätigkeitsquell, als Wirkſamkeits- und Widerſtandsgrund gefaßt, dann iſt ſie als Natur verſtanden (vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 2, a. 1; In 3 Sent. dist. 5, q. 1, a. 2). Je nach den beiden Weſenselementen, in welche die phyſiſche Subſtanz zerlegt wird, heißt die Natur vel forma vel materia. Während die Subſtanz, das Subſiſtirende als Subjectum, Suppoſitum, Hypoſtaſe, Perſon, das eigenſchaftlich Beſtimmte, das Handelnde und Leidende, das in die Verhältniſſe Eintretende iſt (principium, quod), iſt die Natur das, wodurch und inwiefern das Ding thätig iſt (principium, quo, φύσις ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός [Aristot. Physic. 2, 1]). — 4. Wird die eine oder andere Seite an der Subſtanz hervorgehoben, ſo können, ähnlich wie „Natur", noch manche andere Theilbezeichnungen für das Ganze ſtehen. Die Seele eines Lebeweſens mag ſeine Subſtanz (Subſtanzprincip) heißen, weil ſie deſſen Weſensform (forma substantialis,

species = differentia specifica) ausmacht. Desgleichen bildet, was den Keimansatz, die Kraftanlage, die innerliche Vorlage für ein sich entwickelndes Etwas enthält, seine Substanz (Substantia solet dici prima inchoatio unius cuiuscumque rei et maxime, quando tota res sequens continetur virtute in primo principio, so wenn die principia indemonstrabilia die Substanz der Wissenschaft genannt werden; S. Thom. S. th. 2, 2, q. 4, a. 1). Auch das Allgemeine (universale), das sich in vielen Einzelnen als dasselbe vorfindet, tritt als (zweite) Substanz den Individuen gegenüber. Hiermit berührt sich auf's Engste der Gebrauch des Wortes, wenn nach dem Was, der Wesenheit, nach dem gefragt wird, was die Realdefinition eines Seienden enthalten muß (Quid est iste? im Unterschiede von Quis est iste?). Gemeint ist die quidditas (quod quid est s. erat esse), die essentia im Unterschiede von der Existenz (ὕπαρξις) eines Seienden. Weil in Gott, dem absolut Seienden, zwischen Sein, Dasein und Wahrsein, zwischen Wirklichsein und Wirksamsein nicht getrennt werden kann (Deus est suum esse, est sua essentia, quidditas seu natura; vgl. S. Thom. S. phil. 1, 21 sq.), so wollen manche Theologen (Anselm, Abälard, Petrus Lombardus u. A.) in Anlehnung an Augustinus von Gott lieber „Essenz" statt „Substanz" sagen. Cum quaeritur, quid tres [in divinitate], magna prorsus inopia humanum laborat eloquium; dictum est tamen „tres personae", non ut illud diceretur, sed ne taceretur (Augustin. De trinit. 5, 9); verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est, quam cogitatur (ib. 7, 4, 7).

III. Die Anwendung des Substanzbegriffes, zumal auf die christlichen Mysterien von der Dreifaltigkeit, der Person des Erlösers, dem heiligsten Altarssacramente, hat die Stadien der philosophie- und der dogmengeschichtlichen Entwicklung streng zu beachten. Sonst bleiben das verurtheilte ὁμοούσιος bei Paul von Samosata und das declarirte ὁμοούσιος auf und seit dem Nicänum, ferner die μία φύσις (οὐσία, ὑπόστασις) und die τρεῖς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα gegen die Arianer, die μία ὑπόστασις und die δύο φύσεις (οὐσίαι) gegen die Nestorianer und Eutychianer, die transsubstantiatio (conversio substantialis) u. A. unverständlich. Bezüglich der Substanz- bezw. Wesensverwandlung müssen, soll das Dogma nicht in logische und ontologische Widersprüche verwickelt werden, einseitige und falsche philosophische Vorstellungen von „Substanz und Accidens" vermieden werden. Dazu gehört es, wenn man jeglichen Unterschied zwischen Wesen und Wesensbestimmtheit läugnet und die Unterscheidung für subjectiven Schein im Beobachter erklärt; wenn man die Realität der Substanzen gänzlich und ausschließlich in die Wirklichkeit der Accidentien verlegt (nihilistischer Pluralismus, Actualismus); wenn man die Wirklichkeit der Accidentien der Alleinwirklichkeit der Substanz aufopfert (nihilistischer Monismus); wenn man die gemeinte Unterscheidung als solche ansieht, die von der Natur des menschlichen Denkens und nicht zugleich von der Natur der Denkobjecte geboten wäre (Nominalisten; distinctio media der Scotisten). Auch die Annahme, welche die metaphysische Trennbarkeit der absoluten Accidentien, z. B. der Ausdehnung (quantitas dimensiva) von der Körpersubstanz behauptet und sie zu Trägern der relativen (secundären, modalen) Qualitäten machen will, hat ihre großen Schwierigkeiten. Die Wirklichkeit der Accidentien und die der (endlichen) Substanzen ist gleich streng festzuhalten; beide sind nicht real, wohl aber ideal trennbar, und die Unterscheidung ist, wie die zwischen Substanz und Subsistenz, Person und Natur, Essenz und Existenz, eine distinctio virtualis sive cum fundamento in re. Das sogen. Beharren der Species ohne ihre naturgemäße Substanz im Sacramente der heiligen Eucharistie ist leicht gegen jeden skeptischen Einwurf zu vertheidigen durch den Hinweis darauf, daß die Accidentien Wirkungen der Substanz sind, daß aber eine Wirkung sowohl durch ihre nächste Ursache als auch durch eine höhere Ursache im Dasein erhalten werden kann (vgl. d. Artt. Altarssacrament I, 623 f. u. Transsubstantiation). (Vgl. aus der mit kritischer Vorsicht zu gebrauchenden Literatur Pesch, Institutiones logicales II, 2, Friburgi Brisg. 1890, 246 sqq.; Sigwart, Logik II, 2. Aufl., Freiburg 1893, 113 ff.; Kappes, Aristoteles-Lexikon, Paderborn 1894, s. v. οὐσία, εἶδος, μορφή, ἐνέργεια, ἐντελέχεια, ὕλη, συμβαίνειν; Schütz, Thomas-Lex., 2. Aufl., Paderborn 1895, s. v. substantia, subsistentia, forma, natura, essentia, quidditas, persona, suppositum, subiectum, accidens; Braig, Ontologie, Freib. 1896; Derf., Noetik, ebd. 1897.) [Braig.]

Subtile, bei mittelalterlichen Liturgikern Bezeichnung für die Tunicella (s. d. Art.) des Subdiacons, seltener (s. Du Cange, Gloss. s. v.) für das Rochet (s. d. Art. Chorrock).

Subuniften, in den hussitischen Wirren Name für die Katholiken (s. d. Art. Hussiten VI, 500 ff.).

Suburbicarische Bisthümer, s. Cardinalbisthümer und Römische Kirchenprovinz.

Succurfaliften, s. Desservants.

Sudarium, s. Manipel.

Südamerika, s. Amerika I, 714 ff.

Südseeinseln, s. Oceanien.

Sünde im theologischen Sprachgebrauch fällt unter den allgemeinen Begriff des Uebels in der vernünftigen Creatur und ist als solches stets ein Defect, eine Privation. Im Gegensatz zu den physischen Uebeln ist sie ein Uebel in der sittlichen Ordnung; sie tritt direct und unmittelbar nicht einem bloß relativen Gute der Creatur, sondern Gott dem höchsten Gute entgegen und ist deßhalb

das eigentlich Böse und Verabscheuungswürdige. Während die Uebel der ersten Art von Gott nicht nur zugelassen, sondern auch zu einem guten Zwecke positiv intendirt, ja unmittelbar zur Strafe der Sünde verursacht werden können, kann letztere nie und in keiner Weise von Gott ausgehen, sondern nur zugelassen werden. Der Grund für die Möglichkeit der Sünde liegt in der Endlichkeit der geschaffenen Creatur, speciell in der Mangelhaftigkeit der sittlichen Freiheit des vernünftigen Geschöpfes; durch die schöpferische Ursächlichkeit der endlichen Freiheit ist die Möglichkeit der Sünde nicht direct von Gott gewollt, da er die Freiheit zum guten Gebrauche, nicht zum Mißbrauche gab; um so mehr ist ausgeschlossen, daß Gott positiv das Zustandekommen der Sünde herbeiführe (Trid. Sess. VI, can. 6). Die Zulassung der Sünde ist ein Act der souveränen Weltherrschaft Gottes, der sich entschloß, die Sünde nicht zu verhindern, obwohl es vermöge der Herrschaft über den geschöpflichen Willen und die denselben beeinflussenden Ursachen in seiner Macht liegt, jede Sünde zu verhindern. Wie die Entstehung jeder Sünde durch die Zulassung von Seiten Gottes bedingt ist, so untersteht andererseits jede sündige That den geheimnißvollen Plänen der Providenz Gottes und wird der weisen Weltordnung derselben dienstbar gemacht. — Auf falschen metaphysischen Voraussetzungen und einem falschen Gottesbegriff beruhen die Begriffsbestimmungen der Sünde in den Systemen des Dualismus, Pantheismus und Rationalismus (s. d. Artt.), welche in verschiedener Weise den Begriff des ethisch Guten und Bösen fälschen oder aufheben. Indem wir zwischen der sündhaften That, der actuellen Sünde, und dem sündhaften Zustande, der habituellen Sünde (s. über diesen Unterschied d. Art. Erbsünde IV, 761 f. und vgl. unten n. 19), unterscheiden, definiren wir die persönliche Sünde als *den bewußterweise herbeigeführten Widerspruch des menschlichen Willens gegen die durch göttliches Gebot festgesetzte Sittenordnung*. Bei Feststellung des Begriffes Sünde ist das formale desselben, d. h. das die Sünde als solche constituirende Moment, zu unterscheiden von dem materiale desselben oder dem frei geübten menschlichen Acte selbst. Dieser letztere ist nämlich an sich etwas metaphysisch Gutes, insoferne er die Bethätigung irgend einer Kraft voraussetzt und in sich schließt. Gott ist als der Urgrund aller Thätigkeit auch die causa prima dieses Actes; nur dadurch, daß der letztere in einer verkehrten Beziehung zum Sittengesetze steht, wird er moralisch böse oder Sünde und tritt in Bezug auf seine sittliche Qualität außerhalb der Causalität Gottes. In der obigen Definition ist das Formalprincip der Sünde dargestellt als der Widerspruch gegen das göttliche Gesetz; hierdurch wird dasselbe von dem Materialprincipe oder dem menschlichen Willensacte scharf getrennt, während andere Definitionen, z. B. „die Sünde ist eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes" (abgesehen davon, daß hier das göttliche Gesetz als eine Schranke für die intelligenten Wesen erscheint, über welche in der Sünde hinausgeschritten wird, was doch nur bei den Verboten, nicht aber bei allen Geboten stattfindet), beide Momente, die doch wesentlich von einander zu scheiden sind, nicht genugsam aus einander halten. In wieder anderen Definitionen, z. B. in der vom hl. Anselm (Lib. de conc. virg. et pecc. orig. 3 et 6) gegebenen Erklärung des peccatum als carentia debitae justitiae, tritt der subjective Factor in der Sünde, der menschliche Wille, zu wenig hervor; sie erscheint als bloße Privation, nicht aber als eine eigenmächtig dem göttlichen Willen entgegenstreitende Handlung (s. E. Fischer, Das Problem des Uebels und die Theodicee, Mainz 1883, 48). Der Defect oder die Privation, welche das Wesen der Sünde ausmacht, besteht aber in der freiwilligen Negation der Harmonie zwischen menschlichem Willen und göttlichem Gesetze oder kurz gesagt im esse contra legem Dei. Klar ist dieß ausgedrückt in der allgemein als classisch angenommenen Definition des hl. Augustinus (C. Faust. 22, 27): Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Durch den Beisatz aeterna wollte Augustinus andeuten, daß die Sünde nicht bloß eine Unordnung ist, welche gegen ein von der zeitlichen Creatur gegebenes und deßhalb noch nicht absolut unantastbares Gesetz verstößt, sondern eine Unordnung, welche einer nach Gottes Rathschluß von Ewigkeit her sanctionirten und deßhalb um so heiligern Norm zuwiderläuft. Die Kirche macht diesen theologischen Charakter der Sünde als Beleidigung Gottes so allgemein geltend, daß sie kaum die Möglichkeit offen läßt, es könne jemand mit Bewußtsein gegen die sittliche Ordnung überhaupt fehlen, ohne zugleich Gott zu beleidigen. Die sittliche Ordnung kann der Auctorität eines durch den Willen Gottes der Creatur aufgelegten Gesetzes nicht entkleidet werden. Die von den Rationalisten aufgefundene „Autonomie des empirischen Willens" des Vernunftwesens ist nicht die hinreichende Ursache der unbedingt verpflichtenden Kraft, mit welcher die sittliche Ordnung sich im Gewissen des Menschen kundgibt, vielmehr ist der ganzen sittlichen Menschheit wie auch der gesunden Philosophie die Sünde eine Auflehnung gegen eine höhere gebietende Macht, welcher das vernünftig-sittliche Wesen des Menschen mit dem Bewußtsein einer absoluten Verpflichtung und einer unabsehbaren Verantwortlichkeit untergeben ist. Deßhalb ist die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Sünde zu verwerfen (Prop. ab Alex. VIII. damn.; vgl. d. Art. Maes VIII, 434).

1. *Wesen* der Sünde. Der göttliche Wille hat sich von Ewigkeit her die Idee von der Weltschöpfung und von den ihr zu gebenden constitutiven Gesetzen entworfen und ist so nicht bloß die Ursache, wie und wann die Welt wurde, sondern

auch die höchste Norm und Grundform, nach welcher sich die Welt fortwährend zu richten hat. Die unfreie Creatur, die das Gesetz ihres Wirkens auf immanente Weise in sich selber hat, geht mit Nothwendigkeit in Gottes Willen ein und realisirt ihn als ihr ewiges Gesetz; der freien Creatur aber hat Gott derart seinen Willen zum Gesetze gegeben, daß sie aus eigener Wahl sich demselben conformiren soll. Diese sittlichen Forderungen, die der Mensch in seinem Leben zum Ausdrucke bringen soll, nöthigen ihm eine so unbedingte Anerkennung ab, daß er ihnen gegenüber nicht schlechthin unentschieden bleiben kann. Entscheidet er sich nun für ihre Befolgung, so vollzieht er eine sittlich gute, im entgegengesetzten Falle eine sittlich schlechte Handlung oder eine Sünde. Die heilige Schrift selbst nennt die Sünde an vielen Stellen eine Gesetzesübertretung, so 1 Joh. 3, 4 ἀνομία (nicht „Gesetzlosigkeit", sondern „Gesetzwidrigkeit"), ferner öfters im Römerbrief, wo der Apostel die ἁμαρτία bald als παράπτωμα, bald als παράβασις, bald als παρακοή dem νόμος, unter welchem er sich das göttliche Gesetz denkt, gegenüberstellt. Besonders das Alte Testament ist reich an solchen Stellen, in denen die Sünde als Gesetzesübertretung dargestellt wird (vgl. Paul Scholz, Handb. d. Theologie des alten Bundes im Lichte des neuen II, Regensb. 1862, 118 ff.), während im Neuen die Sünde vorzugsweise als innere Verwüstung der Seele und als Verläugnung der geistigen Wiedergeburt aus Gott geschildert wird. Gleichwie nun jede Befolgung des göttlichen Gesetzes zugleich die Anerkennung und Liebe Gottes in sich schließt, so ist auch jede Uebertretung desselben eine factische Verweigerung dieser Anerkennung. Allein sie ist nicht bloß Negation dieses Verhältnisses zu Gott durch den in ihr bethätigten Abfall von ihm, sondern in dieser Negation liegt zugleich auch eine Position. Wie aller Unglaube an Gott und seine heiligen Offenbarungen zugleich ein Irrthum ist, so ist auch die Privation des göttlichen Lebensprincipes zugleich die Position eines widergöttlichen. „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich." Entweder muß der Mensch Gott oder etwas Widergöttliches zum Princip haben; denn im Menschenherzen gibt es kein Vacuum; als relatives Wesen muß der Mensch etwas lieben, was er zum Mittelpunkte seines Lebens macht. Wenn er den Schöpfer nicht liebt, liebt er das Geschöpf. Darin zeigt sich die ganz entsetzliche Bosheit der Sünde, daß der Mensch nicht bloß sein wahres Verhältniß zu Gott negirt durch die Verweigerung des Gehorsams und der Liebe, sondern auch ein falsches ponirt, sich nicht bloß von Gott abwendet, sondern auch dem Geschöpflichen zuwendet (vgl. Jul. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde I, 5. Aufl., Breslau 1867, 174 ff.). Zwar ist die Liebe der Creatur als des vergänglichen Gutes (bonum commutabile) der Liebe Gottes als des unvergänglichen Gutes (bonum incommutabile) an sich nicht entgegengesetzt (vgl. Albert. Magn. In 2 Sentt. d. 34, a. 3 ad 3); denn so lange die Creatur nur als das, was sie ist, als Mittel zum Ziele betrachtet und Gott, dem Endziele aller Creatur, in der richtigen Weise untergeordnet wird, ist ihre Liebe nicht verwerflich; nur dann, wenn die Creatur geliebt wird mit Dahingabe und Verwerfung Gottes, wenn sie an die Stelle Gottes gesetzt, als Götze neben dem wahren Gotte aufgerichtet wird, ist die Liebe zu ihr, weil der göttlichen entgegengesetzt, Sünde. Durch diese Statuirung des Geschöpflichen werden die Beziehungen, welche den Menschen mit Gott verbinden, gelöst und auf die Creatur übertragen. Gott als höchstes Gut, in dessen Verherrlichung die vernünftige Creatur ihre Beseligung finden sollte, wird in der Sünde seines Charakters als Endziel alles Seienden entkleidet und dieser der Creatur beigelegt, und zwar in derselben zweifachen Weise, in welcher er Gott selbst zukommt. Gott ist nämlich zunächst Endziel (finis cui sc. opus servit), insofern der Mensch ihm als dem höchst achtungs- und ehrwürdigen Gute dienen, huldigen und gehorchen und als dem höchst liebenswürdigen Gute in Liebe anhangen soll; zweitens aber auch Endziel (finis cujus sc. obtinendi gratia ens agit), insofern der Mensch durch Leistung dieser Gott schuldigen Verehrung sich selber die Beseligung verschaffen soll. Dieses Verhältniß der Creatur zu Gott ist das denkbar höchste, denn Gott erscheint darin einerseits als höchstes Gut in sich (summum bonum in se), welches mit der Liebe des Wohlwollens (amore benevolentiae), andererseits als unser höchstes Gut (summum bonum nostrum), welches mit der Liebe des Verlangens (amore concupiscentiae) geliebt werden soll, und dieses Verhältniß schließt als das höchste demgemäß alle anderen Beziehungen des Menschen zu Gott ein. In der Sünde nun werden beide Termini auf das Geschöpfliche übertragen; letzteres erscheint in der einen Hinsicht als Selbstzweck, in der andern als Grund und Ziel unserer Beseligung. So ist die Sünde, von dieser Seite aufgefaßt, eine Abkehr von Gott als dem Endziele, verbunden mit der Verlegung dieses Endzieles in die Creatur. Die heilige Schrift stellt dieß in dem Gleichniß (Jer. 2, 13) dar als Verlassen des lebendigen Wasserbornes, gepaart mit dem Graben von rissigen Brunnen an Stelle des unerschaffenen Gnadenbrunnens. — Welcher von den beiden vorgenannten Factoren der eigentlich constitutive der Sünde ist, ob diese mehr in der Abkehr von Gott oder in der Hinkehr zur Creatur liegt, ist schwer zu entscheiden; so viel ist jedenfalls sicher, daß in einer Handlung, in welcher die volle Bosheit und Verkehrtheit der Sünde gegeben ist, eine Abkehr von Gott ohne Hinkehr zur Creatur gar nicht denkbar ist. Allerdings kann es Fälle geben, in denen eine formelle Aversion oder Conversion nicht vorliegt; allein nichtsdestoweniger sind diese dann schon in der sünd-

haften Handlung als solcher wenigstens interpretativ vorhanden. Ist aber in einer Handlung nicht der volle Charakter, nicht die volle Bosheit der Sünde gegeben, wie in der läßlichen Sünde, so liegt, weil keine Auflösung der Liebesverbindung mit Gott eintritt, auch keine Abkehr von ihm vor; eine solche Handlung schließt vielmehr, unbeschadet des bestehenden Liebesverhältnisses, nur eine ungemäßigte Hinneigung zur Creatur in sich, nicht als Gegensatz zur göttlichen Liebe, sondern neben und mit ihr. — In der Abkehr von Gott, wie sie sich in der Sünde vollzieht, ist auch der eigentliche, tiefere Grund der Beleidigung Gottes zu suchen. Zwar erscheint jede Sünde, unter dem Gesichtspunkte der Gesetzesübertretung betrachtet, als directer Angriff auf den Gesetzgeber selbst, als Injurie gegen den höchsten Herrn; allein da diese Relation zu Gott als dem Gesetzgeber keine absolute und in sich abgeschlossene ist, vielmehr wie alle anderen der einen Relation zu Gott als Endziele (finis cui und cujus) sich unterordnet, so zeigt sich die volle Bosheit der Beleidigung erst in dem durch die Sünde contrahirten negativen Verhältnisse zum Endziele, bezw. in dem Versuche, Gott dieses Charakters, sei es actuell, sei es habituell, zu entkleiden. Wenn man hierbei von „Beleidigung" Gottes spricht, so ist zwar dieser Ausdruck zunächst menschlichen Verhältnissen entnommen, allein das, was damit bezeichnet wird, ist doch nicht bloß eine menschliche Vorstellung oder gar nur metaphorisch zu nehmen, sondern ein wahres und wirkliches Verhältniß Gottes zur Creatur. Gott kann zwar durch die Sünde in seiner unendlichen Erhabenheit von der Creatur nicht effectiv beleidigt oder entehrt werden, und sein Wesen wird durch des Menschen Sünde nicht in der Art berührt, daß es durch dieselbe einen innern Nachtheil oder Schaden erlitte; allein affectiv wenigstens wird Gott durch die Sünde entehrt, insofern der Mensch factisch Gottes Oberherrlichkeit läugnet, ihm die schuldige Ehre nimmt und sie Geschöpflichem zu vindiciren sucht. Daß Gott effectiv durch die Sünde keinen innern Schaden erleidet, hat auch seinen Grund nicht in der Art und Weise der Beleidigung durch den Sünder, sondern nur in der Leidensunfähigkeit und Unwandelbarkeit Gottes, der als der stets gleiche durch des Menschen frevlen Uebermuth aus seiner Glückseligkeit nicht herausgerissen werden kann. Wäre es dem Sünder möglich, so würde er durch die Sünde Gottes Oberherrlichkeit zerstören und effectiv das erreichen, was ihm so nur affectiv möglich ist. Einen speciellen Charakter der Bosheit nimmt die Sünde an, insofern sie gegen das übernatürliche Gesetz der Gnade gerichtet ist, weil das durch den innern Charakter des übernatürlichen Gesetzes bestimmte Verhältniß der Creatur zu Gott ein wesentlich höheres und heiligeres ist. Die Beleidigung Gottes ist hier nicht bloßer Ungehorsam des Knechtes gegen den Herrn, sondern eine Auflehnung des Kindes gegen den Vater, eine Untreue der Braut gegen den Bräutigam. In der heiligen Schrift wird daher die Sünde unter diesem Gesichtspunkte als Ehebruch, als Betrübung des heiligen Geistes, als eine Verletzung des Tempels Gottes, als ein Widerspruch gegen die Geburt aus Gott und den Beruf zu einem gottähnlichen Leben gebrandmarkt. Insofern die heilige Hoheit Gottes und die Liebenswürdigkeit des höchsten Gutes in der übernatürlichen Ordnung in einem höhern Lichte erkannt wird, ist die Beleidigung des höchsten Gutes, welche in der Sünde liegt, eine Kündigung der innigen Anhänglichkeit und Hochachtung, welche das Geschöpf Gott als dem Urheber der übernatürlichen Ordnung schuldet, und der gröbste Undank gegen die herablassende Liebe Gottes.

2. **Graduelle Verschiedenheit** der Sünden. Der allgemeine Charakter der Sünde besteht, wie erwähnt, einerseits im Widerspruche mit dem Gesetze, andererseits in der Abkehr von Gott und seiner persönlichen Beleidigung. Insofern eine jede Sünde eine Störung der sittlichen Weltordnung und eine Verletzung des richtigen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott mit sich führt, sind alle Sünden unter einander gleich; indeß enthalten die einen Sünden immerhin eine leichtere, die anderen eine schwerere Verletzung des göttlichen Gesetzes und haben demgemäß auch eine schwerere oder geringere Verschuldung des Menschen zur Folge. Diese graduelle Verschiedenheit der Sünden wurde geläugnet von den Stoikern (s. d. Art. Stoische Moral) und nach ihrem Vorgange von dem Irrlehrer Jovinian (s. d. Art.). Die heilige Schrift lehrt dieselbe aber ausdrücklich (vgl. Klagel. 4, 6. Ez. 5, 6; 16, 48 ff. Matth. 5, 22; 7, 3; 10, 15; 11, 22; 12, 31; 23, 24. Marc. 3, 28 f. Luc. 10, 12. 1 Cor. 3, 12. 1 Joh. 5, 16; besonders aber Joh. 19, 11) und ebenso die Tradition (vgl. Morinus, Comm. hist. de disc. in adm. sacr. poen., Venet. 1711, 173 sqq.; Frank, Die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1867, 419 ff.). Auch die Vernunft und die Erfahrung bestätigen diese Lehre. Denn die sittlichen Anforderungen, deren Uebertretung eben Sünde ist, zeigen sich uns als Anforderungen von ganz verschiedener Bedeutung und verschiedenem Charakter; dazu kommt, daß auch die Tugenden, welche in der Sünde verletzt werden, von ungleichem Werthe sind, wie ja z. B. ceteris paribus die Verletzung der Elternliebe eine schwerere Sünde ist als die der Nächstenliebe, die der Keuschheit eine schwerere als die der Wahrhaftigkeit. Der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 72, a. 5) sagt: Gleichwie es Krankheiten gibt, deren Sitz das Herz ist, und Krankheiten, welche andere minder wichtige Theile des menschlichen Organismus berühren, so gibt es auch Sünden, welche den Herzpunkt der sittlichen Anforderungen, und andere, welche minder wichtige Theile des Sittengesetzes berühren.

8. **Eintheilung** der Sünden. Man unterscheidet die Sünden nach den verschiedenen Gesichtspunkten als a. Sünden gegen Gott, gegen die eigene Person und gegen den Nächsten, je nachdem durch dieselben das richtige Ordnungsverhältniß gegen Gott, gegen uns selbst oder gegen den Nächsten verletzt wird. — b. Begehungs- und Unterlassungssünden, je nachdem in ihnen ein negatives oder ein positives Gebot übertreten wird. — c. Fleisches- und Geistessünden, je nachdem sie in einer unordentlichen Begierde des Fleisches (wie Trunksucht, Unkeuschheit) oder des Geistes (wie Haß, Neid, Stolz) bestehen. — d. Aeußere und innere Sünden, je nach der Art ihrer Ausführung durch einen äußern oder innern Act. — e. Sünden, welche aus Schwachheit, Unwissenheit oder Bosheit begangen werden, also entweder in der Aufregung der Leidenschaft oder in einer schuldbaren Unkenntniß (ignorantia vincibilis antecedens) oder lediglich in der Verkehrtheit des Willens ihre Wurzel haben; letztere können sich sogar bis zur diabolischen Sünde, d. i. der mit Bewußtsein und Absicht direct gewollten Beleidigung Gottes, steigern. — f. Persönliche Sünden und Erbsünde, je nachdem sie von uns selbst begangen oder durch die Erbschuld auf uns überkommen ist. — g. Formelle und materielle Sünden, je nachdem mit der Uebertretung des Gebotes auch eine persönliche Schuld verbunden ist oder nicht. — h. Actuelle und habituelle Sünden, wenn die Sünde betrachtet wird als vorübergehende Handlung oder in ihrer habituellen Fortdauer (Folgen). — i. Tod- und läßliche Sünden, je nachdem durch sie die übernatürliche Verbindung des Menschen mit Gott aufgehoben wird oder nicht. — Als eine unrichtige, von Alexander VIII. verworfene Eintheilung endlich erscheint k. die schon erwähnte Unterscheidung von sogen. philosophischen und theologischen Sünden, wobei unter den ersteren Handlungen verstanden werden sollen, bei welchen zwar die Forderungen der Vernunft und des natürlichen Sittengesetzes verletzt, das Verhältniß zu Gott aber mangels Erkenntniß Gottes nicht gestört werde, unter letzteren die schlechthin frei gewollte und bewußte Uebertretung des göttlichen Gesetzes und Beleidigung seines Urhebers. Ueber die sogen. fremden Sünden, die Sünden gegen den heiligen Geist und die himmelschreienden Sünden s. d. folg. Artt.

4. **Specifische und numerische Unterscheidung** der Sünden. Alle Sünden unterscheiden sich nach ihrer Species, d. h. nach ihrer besondern Bosheit, durch welche sie in wesentlich verschiedener Weise dem Sittengesetze widersprechen. Da die Sünde eine Privation ist, so ist die Specification der Sünde nur möglich in Beziehung auf die Verschiedenartigkeit des Guten, dem sie entgegengesetzt ist. Ob man dabei die specifische Verschiedenheit der Sünden aus der Verschiedenheit der Objecte, oder mit Anderen aus der Verschiedenheit der angegriffenen Tugenden, oder endlich aus der Verschiedenheit der verletzten Gebote ableitet, kommt sachlich auf dasselbe hinaus. Specifisch verschieden sind demnach die Sünden, wenn sie verschiedenen Tugenden entgegengesetzt sind, oder wenn die nämliche Tugend in verschiedener Weise verletzt wird, oder wenn specifisch verschiedene Gesetze übertreten werden. Specifisch verschieden sind aber die Gesetze, wenn ihre Objecte verschieden sind, oder wenn in Bezug auf dasselbe Object ein verschiedenartiges Motiv des Gesetzgebers vorliegt. Werden dagegen mehrere Gebote verletzt, welche nicht formell verschieden sind, d. h. solche, bei welchen das Motiv des Gesetzgebers das nämliche ist und auch keine Verschiedenheit der Materie vorliegt, so entsteht durch die Verschiedenheit der Gebote keine neue specifische Bosheit der Sünde. Nach der allgemeinen Lehre der Theologen begründen die circumstantiae notabiliter aggravantes keine specifische Verschiedenheit der Sünden, da das Mehr oder Weniger die Species nicht ändert. — Von der specifischen Verschiedenheit der Sünden ist die numerische zu unterscheiden. Es ist klar, daß alle Sünden, welche specifisch verschieden sind, auch numerisch verschieden sind; aber auch innerhalb der nämlichen Art können die Sünden vervielfältigt werden. Ein Willensact kann mehrere Sünden in sich schließen; mehrere Acte können mehrere Sünden, können aber auch nur eine Sünde ausmachen. Bei der Bestimmung der Zahl der Sünden kommt es hauptsächlich darauf an, ob verschiedene, moralisch nicht geeinigte Gesammtobjecte (objecta totalia) vorliegen, welche der Wille, sei es in einem sei es in mehreren Acten, umfaßt, und ob in Betreff des nämlichen Objectes moralisch unterbrochene, aber in sich vollendete Willensacte vorhanden sind. Als moralisch geeinigt sind diejenigen Objecte anzusehen, die nach ihrer Natur oder nach der Anschauung der Menschen oder wenigstens nach der Auffassung des Handelnden als Ein Gegenstand des Handelns angesehen werden können. Moralisch geeinigt sind die Willensacte, wenn der folgende als Fortsetzung und Wirkung eines vorhergehenden erscheint, oder wenn verschiedene Acte einem von Anfang an intendirten Hauptzwecke sich als Mittel unterordnen. Da nun rein innere Acte nicht oder selten von einander abhangen, so werden sie leicht und so oft vervielfältigt, als der Consens des Willens erneuert wird. Innere Acte mit der Absicht, sie äußerlich zu vollziehen, werden so oft vervielfältigt, als der Vorsatz formell erneuert wird. Nach der Lehre des hl. Alfons kann ein Vorsatz zwei bis drei Tage fortdauern, ohne unterbrochen zu werden; unterbrochen würde jedoch der Vorsatz, wenn er formell widerrufen würde. Finden aber die Willensentschlüsse ihre Vollendung und Einigung in einem äußerlichen Acte, so liegt nur Eine Sünde vor. Aeußerlich vollendete Acte sind so viele Sünden, als in sich abgeschlossene Acte vorliegen. Ordnen sie sich dagegen einem ursprünglich beabsichtigten und wirk-

lich vollbrachten Acte als Mittel unter, oder gehen sie aus einem einzigen Willensacte als dessen Wirkungen hervor, so sind die innere und die äußere Handlung zusammen nur Eine Sünde. (Ueber die Verpflichtung, in der Beichte die Zahl und die nothwendigen Umstände der Sünden anzugeben, s. d. Art. Beichte II, 236 f.)

5. Todsünden und läßliche Sünden nach der heiligen Schrift, der Tradition und den Lehrentscheidungen der Kirche. Die heilige Schrift gibt uns den Begriff der läßlichen Sünde, wenn sie von Verfehlungen redet, in welche alle Menschen, auch die Gerechten, fallen, ohne ihre Gerechtigkeit zu verlieren (Pred. 7, 21. Jac. 3, 2. 1 Joh. 1, 8); ferner, wenn sie (Matth. 5, 26. Luc. 12, 59) die Sünden der Gerechten mit einer Schuld von Hellern vergleicht, vor deren Bezahlung der Mensch nicht aus dem Gefängnisse, d. h. dem Fegfeuer, entlassen wird. Ebenso wird die merkwürdige Stelle 1 Cor. 3, 12—15 von den Vätern (z. B. Aug. De civ. Dei 21, 26, 3; Ambros. In Ps. 118; serm. 20, 58; vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 89, a. 2) auf die Sünden der Gerechten gedeutet. Von Todsünden handelt 1 Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19 ff. Eph. 5, 5; von Todsünden und läßlichen Sünden zugleich Jac. 1, 14. 15. Der Ausdruck „Sünde zum Tode" und „Sünde nicht zum Tode" findet sich 1 Joh. 5, 16. 17, allerdings hier nicht in sicher festgestellter Bedeutung (Aug. De corrept. et grat. 12, n. 35; Greg. Mag. Mor. 16, 68). Bei den Vätern zeigt sich anfänglich eine mannigfache Eintheilung der Sünden, hervorgerufen durch die verschiedenartige Strafdisciplin, welcher die einzelnen Vergehen unterlagen. Tertullian (De pud. 2) unterscheidet vergebbare und unvergebbare, schwere und leichte Sünden, und theilt die beiden letzten Klassen nochmals in zwei Unterarten (De anim. 35; De pud. 19). Origenes (In Jer. hom. 2, n. 2; In Lev. hom. 12, n. 3) unterscheidet zwischen todbringenden, schweren Sünden und gewöhnlichen Sünden, in die man häufig fällt, welche der Seele wohl Schaden, aber nicht den Untergang bringen. An anderer Stelle (In Lev. hom. 14, n. 3) zählt er drei Arten von Sünden: läßliche, welche den Stoppeln gleichen, die alsbald vom Feuer verzehrt werden; schwere, welche dem Heu vergleichbar sind, das dem Feuer längere Nahrung gewährt; Verbrechen, welche mit dem Holze verglichen werden können, das nur langsam verbrennt und dem Feuer nachhaltigen Stoff bietet. Die läßlichen Sünden thun dem Leben der Seele keinen Eintrag (vgl. In Lev. hom. 12, n. 3), letztere ist mit Christus verbunden, und Christus wohnt in ihr; diese Sünden verschließen auch dem Menschen den Himmel nur so lange, bis sie völlig gebüßt sind (vgl. In Luc. hom. 35). Anders ist es mit den schweren Sünden und den Verbrechen. Diese haben immer eine culpa mortalis zur Folge und tödten die Seele; sie unterscheiden sich jedoch darin von einander, daß für erstere die Kirchenbuße öfters unternommen und die Lossprechung ertheilt werden kann, für letztere jedoch nur einmal (In Lev. hom. 15, n. 2; In Jos. Nav. hom. 7, n. 6; In Jer. hom. 13, n. 2; hom. 7, n. 3; In Matth. comm. ser. 114). Cyprian (De op. et eleem. 3; De or. dom. 22; De laps. 28) hält sich genau an die Eintheilung Tertullians und vergleicht die Sünden der Gerechten mit kleineren Wunden, welche das Leben nicht ertödten; Augustinus (De fid. et op. 26) unterscheidet Sünden, welche canonische Buße und Ausschließung von der Kirche nach sich ziehen, ferner Sünden, welche durch das Bekenntniß getilgt werden, und Sünden, welche schon durch ein reumüthiges Gebet Verzeihung erlangen (vgl. auch Serm. 351; De civ. Dei 19, 27; 21, 27; Ench. 71). Aehnlich drückt sich Chrysostomus aus (In Gen. 35 hom. 60, n. 4; In Matth. hom. 23 [al. 24], 2). Hieronymus sagt (C. Pelag. 2, 4): „Daß es Gerechte gibt, ist klar; daß einer aber ohne alle Sünde sei, das glaube ich nicht. Ohne schwere Sünde (absque vitio, quod Graece dicitur κακία) kann ein Mensch wohl leben; ganz sündelos (ἀναμάρτητος, i. e. sine peccato) zu sein aber kommt nur Gott allein zu." Als derjenige, der zum ersten Male gewisse Sünden als Haupt- oder Todsünden bezeichnet hat, galt lange Zeit Johannes Cassian (s. d. Art.); allein dieser beruft sich selbst auf die traditio patrum. Sein Vorgänger in dieser Beziehung ist der Archidiacon Evagrius Ponticus (s. d. Art.) zu Constantinopel (um 385). Dieser zählt in seinem Briefe Ad Ctesiphontem dieselben als acht Hauptarten sündlicher Gedanken auf (Zezschwitz, Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung, Leipzig 1863, 485). Zu den Todsünden, wie sie bei Cassian (Coll. 22, 13) genannt sind, gehören Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Trägheit, Eitelkeit und Stolz. Das Generalconcil von Carthago (can. 6. 7. 8, bei Harduin. I, 1218 sq. [früher irrthümlich dem Concil von Mileve zugeschrieben]) erklärt einerseits die Unmöglichkeit einer vollständigen Sündenfreiheit des Menschen, andererseits auch die Vereinbarkeit geringerer Verfehlungen mit dem Zustande der Gerechtigkeit und Heiligkeit. Ebenso sagt das Tridentinum (Sess. VI, c. 11): „Obgleich in diesem sterblichen Leben selbst die Heiligen und Gerechten wenigstens in leichte und alltägliche Sünden, welche auch läßliche genannt werden, bisweilen fallen, so hören sie deßhalb nicht auf, gerecht zu sein." Im Gegensatze zu diesen Sünden heißt es dann ebenda, daß nicht nur durch den Unglauben, sondern durch jede Todsünde der Stand der Rechtfertigung verloren geht, der Mensch ein Kind des Zornes und Feind Gottes wird, und (Sess. XIV, c. 5 De poenit.) daß zur Wiedererlangung der Heiligkeit das Bekenntniß aller dieser (schweren) Sünden nothwendig, zur Vergebung der läßlichen dagegen, „durch welche wir von der Gnade Gottes nicht ausgeschlossen

werden", das Bekenntniß nicht geboten, sondern nur gerathen ist.

6. Die constitutiven Momente der Sünde. Damit ein Act als sündhaft bezeichnet werden könne, ist die Concurrenz zweier Momente nothwendig; er muß a. irgendwie im Widerspruche mit einem göttlichen Gesetze stehen, und er muß b. frei gewollt oder ein Act sein, qui procedit a voluntate cum cognitione eorum circa quae actio versatur, nempe objecti, finis et circumstantiarum (Müller, Theol. mor., 5. ed., Vind. 1887, § 89). Bei dem Widerstreite, in welchen sich der sündige Act zum Gesetze stellt, ist nun wiederum ein Doppeltes zu beachten, nämlich α. der Charakter des Gesetzes selbst und β. die Art und Weise dieses Widerspruches. Es gibt Gesetze (die leges simpliciter der Scholastiker), deren Beobachtung als absolut nothwendig zum Fortbestande der sittlichen Ordnung betrachtet werden muß, deren Inhalt also ein so wichtiger ist, daß man sagen kann, an ihm sei Alles wichtig und Nichts gering, also auch der kleinste Theil von absoluter Bedeutung. Die Schule nennt dieß gravitas absoluta und ihr Substrat materia gravis ex toto genere suo. Hier ist jede parvitas materiae ausgeschlossen und deßhalb beim Uebertreten eines solchen unter allen Umständen verpflichtenden Gebotes eine Todsünde gegeben und zwar ex toto genere suo. Der Inhalt des Gesetzes kann aber auch eine materia gravis ex genere suo non toto sein, d. h. im Allgemeinen zwar ein Gegenstand von großer Wichtigkeit, aber doch nicht von so großer, daß man sagen könnte, auch der geringste oder kleinste Theil davon sei sehr wichtig (z. B. das kirchliche Fastengebot). Ferner kann die Materie materia levis ex genere suo sein, d. h. ein Gegenstand, der für die sittliche Ordnung nicht von grundlegender oder principieller Bedeutung ist, also auch nicht eine absolute Zerstörung der Sittenordnung nach sich zieht (z. B. eine einfache Lüge). Eine derartige Materie ergibt an sich bloß ein peccatum leve ex genere suo, welches nur per accidens, d. h. beim Hinzutreten eines die Species der Sünde ändernden Umstandes, zur Todsünde werden kann. Zu den Sünden ersterer Art zählt man alle diejenigen, in quibus non obstante levitate apparente materiae reperitur integra irreverentia divinae majestatis et gravis laesio caritatis Dei et proximi (Billuart, Summa S. Thomae VIII, Paris. 1827, 360), also z. B. Gotteshaß, Unglauben, Götzendienst, Meineid, Gotteslästerung, Empörung, Mord u. s. w. Die Sünden der zweiten Art sind zwar an sich schwer, jedoch nicht allezeit und in jedem Falle, weil eben ihr Object ein geringeres ist und deßhalb die Sünde mit Rücksicht darauf auch eine läßliche sein kann; dieß gilt z. B. bei geringerer Verletzung eines Gelübdes, bei einem Diebstahl und überhaupt bei vielen Sünden gegen den Nächsten und sich selbst, ferner bei den Sünden gegen die Kirchengebote. Wieder andere Sünden sind an sich gering, werden aber erschwert durch die begleitenden Umstände oder ihre vorausgesehenen Folgen oder die sogen. Coalescenz. So ist eine Lüge an sich läßliche Sünde, wird aber Todsünde, wenn dem Nächsten dadurch großer Schaden zugefügt wird; ebenso ist eine halb zweideutige Rede als schwer sündhaft anzusehen, wenn Gefahr des Aergernisses oder der Verführung vorliegt; ferner ist der Diebstahl von wenigen Pfennigen nur läßliche Sünde, coalescirt aber zur Todsünde, wenn bei Wiederholung des Diebstahls die gestohlene Materie nach und nach zu einer bedeutenden heranwächst.

Für das Verhältniß der Sünde zum Gesetz hat die Scholastik verschiedene Bezeichnungen. Scotus, Gabriel Biel und Bassolis sind der Ansicht, daß die Todsünde contra legem, die läßliche contra consilium sei; Thomas, Bonaventura, Albertus Magnus, Alexander von Hales, Azor und Almainus bezeichnen die Todsünde als contra, die läßliche als praeter legem; Durandus, Alphonsus de Castro und Navarrus nennen auch die läßliche Sünde contra legem (vgl. Schiesl, Der objective Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde [Dissert.], Augsb. 1891, 79). Nach Scotus (2 Sentt. d. 21, q. 1, n. 3) und den Scotisten unterscheiden sich Todsünde und läßliche Sünde dadurch, „daß erstere eine Unordnung ist, welche derjenigen Ordnung entgegengesetzt ist, ohne deren Beachtung man das Endziel nicht erreichen kann. Da diese Ordnung einem praeceptum unterliegt, so schließt jede Uebertretung eines praeceptum zugleich einen Abfall vom Endziele in sich. Anders verhält es sich mit jener Ordnung, von welcher die Erreichung des Endzieles nicht wesentlich bedingt ist, deren Einhaltung also auch nicht direct erfordert (nicht de praecepto), sondern nur nützlich (de consilio) ist. Eine solche Unordnung bewirkt nur, daß der Act nicht auf eine nach Möglichkeit bessere Weise zu Stande kommt." Demnach würde die Todsünde dadurch erfolgen, daß der Mensch ein (nothwendiges) Gebot, schlechthin praeceptum genannt, übertritt, die läßliche aber dadurch, daß er sich in Gegensatz zu einem consilium setzt und so eine minder gute oder weniger vollkommene Handlung vollbringt. Es ständen sich demnach eine in sich schlechte und eine unvollkommene Handlung gegenüber. Als unvollkommen kann nun ein Act in dreifacher Beziehung bezeichnet werden: a. rein negativ, insofern ihm eine Vollkommenheit mangelt, die überhaupt nicht gefordert war; in diesem Sinne ist eine jede menschliche Handlung, mag sie auch noch so gut sein, doch unvollkommen, weil endlich und beschränkt und in ihrer Güte noch potenzirbar; b. rein privativ, insofern dem Acte eine Vollkommenheit mangelt, die gefordert war; ihre Voraussetzung bildet dann nicht ein consilium, sondern eine lex; in dieser Bedeutung ist

Unvollkommenheit identisch mit Sünde; c. privativ in einem gewissen Sinne, insofern wir einen Act als unvollkommen bezeichnen, der zwar nicht moralisch schlecht, jedoch auch nicht in dem Grade moralisch gut ist, daß er nicht besser gedacht werden könnte; das Substrat solcher Handlungen bilden die Räthe, deren Befolgung in das Belieben des Einzelnen gestellt ist, deren Nichtbefolgung aber an sich keine Sünde involvirt. Freilich könnte man einwenden, daß ein actus contra consilium weder gut sein könne, da er sonst auch verdienstlich sein müsse, noch auch indifferent, da es in individuo kein solches Werk gebe, daß er also nothwendig sittlich schlecht, zum mindesten läßliche Sünde sein müsse; allein abgesehen davon, daß damit nur gesagt wäre, daß es sündhaft sei, gegen einen Rath zu handeln, und nicht bewiesen wäre, daß jede läßliche Sünde ihrer Natur nach die Uebertretung eines Rathes sei, so ist ja nur die direct beabsichtigte und aus einem unsittlichen Motive hervorgegangene Nichtbefolgung eines Rathes Sünde, nicht aber seine rein negative Unterlassung. Wenn man das Wort consilium in seiner allgemein gebräuchlichen Bedeutung faßt, so ist klar, daß es falsch ist, zu behaupten, die läßliche Sünde bestehe im agere contra consilium. Nimmt man jedoch consilium im weitern Sinne für eine Forderung, ohne deren Erfüllung überhaupt eine Handlung ihres sittlichen Charakters entbehren würde, also unvollkommen in der angegebenen zweiten Bedeutung wäre, so ist die Ansicht des Scotus nicht direct abzuweisen; doch muß die gänzliche Ungebräuchlichkeit des Ausdruckes geltend gemacht werden; die Sittlichkeit einer Handlung ist eben nicht bloß utilis, sondern necessaria, nicht bloß de consilio, sondern de praecepto. Diese letztere Erklärung scheint auch Scotus selbst anzudeuten, wenn er sagt, daß der Mensch zwar majori tentione die Todsünde, aber minori tentione auch die läßliche zu meiden verpflichtet sei (2 Sentt. d. 41, q. 1, n. 4). — Der hl. Thomas und Andere suchen das Verhältniß der beiden Arten von Sünde zum Gesetz durch die Formel zu bestimmen: Mortale peccatum est contra legem, veniale praeter legem. An sich ist dieß falsch, da eine Handlung praeter legem nichts Anderes ist als eine Handlung, bezüglich deren überhaupt kein Gesetz existirt, wie bezüglich der opera supererogatoria. Folgen wir jedoch der Interpretation Cajetans (In S. th. 1, 2, q. 88, a. 1), so nimmt hier Thomas den Ausdruck praeter legem als gleichbedeutend mit contra legem secundum quid, insofern in der läßlichen Sünde nicht der Zweck des Gesetzes verfehlt, aber die richtige Art und Weise, ihn zu erreichen, nicht eingehalten wird. Auch die Erläuterungen, die der hl. Thomas selbst gibt, lassen schließen, daß die Erklärung Cajetans die richtige ist. Thomas nämlich weist an vielen Stellen (z. B. 1 Sentt. d. 48, q. 1, a. 3 ad 4; De mal. q. 7, a. 1 ad 1) darauf hin, daß nur solche Handlungen contra legem seien, welche der Liebe direct widerstreiten, daß derjenige, welcher läßlich sündigt, nicht das thue, was das Gesetz (sc. sub gravi) verbiete, oder das unterlasse, was es gebiete, wohl aber die Norm der gesetzlichen Ausführung vernachlässige u. s. w.; er erkennt in der Folge auch die läßliche Sünde nicht als prohibitum, sondern nur als cohibitum, d. h. nicht als etwas Gesetzwidriges, sondern nur als etwas nicht Gesetzmäßiges an. — Die dritte Ansicht, vertreten insbesondere von Durandus, erklärt jede, auch die geringste läßliche Sünde als contra legem. Dieser Ansicht gegenüber gilt, daß zwar die läßliche Sünde ein directer Widerspruch gegen das sie unmittelbar verbietende Gesetz ist, daß aber dieses, weil nicht essentiell, deßhalb nicht als lex simpliciter und demgemäß auch seine Uebertretung nicht als contra legem simpliciter bezeichnet werden kann (s. Schiesl 79 ff.).

Außer dem Widerstreite mit dem Gesetze ist zur formellen Anrechnung der Sünde noch die Erkenntniß und die freie Zustimmung des Menschen bei der Ausübung der verbotenen Handlung nothwendig. Man spricht dabei von einem voluntarium perfectum, wenn die drei Constitutiven cognitio, advertentia und consensus vollkommen vorhanden sind; von einem voluntarium imperfectum aber, wenn eines oder das andere dieser drei Merkmale oder auch alle drei nur unvollkommen vorhanden sind, wie bei den sogen. actus secundo-primi; fehlt endlich das eine oder andere der angegebenen Merkmale beim Acte völlig, so gilt er als schlechthin unfreiwillig und unimputabel, wie die sogen. motus primo-primi. Nach der Lehre der Theologen ist nun zu einer Todsünde neben der directen Verletzung eines schwer verpflichtenden Gebotes auch nothwendig, daß der Act ein voluntarium perfectum ist; ein bloß unvollkommen freiwilliger Act geht nach der sententia communis über eine läßliche Sünde nicht hinaus, und ein gänzlich unfreier ist überhaupt formell nicht sündhaft. Deßhalb sagt Augustinus (De ver. rel. 14): Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Eine Handlung also, von der jemand z. B. nicht weiß (und zwar ignorantia invincibili), daß sie überhaupt sündhaft ist, ist subjectiv oder formell auch nicht imputabel. Anders wäre es natürlich bei der ignorantia vincibilis seu culpabilis, welche der Mensch zu heben verpflichtet ist; hier würde der Act als voluntarium in causa mit Recht imputirt werden. Zu der allgemeinen Erkenntniß, daß eine Handlung unerlaubt ist, muß aber noch im Augenblicke der Handlung das actuelle oder wenigstens virtuelle Bewußtsein von ihrer moralischen Unerlaubtheit kommen. Nach allgemeiner Lehre der Theologen genügt zu einer läßlichen Sünde eine unvollkommene Advertenz, wie man sie z. B. im Zustande des Halbschlafes hat. Fehlt jede Advertenz, so liegt auch keine formelle

Sünde vor; ist die Aufmerksamkeit völlig vorhanden (durch nichts abgelenkt), quando nos mente expedita discernimus, und ist zugleich das verletzte Object ein integrales, sittliches Gebot, so ist die Handlung als Todsünde zu betrachten. Aehnlich ist es mit dem dritten Merkmale der persönlichen Thätigkeit des Menschen bei der Sünde, dem consensus. Die Handlung, welche eine schwere Sünde constituirt, muß innerlich frei und in ihrer Art vollzogen und abgeschlossen sein. Jedoch ist auch hier nicht erforderlich, daß man mit bewußtem Wollen die göttliche Ordnung verletze; es reicht hin, wenn der Act in seiner Ursache freiwillig und mit voller Zustimmung vollzogen ist, wenn also das handelnde Subject wenigstens in confuso die Folgen seiner Sünde voraussieht, für die es wie für die vorausgehende Handlung in gleicher Weise haftbar ist; denn qui vult actum, vult etiam effectum. Der Wille kann nun in Bezug auf das vorliegende Object eine dreifache Stellung einnehmen. Entweder willigt er pleno consensu in die Sünde ein, oder er verhält sich gänzlich abgeneigt, oder er bleibt neutral, d. h. er consentirt weder, noch dissentirt er entschieden. Ist seine Zustimmung eine ganze und vollkommene, so sündigt der Mensch, und zwar schwer, wenn das Object seines Handelns ein schwer sündhaftes ist und als solches auch erkannt wird; verhält sich der Wille gänzlich abgeneigt, so ist der Mensch frei von jeder moralischen Zurechnung, es wird keine formelle Sünde contrahirt; ist aber der Wille nicht entschieden weder für noch gegen das Gebot, d. h. macht er nicht die geringste Anstrengung, der sinnlichen Regung zu widerstehen, verhält er sich vielmehr ganz passiv, so ist nach der wahrscheinlichern, von dem hl. Thomas und dem hl. Alfons vertretenen Anschauung eine Todsünde nur dann vorhanden, wenn darin auch eine Gefahr zur völligen Zustimmung vorliegt oder erzeugt wird. Ist eine solche Gefahr ferne, so ist ein solcher Act nur läßliche Sünde. (Vgl. Gatterer, Kriterien, um die subjective Schwere einer Sünde zu bestimmen, in der Linzer Theol. Quartalschr. 1890, 274 ff. 552 ff.)

7. Irrige Anschauungen über die Schwere der Sünde. Die meisten Irrlehrer betrachteten eine jede Sünde unabhängig von der Thätigkeit des Menschen als objectiv schwer, indem sie dieß entweder wie Pelagius aus der Verpflichtung und dem Vermögen des Menschen, eine jede Sünde zu meiden, oder wie die Reformatoren entweder aus der Prädestination oder aus der angeblich völligen Verderbtheit des Menschen ableiteten. Für Pelagius (s. d. Art.) war es eine nothwendige Consequenz seiner Lehre von der creatürlichen Freiheit, daß der Mensch auch ohne jede Sünde leben könne (Aug. De nat. et gr. 34), und er stellte diese Freiheit sowohl von schweren wie von geringeren Sünden als ein absolutes Postulat der persönlichen Heiligkeit hin. Wer nicht vollständig ohne Sünde ist, sagt Pelagius, kann nicht als gerecht gelten, denn jede Sünde, von welcher Qualität und Quantität sie sein mag, macht den Menschen ungerecht. Deßhalb gibt es keine läßlichen Sünden, sondern nur Todsünden. Pelagius ging sogar so weit, daß er die Gemeinschaft und Zugehörigkeit zur Kirche von dem Vorhandensein eines sündelosen Zustandes abhängig machte und nur die ganz Reinen als Kinder Gottes bezeichnete (Aug. De gest. Pelag. n. 42). Während nun nach seiner Ansicht kein Glied der Kirche, welche schon hienieden ohne Makel und Runzel sei, verloren gehen könnte, würden alle Anderen auch wegen anscheinend geringer Vergehen verdammt werden. — Wiclif (s. d. Art.) gründete sein theologisches System auf das Princip der Nothwendigkeit. Eine Wahlfreiheit im absoluten Sinne, so daß ein thatsächlicher Erfolg oder eine Handlung auch nicht eintreten könne, sei ausgeschlossen, und unbeschadet des dem Menschen innewohnenden Bewußtseins, daß er im Momente der Entscheidung das Gute oder das Böse aus eigenem Antriebe wähle oder beschließe, folge er in seinen Handlungen durchweg dem ihm verborgenen Gesetze seiner Natur, dem Gesetze, das Gott von Ewigkeit in ihn hineingelegt (vgl. Wiclif. Trialog. 1, 11). So nöthige Gott die einzelnen selbstthätigen Geschöpfe in gewissem Sinne zu ihren Handlungen, und, was damit zusammenhängt, er „prädestinire einen Theil davon zur Seligkeit als zum Ziele einer mühevollen Laufbahn", den andern wisse er vorher, d. h. verordne ihn nach einem elenden Leben zu immerwährender Strafe (Trialog. 2, 14). Diese Prädestination oder Präscienz Gottes bestimmt nach Wiclif allein den moralischen Charakter des Menschen und vertritt die Stelle der heiligmachenden Gnade. Keiner sei gerecht oder ungerecht, insofern in ihm die heiligmachende Gnade wohne bezw. ihm fehle, sondern insofern er zur Seligkeit oder zur Verdammniß determinirt sei. Es ist klar, daß, wo der Begriff Gnade geläugnet wird, auch nothwendig die Begriffe Todsünde und läßliche Sünde geläugnet werden müssen; deßhalb verwirft sie auch Wiclif, indem er behauptet, daß sie nicht in der Schrift begründet seien (Trialog. 3, 6), und daß man überhaupt nicht wisse, was Tod- und läßliche Sünde sei. Zwar erkennt er auch einen Gradunterschied unter den Sünden an, allein diesen bestimmt er (l. c.) doch wieder in der Weise, daß die schwersten Sünden eines Prädestinirten immer noch unendlich kleiner seien als die geringsten Sünden eines Präsciten. Die Schwere der Sünden bestimmt sich also nach ihm nicht nach der Substanz und Qualität der That, sondern nach dem rein äußerlichen Momente der Vorherbestimmung. — Auch nach Calvin (s. d. Art.) ist der Mensch gänzlich unfähig, sein Heil selbst zu wirken, und seine Bekehrung erscheint einzig als das Werk der Gnade und allein abhängig vom göttlichen Willen. Diese Unfähigkeit des Menschen habe ihren Grund in der

uns immer potenziell anhangenden Erbsünde, vermöge welcher alles actuell von uns Ausgehende mangelhaft und sündhaft sei und somit vor der göttlichen Gerechtigkeit oder, wie die neue deutschreformirte Richtung sich ausdrückt, im foedus naturae et operum in gleicher Weise die ewige Verdammniß verdiene (s. Schweizer, Die Glaubenslehre der evang. ref. Kirche II, Zürich 1847, 3 ff.). Von vorneherein war daher der „Leichtsinn" ausgeschlossen, welcher nur größere Verbrechen als Todsünden stehen ließ, aber alle anderen als „läßlich lossprechen wollte". Da es aber nach Calvin auch solche Menschen gibt, welche Gott — wenn auch ohne ihr Verdienst und ganz nach seiner Willkür — zur ewigen Seligkeit prädestinirt, so griff er zu demselben Mittel wie Wiclif und stellte die Sünden der Prädestinirten als venialia sc. ex eventu, die der Präsciten als mortalia sc. ex eventu dar (Calvin. Inst. 2, 8, 59). Während nun aber Wiclif die Venialität der Sünden schlechthin auf die Prädestination gründete, suchte Calvin noch ein anderes Moment einzuführen und näherte sich so der lutherischen Anschauung. Nach ihm ist es eigentlich der Glaube und die dadurch hervorgerufene Gnade, welche die Venialität der Sünde bewirkt. Zwar läßt er es als möglich gelten, daß auch ein Reprobirter ähnlich wie ein Prädestinirter bisweilen Affecte des Glaubens besitze und die Wirkungen der Gnade in seinem Innern verspüre; allein dieß sei nur Täuschung, welche Gott in seinem Herzen hervorrufe, um seine Sünde desto unentschuldbarer zu machen; jene vera et viva fides, welche die geistige Wiedergeburt begründe, könnten Reprobirte nie besitzen (Inst. 3, 2, 11). Allerdings haben sich auch einige Stimmen erhoben, welche sagten, daß diese gottgewirkte Gnade der Wiedergeburt in den Prädestinirten durch die Sünde verdunkelt, erschüttert, zurückgedrängt werden könne, ja Beza (Tract. theol. I, Genev. 1582, 188) nahm sogar Hemmungen bis zur (zeitweiligen) Unterbrechung des Gnadenstandes an, allein final könne diese Gnade doch durch keine materiell noch so schweren Sünden verloren werden; deßhalb erscheine sie sogar mit den schwersten Vergehen als vereinbar und der Gnadenstand selber als die Folge der Prädestination. — Nach lutherischer Lehre muß der Mensch, der vom Zustande der gefallenen Natur aus unfähig ist, irgend etwas Gutes zu verrichten, einzig auf Gott vertrauen und überzeugt sein, daß dieser die Sünden des Einzelnen mit der makellosen Gerechtigkeit Christi bedecken und sie in der Folge ihm auch nicht zur Strafe anrechnen werde (s. Luthers Werke, Ausg. von Walch XII, 710). Jede Handlung des Menschen sei infolge der stets wirkenden Concupiscenz sündhaft, so daß auch der Gerechte der göttlichen Strenge nach in jeder seiner Handlungen tödtlich sündige. Der Unterschied, den Luther zwischen einem Gerechten und einem Sünder macht, stützt sich also nicht auf eine Verschiedenheit des moralisch-religiösen Seins, beruht vielmehr in der Anrechnung bezw. Nichtanrechnung der Sünde; in gleicher Weise sei auch der Unterschied der Sünden beider nicht von der Qualität der Sünde abhängig, sondern von der Qualität der Person. Die Sünde theilt sich auch Luther in Todsünde und läßliche Sünde nicht auf Grund der Substanz der That, sondern der Person, nicht auf Grund der Verschiedenheit der begangenen Sünde, sondern auf Grund der Verschiedenheit der Person, welche sie begeht (Werke VIII, 2730; Quenstedt, Theol. pol. II, Witteberg. 1685, 73). Bezüglich der Frage, ob der Glaube, welcher die Vergebung der Sünden in den Gerechten bewirkt, verloren gehen könne, oder (nach Art der reformirten Kirche) als final unaustilgbar aufzufassen sei, war Luther selbst der Ansicht, daß Glaube und Gerechtigkeit durch materiell schwere Sünden verloren würden, und daß nach begangener Sünde sofort die Erweckung eines neuen Glaubensactes und neue Imputation der Genugthuung Christi nothwendig sei, um den Zustand der Gerechtigkeit wieder herbeizuführen. Doch hält Luther der Unglaube nicht so fast die Folge der Sünde, als letztere selbst die Erscheinung des bereits vorhandenen Unglaubens (Werke 343). Nicht die Sünde ist es, welche den Menschen verdammt, sondern der Unglaube, dessen Frucht sie ist. Deßhalb Luthers These, daß der Unglaube eigentlich die einzige Sünde sei, daß dem Menschen keine Sünde angerechnet werde, so lange er glaube. Nur von denjenigen Sünden, welche mit bewußter Bosheit und Gottesverachtung begangen würden, hat Luther förmlich erklärt, daß sie mit dem Zustande der Rechtfertigung nicht vereinbar seien, weil man bei ihnen bereits auf den Verlust des Glaubens schließen könne. Doch rechnet er den Ehebruch und Mordanschlag Davids nicht zu den Schwachheitssünden und restringirt so die Behauptung auf diejenigen Sünden, welche aus diabolischer Bosheit (ex destinata malitia) begangen werden. — Die Symbolischen Bücher (s. d. Art.) der Protestanten benennen niemals Sünden namentlich als Todsünden und führen demnach nie: Unkeuschheit, Mord, Sacrileg u. s. w. als verdrängen die Rechtfertigung und schließen von der Seligkeit aus; in der Folge ist sogar der Satz des Georg Calixtus (s. d. Art.) verworfen worden: „Die Enthaltsamkeit vom Ehebruche, Mord und den übrigen Werken des Fleisches ist nothwendig, um das Himmelreich zu haben oder zu besitzen" (s. Möhler, Neue Untersuchungen u. s. w., 1835, 226). Im Gegensatze hierzu lehrten Gerhard, Buddeus (s. d. Artt.) u. A., daß neben peccata infirmitatis und ignorantiae mit der Gerechtigkeit vereinbar und läßlich seien, nicht die peccata contra conscientiam oder jene begangen, welche mit voller Erkenntniß und Zustimmung erfolgen. Da aber die Grenze, wo die Schwachheitssünde aufhört und die Bosheitssünde beginnt, bei dem objectiv gleich verbindenden

unter der Gesetze sehr schwer zu bestimmen war, so wollte Melanchthon dadurch abhelfen, daß er an die Stelle der Todsünde eine „herrschende" Sünde (peccatum regnans seu dominans) setzte, deren Vorhandensein aus den Aeußerungen des moralischen Lebens erschlossen werden könnte. Diese herrschende Sünde bildet nach ihm das unterscheidende Merkmal zwischen Gerechten und Ungerechten (s. Chemnitz. Loc. theol. I, Francofurt. et Witteberg. 1653, 235). Im Herzen des Gerechten seien allerdings noch schwache sündhafte Neigungen, verdorbene Affecte, Versuchung zur Selbstüberhebung, Begierlichkeit, Haß, Zorn und Neid vorhanden, allein der Widerstand, den der Wiedergeborene diesen Versuchungen entgegensetze, verhüte, daß sie nicht zur herrschenden Leidenschaft wie bei dem Ungerechten würden und über den Rahmen einer „Erlaßsünde" hinausgingen. Erst das Nachgeben gegen diese Versuchungen habe zur Folge, daß sie zur herrschenden Leidenschaft würden und die Gerechtigkeit ausschlössen. Auf Grund dieser Erklärung bezeichnet Melanchthon im Gegensatze zu Luther die Sünde Davids als unvereinbar mit der Gerechtigkeit. — Dadurch, daß die lutherische Kirche eine Verlierbarkeit der Gnade annimmt, unterscheidet sie sich von der reformirten; allein der lutherisch „Gerechte" ist und bleibt auch im Gnadenstande ein Ungerechter, da jedes Werk desselben an sich Todsünde ist und die ewige Verdammniß verdient. Läßliche Sünden, welche auch der Gerechte haben kann, unbeschadet seiner innern Heiligkeit, kennt die lutherische Kirche nicht; was sie läßliche oder „Erlaßsünden" nennt, sind nichts Anderes als Todsünden, die dem Menschen auf Grund seines Vertrauens zur Gerechtigkeit Christi nicht imputirt werden.

8. **Wesen** der Todsünde und der läßlichen Sünde. Die Verbindung mit Gott vollzieht sich auf übernatürlichem Wege durch den der Seele eingegossenen Habitus der Liebe (s. d. Art.), welcher ein freies Geschenk der göttlichen Gnade ist. Wenn öfters auch die heiligmachende Gnade (s. d. Art. V, 721 ff.) als das Medium unserer Verbindung mit Gott hingestellt wird, so ist zu bemerken, daß diese Eigenschaft ihr nur kraft ihrer unzertrennlichen Verbindung mit der heiligen Liebe zukommt, ihr aber nicht wesentlich ist. Durch die Liebe allein erlangen alle unsere Werke, mögen sie auch an und für sich indifferent sein, ihre Richtung auf Gott und somit ihre Verdienstlichkeit. Während jedoch auf natürlichem Gebiete der einmal erweckte Act der Liebe keinen weitern directen Einfluß auf die einzelnen Handlungen mehr ausübt, ordnet im übernatürlichen Leben die heilige Liebe durch einen virtuellen Einfluß jede einzelne Handlung auf Gott hin; sie wirkt in Form einer lebendigen Actualität, die alles, was nicht mit ihr im Widerspruche steht, in der ihr eigenthümlichen Weise verwerthet, hier auf Gott hinlenkt. Einen Widerspruch findet sie aber an jeder Sünde; denn diese ist nicht geeignet, auf Gott bezogen zu werden, da sie nicht eine Verbindung, sondern eine Trennung von ihm in sich schließt, nicht zum Endziele hin, sondern von demselben ab führt. Dieser Gegensatz ist jedoch nicht immer ein so exclusiver und totaler, daß bei Begehung jeder Sünde zugleich eine Negation der Liebe vorhanden wäre; diese Negation ist vielmehr nur gegeben in denjenigen Sünden, welche man als Todsünden bezeichnet, denn nur sie führen die Beraubung der Liebe und demnach eine Lösung der Verbindung mit dem Endziele herbei. Dieser Abfall, diese Trennung von Gott, welche so lange bestehen bleibt, als der sündige Zustand nicht geändert und durch neue Eingießung der habituellen Liebe wieder sanirt ist, bildet das allgemeine Kriterium aller Todsünden: nur sie allein schließen eine aversio actualis et habitualis a Deo ultimo fine in sich. Anders verhält es sich mit der läßlichen Sünde. Diese macht zwar in gleicher Weise wie die Todsünde eine actuelle Beziehung auf Gott unmöglich, allein sie hebt den Habitus der Liebe nicht auf, und der Mensch bleibt auch bei Begehung der läßlichen Sünde wenigstens seiner Persönlichkeit nach habituell noch auf Gott gerichtet. So ist die läßliche Sünde nicht ein directer Gegensatz zum Endziele wie die Todsünde, nicht contra finem, sondern nur wegen actueller Außerachtlassung desselben contra finem secundum quid, d. h. eine Handlung, die zwar der Verbindung mit Gott in gewisser Beziehung entgegen ist, aber sie nicht löst. — Wie nun in der Todsünde eine völlige Abkehr von Gott stattfindet, so vollzieht sich auch in ihr eine völlige Hinkehr zur Creatur; sie ist die radicale Darangabe Gottes zu Gunsten eines geschöpflichen Gutes, während die läßliche Sünde nur eine übermäßige Hinneigung zur Creatur, aber mit Beibehaltung Gottes als des letzten Zieles ist. Welches weiterhin das Endziel ist, das der Mensch in der Sünde statuirt, darüber gehen die Meinungen aus einander. Die Ansicht der Scholastik hält insgemein daran fest, daß dieses nicht das Particularobject jeder einzelnen Sünde sei, sondern stets die eigene Person oder das bonum proprium, auf welches der Sünder als den finis cui die Materie der Sünde oder das unerlaubte Vergnügen beziehe. Bei vielen Sünden ist es schon aus ihrer Natur erkenntlich, daß der Zweck ihrer Begehung nichts Anderes ist als die Befriedigung des eigenen Ich, wie bei der Wollust, der Ruhmsucht, dem Stolz, der Ungerechtigkeit. Nicht so klar ist dieß allerdings bei jenen Sünden, welche den theologischen Tugenden widerstreiten; allein da Princip und Terminus eines Actes sich adäquat sein müssen, so muß auch hier die eigene Person, wie sie der Ausgangspunkt der Handlung ist, so auch das Ziel derselben sein. Dieses bonum proprium ist an sich, d. h. so lange es Gott untergeordnet ist, nichts sittlich Schlechtes, sondern etwas Gutes und auf Gott Beziehbares; sobald es sich aber in Widerstreit mit dem bonum Dei setzt, tritt es aus den

Schranken des Erlaubten heraus und wird Object der Sünde. Das bonum proprium erhält aber in der läßlichen Sünde nur insoweit den Charakter des Endziels, als es zwar actuell und in ungeordneter Weise um seiner selbst willen angestrebt wird, aber nicht unter Ausschluß, sondern in Unterordnung unter das bonum Dei; letzteres bildet bei der läßlichen Sünde immer noch das höchste Ziel des Menschen (finis ultimus simpliciter), dem er Alles, seine Person und seine Handlungen, wenigstens habituell unterordnet. So ist in der Todsünde die Liebe zur Creatur größer als die Liebe zu Gott, in der läßlichen Sünde aber die Liebe zu Gott größer als die zur Creatur. Der hl. Augustinus und die Scholastiker bezeichnen deßhalb die Liebe zur Creatur in der Todsünde als amor fruitionis, die in der läßlichen als amor usus oder vielmehr abusus. — Jede Sünde ist aber als Abkehr von Gott und Hinkehr zur Creatur zugleich ein Angriff auf die Oberhoheitsrechte und darum eine Beleidigung Gottes. So lange allerdings das gegenseitige Liebesverhältniß zwischen Gott und dem Menschen fortbesteht und Gott als das Endziel aller Creatur noch anerkannt wird, kann von eigentlicher Beleidigung, von Injurie im stricten Sinne nicht die Rede sein. Insofern ist auch die läßliche Sünde nur als Beleidigung Gottes secundum quid zu betrachten, denn hier liegt keine Negation des Rechtes vor, welches Gott auf und über die Creatur hat, sondern nur eine Beschränkung dieses Rechtes betreffs seiner actuellen Ausdehnung auf eine specielle Handlung; die Todsünde dagegen, welche eine vollständige Lossagung von Gott und eine Verlegung des Centralpunktes in die Creatur bedingt und so die Herrschaft Gottes nicht nur auf einen speciellen Act beschränkt, sondern dieses Recht schlechthin läugnet, ist eine absolute Beleidigung Gottes. Wenn einige Theologen (Guilelm. Paris. De vit. et pecc. 6 [Opp. summa I, Lutec.-Paris. 1516, fol. CXLIII d]; vgl. Bonavent. 2 Sent., dist. 42, a. 2, q. 2 ad 6) zu behaupten scheinen, daß die läßliche Sünde keine Beleidigung Gottes sei, so wollen sie damit nicht ausdrücken, daß diese Sünde überhaupt kein Unrecht gegen Gott in sich schließe, sondern nur andeuten, daß die Beleidigung Gottes in der läßlichen Sünde in keinem Verhältnisse stehe zu der Beleidigung, wie sie Gott in der Todsünde zugefügt werde, daß sie also von letzterer nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden sei, ähnlich wie die Aversion in der Todsünde wesentlich sich unterscheidet von der Aversion in der läßlichen Sünde. Gerson (Lib. de vit. spir. anim. lect. 1) hat andererseits behauptet, daß die Beleidigung Gottes auch in der läßlichen Sünde ebenso eine unendliche sei wie in der Todsünde; allein diese Ansicht ist unrichtig, da die Größe der Schuld und der Beleidigung sich nicht lediglich nach der Würde und Erhabenheit der Person richtet, sondern hauptsächlich nach den die Handlung selbst constituirenden Factoren, d. i. nach Erkenntniß und Wille, welche ja als endliche Kräfte keine unendlichen Wirkungen hervorbringen können. Gleichwie der Mensch sich durch einen endlichen Act der Liebe auf Gott hinwende, so wende er sich auch durch einen endlichen Act der Sünde von ihm ab. Wenn man nun die Liebe zur Creatur, wie sie in der Todsünde bethätigt wird, in Vergleich setzt mit der Liebe zum Geschöpfe bei Begehung einer läßlichen Sünde, so ersieht man, daß beide der Intensität nach nicht wesentlich verschieden sind, weil eben beide endliche begrenzte Acte sind; ihrer Qualität oder ihrem Inhalte nach sind aber beide wesentlich verschieden. Dieser Verschiedenheit in den Acten entspricht auch die Verschiedenheit der durch beide Sünden contrahirten Strafen. In der einen Beziehung sind ihre Strafen graduell verschieden, da die Intensität der Acte nur graduell differirt; in der andern sind sie wesentlich verschieden, da ja auch die Conversion zur Creatur in der Todsünde ihrem Inhalte nach wesentlich verschieden ist von der Conversion in der läßlichen Sünde. Differirend demnach die der persönlichen Actualsünde des Menschen in der Sünde entsprechende Strafe, die poena sensus, für beide Sündengattungen auch wesentlich gleiche ist, stellt sich die auf dem Wesen der Sünde beruhende Strafe, die poena damni, nicht nur als eine quantitativ, sondern auch qualitativ differirende dar. Sie ist quantitativ verschieden, insofern der Todsünde als absoluter, habitueller Negation des wahren Endzieles ein absoluter, ewiger Verlust Gottes, die poena damni, schlechthin zukommt, der läßlichen Sünde, welche nur relativ (secundum quid) oder eine Abkehr vom Endziele in sich schließt, ein actueller, zeitlicher Verlust Gottes folgt; sie ist qualitativ verschieden, weil bei der poena damni der Todsünde eine absolute, nicht mehr reparirende Trennung von Gott stattfindet, der poena damni der läßlichen Sünde der Mensch immer, auch in der Strafe, mit Gott Verbindung bleibt, wenn auch diese keine Verbindung mit Gott erst nach Erstehung der Strafe in den actuellen Besitz Gottes übergehen kann. Daraus erklärt sich, warum die Todsünde den ewigen Verlust der Seligkeit verdient, die läßliche aber nur den zeitlichen Verlust oder Aufschub derselben.

9. Folgen der Sünde. Eine jede Sünde hat auch nachdem sie als Act vorübergegangen ist, in der Seele eine Befleckung oder einen Makel zurück. Da sich die Seele in der Sünde ordnungswidrig an geschöpfliche Gegenstände hängt, verliert sie den Glanz und die Schönheit, die ihr vor Begehung der Sünde eigen waren. Einige Theologen sehen diesen Makel als den durch die Sünde entstandenen Hang zum Bösen, andere verlegen ihn in die der Sünde gegenüber contrahirte Haftbarkeit oder Strafbarkeit des Menschen; nach Thomas ist die Befleckung nichts Anderes als der durch die Sünde bewirkte Mangel der Schönheit, welche nur

ziehung des sündhaften Actes vom Lichte der Vernunft und der göttlichen Gnade über die Seele ausgegossen war (S. th. 1, 2, q. 86, a. 1). Durch diesen Makel wird der Mensch Gegenstand des Mißfallens oder Abscheues Gottes, „wird vor Gott hassenswürdig, wenigstens im Sinne der Unwürdigkeit der fernern Zuwendung des frühern Wohlwollens Gottes“ (Scheeben) und wird zugleich strafwürdig, weil die verletzte Sittenordnung zu ihrer Wiederherstellung nothwendig einer Sühne bedarf. Diese Wirkungen der Sünde nennt die Schule den reatus culpae und den reatus poenae. Selbstverständlich sind diese Wirkungen bei den verschiedenen Arten und Graden der Sünden wieder verschieden. Bei der Todsünde als peccatum simpliciter treten diese Folgen absolut oder in vollem Maße ein, so daß der Mensch als schlechthin unrein und schuldbeladen vor Gott erscheint, während bei der läßlichen Sünde der Mensch nur mit Einschränkung auf den einzelnen Act als Gegner oder Feind Gottes, als ungerecht und unrein angesehen werden kann. Das Schuldverhältniß des Todsünders hat vor Allem seinen Grund darin, daß die schwere Sünde den Menschen der heiligmachenden Gnade und damit auch alles Anspruches auf Gott und die ewige Seligkeit beraubt. Der Verlust desjenigen übernatürlichen Zustandes, wodurch der Mensch sich des Wohlgefallens Gottes und der Verbindung mit ihm erfreut hat, ist sowohl eine meritorische als eine effectische Wirkung der Sünde: ersteres, wenn man die heiligmachende Gnade als gratia gratis data, letzteres, wenn man sie als gratia sanctificans betrachtet. Der Gegensatz zwischen Todsünde und Gnade ist deßhalb ein peremtorischer, ähnlich wie zwischen Finsterniß und Licht, Tod und Leben. Mit der heiligmachenden Gnade geht zugleich auch die theologische Tugend der Liebe verloren, während Glaube und Hoffnung so lange bestehen bleiben, als sie nicht durch die ihnen entgegengesetzten Sünden ausgeschlossen werden. Dagegen wird durch die schwere Sünde auch der Verlust aller anderen übernatürlichen Tugenden bewirkt, da der Mensch als Feind Gottes sich dadurch aller Gnadengeschenke Gottes unwürdig macht und die Spendung derselben von dem Vorhandensein der heiligmachenden Gnade abhangt. — Wenn einige Theologen behauptet haben, daß die heiligmachende Gnade auch durch die läßliche Sünde gemindert werde, so ist diese Ansicht mit der Lehre der Kirche wie der sententia communissima in Widerspruch, welche niemals eine Minderung der heiligmachenden Gnade ihrem Wesen nach, sondern nur eine Schwächung ihrer Kraft und Energie (des sogen. fervor caritatis) zugegeben haben. Während der Mensch durch die übernatürliche Gemeinschaft, in welcher die Seele mit Gott steht, nicht bloß zur Vollbringung verdienstlicher Handlungen fähig gemacht, sondern ihm auch die Kraft gegeben wird, auf Grund eigener Mitwirkung eine gewisse Tüchtigkeit zur Verrichtung guter Werke sich zu erwerben, wird durch die läßliche Sünde diese Geneigtheit und Disposition des Willens, welche in der Regel eine Folge fortgesetzter gleichartigen guten Handlungen ist, nicht bloß vermindert, sondern direct geschwächt, niemals aber wird durch die läßliche Sünde die heiligmachende Gnade ihrem Wesen nach zerstört.

Eine weitere Wirkung der Sünde, welche auf natürlichem wie auf übernatürlichem Gebiete, sowohl bei der läßlichen wie bei der schweren Sünde eintritt, besteht darin, daß durch dieselbe im Menschen eine positive Neigung, eine Disposition und Habilität zu ihrer Wiederholung geschaffen und zugleich eine dauernde unordentliche Anhänglichkeit an das geschaffene Gut wie auch eine Verstärkung bereits vorhandener sündhaften Neigungen erzeugt wird. Der Wille, der ursprünglich auf's Gute gerichtet war, wird nämlich durch das fortgesetzte Begehen von Sünden immer mehr geschwächt und zum Bösen geneigt, so daß zuletzt der natürliche Widerstand gegen dasselbe sich immer mehr verringert und die vorhandene moralische Kraft im Widerstreite zwischen Recht und Unrecht nicht mehr mächtig genug ist, ersterem zum Siege zu verhelfen. Mit dieser dispositio in pejus ist auf übernatürlichem Gebiete auch eine Verminderung der Empfänglichkeit für die Einflüsse der Gnade und eine Schwächung der Geneigtheit zur Mitwirkung mit ihr gegeben. In dieser Hinsicht ist kein wesentlicher Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde vorhanden, da beide mehr oder minder eine Unlust am Widerstande gegen das Gute nach sich ziehen. Es ist sogar der Fall denkbar, daß die Willensenergie zum Guten bei Begehung einer größern Anzahl von läßlichen Sünden einen ärgern Stoß erleidet als durch eine einzige Todsünde, wie es ebenso sicher ist, daß viele läßliche Sünden den Willen so stark beeinflussen, daß zur Todsünde oft nur ein Schritt ist, und daß dieser Schritt zwar nicht mit absoluter Nöthigung gemacht werden muß, aber doch bei der menschlichen Schwachheit in der Regel gemacht wird.

Der Verlust der heiligmachenden Gnade durch die Todsünde hat den sogen. habitus peccati, den Zustand der Sünde, zur Folge. Man versteht darunter den dauernden Mangel der habituellen Heiligkeit, welche die Seele in der Verbindung mit Gott besaß, oder die vollständige innere Trennung von ihm, vermöge welcher die Seele des innewohnenden übernatürlichen Lebens verlustig geht. In diesem Sinne ist es jedenfalls zu verstehen, wenn das Trid. Sess. V, can. 2 sagt: Peccatum, quod mors est animae. Dieser Seelentod bleibt so lange vorhanden, bis wieder durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade die Seele zu neuem, übernatürlichem Leben erweckt wird. Wenn auch bei der läßlichen Sünde von habitueller Sündhaftigkeit geredet wird, so ist damit nicht ein Verlust der innern Heiligkeit oder auch nur eine Verminderung derselben gemeint, sondern lediglich die durch den Act der Sünde

contrahirte, bleibende Schuld oder Pflicht gegen Gott, die Wirkungen der läßlichen Sünde in der Seele zu tilgen. Diese habituelle läßliche Sündhaftigkeit verpflichtet den Menschen, denjenigen Act der Liebe zu erwecken, wodurch die der göttlichen Majestät zugefügte Beleidigung wieder gut gemacht und die in der Seele herbeigeführte Minderung des fervor caritatis wieder gehoben wird. Kraft der noch fortbestehenden heiligmachenden Gnade kann aber der Habitus der läßlichen Sünde, wenigstens so lange er noch ohne Concomitanz einer Todsünde ist, nicht als ein bleibender oder dauernder angesehen werden. Denn einerseits besitzt der Mensch in der heiligmachenden Gnade jederzeit das Mittel, die durch die Sünde verwirkte Schuld wieder zu compensiren und sich Gott wieder in dem Grade zuzuwenden, in welchem er sich durch die läßliche Sünde von ihm abgewendet hat; andererseits darf der Rechtsanspruch, welchen der Mensch auf Grund der heiligmachenden Gnade auf den Himmel hat, nicht wirkungslos bleiben. Anders aber ist es bei der habituellen Todsünde. Hier geht mit der Begehung der Sünde zugleich auch das Princip ihrer Erlassung verloren, und der Mensch bleibt in einem Zustande moralischen Todes zurück, von dem er aus eigenen Kräften niemals erstehen kann. Ex parte rei erscheint deßhalb jede Todsünde als unvergebbar, da sie nur durch eine ganz freie Eingießung der heiligmachenden Gnade, welche der Mensch zwar vorzubereiten, aber niemals zu bewirken im Stande ist, ihre Nachlassung findet. Ferner wird in der Todsünde Gott eine so große Beleidigung zugefügt, daß sie der Mensch, auch wenn er, so viel in seinen Kräften steht, den sündhaften Act zurücknimmt und bereut, nie zu sühnen im Stande ist. Mit dieser Unverzeihlichkeit bedingt die Todsünde auch eine perpetuelle Fortdauer ihrer Wirkungen, insbesondere der innern Strafwürdigkeit und Haftbarkeit des Menschen Gott gegenüber. Damit ist aber weder formell noch materiell die Nothwendigkeit einer activen Fortsetzung der Sünde gegeben, noch auch ein Zurücktreten von der Sünde und eine Tilgung des durch sie herbeigeführten Zustandes mit der Gnade Gottes überhaupt unmöglich gemacht. Wenn aber die Tilgung der Sünde nicht bald erfolgt, bildet sich mit der Vermehrung der Hinneigung zur Sünde und der Unempfänglichkeit für die Gnade ein Zustand permanenter Sündhaftigkeit, das sogen. peccatum ad mortem (1 Joh. 5, 16), aus welchem der Mensch sich nur durch außerordentliches Eingreifen Gottes wieder erheben kann. Diese Willensrichtung auf das Böse wird zuletzt so stark, daß ein Zustand systematischen Verharrens in der Sünde sich bildet, der in der Verblendung und Verstockung des Herzens und der endlichen Unbußfertigkeit seine Spitze erreicht. (Vgl. außer den bereits genannten Schriften und den Lehrbüchern der Dogmatik und Moral noch Merkle, Das Wesen des Bösen, Dillingen 1847 [Programm]; Teipel, De peccati natura etc., Coesfeld. 1847; Tappehorn, Die läßliche Sünde, Dülmen 1883; Caesar Manzoni, De natura peccati etc. disput., S. Angeli Laudensis 1890.) [Jos. Schiesl.]

Sündelosigkeit Christi, s. Christus III, 253. 289 ff.

Sünden, fremde, heißen die verschiedenen Arten freiwilliger unerlaubter Mitwirkung zur Sünde Anderer. Man zählt ihrer neun auf, nämlich nach den bekannten Memorialversen:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Jussio ist der Befehl zu einer bösen Handlung, consilium das Rathen zur Sünde, consensus das Zustimmen zur Sünde bei Verabredungen, Abstimmungen u. dgl., palpo das Loben des sündhaften Handelns. In diesen vier Sünden wirkt der Mensch zunächst mit zum Zustandekommen eines sündhaften Vorsatzes bei seinem Mitmenschen. Bei den beiden folgenden ist er bei dem sündhaften äußern Thun des Nächsten auch selbst irgendwie in äußerer Handlung mitbetheiligt. Recursus bedeutet nämlich soviel als „Unterschlupf", „Hehlerei" u. dgl., und participans bezeichnet eine directe physische Mitbetheiligung an dem Zustandekommen der sündhaften Handlung des Nächsten (z. B. Halten der Leiter bei einem Einbruch). Alle sechs vorgenannten Arten der Mitwirkung nennt man positive Mitwirkung (cooperatio positiva), weil in ihnen etwas Positives gethan wird zum Zustandekommen der Sünde des Nächsten. Die drei folgenden fremden Sünden bestehen in der sog. negativen Mitwirkung (cooperatio negativa), da bei ihnen dem sündhaften Thun des Nächsten gegenüber etwas unterlassen wird, was geschehen müßte. Mutus ist derjenige, welcher schweigt, bevor die Sünde des Nächsten sich vollzieht, während er die Pflicht hat, der bösen Handlung vorzubeugen (Beziehung auf eine in Aussicht genommene Handlung, Beziehung auf die Zukunft). Non obstans heißt derjenige, welcher die Sünde des Nächsten, die bereits in Gang ist, nicht unterdrückt, trotzdem er die Pflicht dazu hat (Beziehung auf die Gegenwart). Als non manifestans endlich erscheint derjenige, welcher eine bereits geschehene Sünde des Nächsten nicht offenbart, obschon er dazu verpflichtet ist, um schlimmen Folgen für den Betreffenden oder für Andere vorzubeugen (Beziehung auf die Vergangenheit). — Unter den genannten Arten der sündhaften Mitwirkung ist die jussio die schlimmste, denn von dem Befehlenden geht in radice die Verletzung des Sittengesetzes aus, und sein Einfluß trägt und beherrscht die böse Handlung in allen ihren Theilen, soweit sie eben von ihm befohlen war. Weiterhin ist dann im Allgemeinen überhaupt jede Art der cooperatio positiva verantwortungsvoller als die drei Arten der cooperatio nega-

tiva; eine positive Förderung der Sünde ist ja offenbar in sich schlimmer als ein bloßes Geschehenlassen der sündhaften Handlung. [Kirschkamp.]

Sünden gegen den heiligen Geist heißen in der Moral mit Bezug auf Matth. 12, 31 f. (vgl. Marc. 3, 28 f. Luc. 12, 10) gewisse Sünden, welche eine hervorragend hohe Verschuldung gegen Gott darstellen. Nach dem Zusammenhange hat der Heiland bei dieser Hervorhebung eines besondern Vergehens gegen den heiligen Geist die Gesinnung und Handlungsweise der Pharisäer im Auge, sofern letztere wider besseres Wissen aus reiner Bosheit des Herzens die Wunder Jesu von dem Satan herleiteten, anstatt in ihnen eine Offenbarung des Geistes Gottes anzuerkennen. Die kirchliche Theologie hat jedoch den Begriff der Sünde gegen den heiligen Geist etwas erweitert, indem man Erscheinungen, welche mit dem erwähnten Verhalten der Pharisäer innerlich verwandt sind, ebenfalls als Sünden gegen den heiligen Geist bezeichnete. Schon der hl. Augustinus nennt so überhaupt die bewußte und hartnäckige Verachtung oder Zurückweisung der Gnaden des heiligen Geistes (vgl. Enchir. 83; De serm. Dom. in monte 1, 22). Aus dem derart erweiterten Begriff hob dann zuerst Petrus Lombardus (2 Sent. d. 43) sechs Arten von Sünden gegen den heiligen Geist heraus, nämlich in der jetzt üblichen Aufstellung: 1. vermeintlich auf Gottes Barmherzigkeit sündigen (praesumtio), 2. an Gottes Gnade verzweifeln (desperatio; Sünde Kains, Judas'), 3. der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben (impugnatio veritatis christianae agnitae; Sünde der Pharisäer), 4. den Mitmenschen um der Gnade Gottes willen beneiden (invidentia fraternae gratiae), 5. gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben (obstinatio; Sünde des Pharao), 6. in der Unbußfertigkeit vorsätzlich verharren (impoenitentia; Sünde z. B. der Geheimbündler [Solidaires; s. d. Art.], welche sich unter einander verpflichten, den Beistand der Kirche sogar im Angesichte des Todes fernzuhalten). Alle diese Sünden heißen mit Recht Sünden gegen den heiligen Geist, weil in ihnen ein unmittelbarer Widerspruch gegen das Wirken der Gnade sich kundgibt, die Verleihung der Gnade aber nach der Auffassung der Kirche dem heiligen Geiste als sein persönliches Werk zugeschrieben wird. Diejenigen, welche die genannten Sünden begehen, stellen sich ähnlich den verworfenen Geistern dem heiligen Geiste und seinem Gnadenwirken geradezu feindlich gegenüber, indem sie der Einwirkung von oben freventlich Geist und Herz verschließen. Falls die letztgenannte der sechs Sünden gegen den heiligen Geist bis zum Ende des Lebens andauert (impoenitentia finalis), trifft sie die unbedingte Unverzeihlichkeit, von welcher der Heiland an der obengenannten Stelle redet; der Verstockte wird nicht gerettet, weil er nicht gerettet werden will. Schwieriger als bei Sünden anderer Art ist die Rettung auch bei den übrigen Sünden gegen den heiligen Geist; dieß liegt eben in ihrer Natur, da der Mensch sich in ihnen unmittelbar demjenigen entgegenstemmt, was ihn allein retten kann, nämlich dem Wirken der Gnade. Freilich ist und bleibt Gott allmächtig, und seine von Barmherzigkeit geleitete Allmacht kann auch den verstocktesten Sünder zur Bekehrung bringen. Weil die Rettung aber sozusagen in vollendetem Gegensatze zu der Natur dieser Sünden geschieht, sagt der hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 14, a. 3) sehr treffend, diese Rettung geschehe quasi miraculose. (Vgl. außer den Scholastikern und den neueren größeren Moralwerken noch M. Gerbert, De peccato in Spiritum sanct., San Blasii 1766; Calmet, Diss. de peccato in Spir. S., in d. Diss. in V. et N. Test. III, Wirceburg. 1789, 120 sqq.; Hoffmann, Die Sünde und Sünden gegen den heiligen Geist, Regensburg 1847.) [Kirschkamp.]

Sünden, himmelschreiende, werden im Anschlusse an die heilige Schrift vier Sündenarten genannt, welche in besonders schwerer Weise die Beziehungen des Menschen zum Nächsten und die sociale Ordnung verletzen. Es sind dieses 1. der Mord, 2. die Sodomie, d. i. vollendete widernatürliche Unzucht (copula inter personas ejusdem sexus), 3. Unterdrückung der Armen, besonders der Wittwen und Waisen, 4. Vorenthalten des verdienten Lohnes. Seit Canisius drückt man sie in den Memorialversen aus:

Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum, merces detenta laborum.

Seine biblische Begründung hat der Name „himmelschreiende Sünden" in den Stellen Gen. 4, 10; 18, 20 f. (vgl. 19, 13). Ex. 22, 23 (vgl. Eccli. 35, 18 f.). Deut. 24, 14 f. Jac. 5, 4; seine sachliche darin, daß diese Sünden kraft ihrer besondern Abscheulichkeit die göttliche Gerechtigkeit schon hier auf Erden zur Strafe lebhaft herausfordern. Ihre specielle Bosheit besteht aber darin, daß bei ihnen in crassester Weise gegen natürliche Triebe des Menschen gehandelt wird, während bei anderen Sünden der Fehler nur darin liegt, daß man natürlichen Trieben zu sehr die Zügel schießen läßt. Im Morde und in den zwei letzten der himmelschreienden Sünden zeigt sich eine so grobe Rechtsverletzung und eine so vollendete Lieblosigkeit, daß sich schon das rein natürliche Gefühl mächtig dagegen aufbäumt; in der Sodomie hat man die wüsteste Verkehrung der natürlichen Ordnung in der Bethätigung des Geschlechtstriebes, wodurch Gott, der Herr und Ordner der Natur, unmittelbar zur Strafe herausgefordert wird. [Kirschkamp.]

Sündenbekenntniß, s. Beichte.

Sündenfall, s. Adam; Engel IV, 513 f.; Teufel.

Sündflut, s. Sintflut.

Sueven, ſ. Alamannen; Braga; Goten V, 853 f.; Martin von Braga.

Suffraganbiſchöfe heißen 1. im Kirchenrecht im Gegenſatze zu den exemten Biſchöfen diejenigen unter einem Erzbiſchof ſtehenden Diöceſanbiſchöfe, deren Diöceſen zuſammen mit der Metropole eine Kirchenprovinz (ſ. d. Art.) bilden (vgl. c. 10, C. III, q. 6; c. 11, X 1, 6). Der Name kommt her von suffragium entweder in der Bedeutung „Abſtimmung", „Stimmrecht" (weil die Suffraganbiſchöfe auf dem Provinzialconcil eine entſcheidende Stimme haben), oder in der Bedeutung „Hilfe" (weil ſie als Gehilfen des Metropoliten bei beſonderen Amtshandlungen, z. B. Conſecration der Biſchöfe, erſcheinen). (Vgl. Du Cange, Gloss. s. v.). — 2. namentlich in Deutſchland die ſonſt „Weihbiſchöfe" genannten Stellvertreter der Diöceſanbiſchöfe in pontificalibus (vgl. d. Artt. Titularbiſchof und Weihbiſchof). Hier ſoll das Wort offenbar einen Hilfsbiſchof bezeichnen; doch führt die römiſche Gerarchia cattolica in den neueſten Jahrgängen bei einigen Diöceſen, wo mehrere Weihbiſchöfe amtiren, den einen als suffraganeo, den andern als ausiliare auf. [Permaneder.]

Suffragia Sanctorum, ſ. Commemoration III, 693.

Sufismus, ſ. Islam VI, 1006 ff.

Suger, Abt von St. Denys und franzöſiſcher Staatsmann, wurde im J. 1081, wahrſcheinlich im Gebiete von St. Omer, aus niederem Stande geboren und in früher Jugend dem Kloſter St. Denys übergeben. Dort war er einige Jahre (1094—1098) Mitſchüler des jungen Ludwig VI., deſſen Eifer durch ſein treffliches Beiſpiel geweckt werden ſollte. Nach Vollendung der Studien wurde er von ſeinem Abte mit Verwaltungsgeſchäften und vom König mit diplomatiſchen Miſſionen betraut. Im J. 1122, während er aus Anlaß einer Sendung an Papſt Calixt II. noch in Italien weilte, wählte man ihn beim Tode des Abtes (19. Januar) zu deſſen Nachfolger; er ward bei ſeiner Rückkehr, nachdem ſich der anfängliche Widerwille Ludwigs VI. gegen die Wahl inzwiſchen gelegt hatte, feierlich empfangen und zum Prieſter und Abt geweiht. Calixt II. lernte Suger im nächſten Jahre, als dieſer aus Anlaß der Lateranſynode und um der römiſchen Kirche ſeine Huldigung darzubringen, wieder nach der ewigen Stadt gekommen war und ſechs Monate daſelbſt zubrachte, in dem Maße ſchätzen, daß er ihn anderthalb Jahre nach ſeiner Rückkehr zu ſich einlud, um ihm eine höhere Würde, wahrſcheinlich das Cardinalat, zu verleihen. Suger machte ſich in der That auf den Weg nach Rom, kehrte aber wieder um, als er in Lucca den Tod des Papſtes erfuhr; ſo blieb er ſeinem Kloſter und ſeinem Vaterland erhalten. Sein König und ehemaliger Mitſchüler betraute ihn ſofort mit zahlreichen Geſchäften, und eine Zeitlang litt das Kloſter darunter, indem eine Menge von Weltleuten in daſſelbe geführt ward, ſo daß die Mönche ihren frommen Uebungen entfremdet wurden, zumal da Suger ſelbſt in ſeiner Haltung und Lebensweiſe mehr den Welt- und Staatsmann als den Vorſtand einer religiöſen Geſellſchaft darſtellte. Im J. 1127 trat indeſſen eine Wendung zum Beſſern ein. Der Abt wurde ſeiner Standespflichten ſich bewußt und bemühte ſich nun mit Erfolg, ſein Kloſter wieder zur Ordnung zurückzuführen; er wollte ſich von da an auch ganz und ausſchließlich ſeiner geiſtlichen Aufgabe widmen. Der König verlangte aber ſeine Dienſte noch weiter. So mußte Suger fortan die ſtrengen Uebungen des Mönchsberufes mit den Pflichten eines Hofmannes verbinden und ſeine Zeit und Kraft zwiſchen der Leitung des Kloſters und der Beſorgung der Staatsgeſchäfte theilen. Er wußte indeß den beiden Aufgaben in ſeltenem Maße gerecht zu werden. Der König ſchätzte ihn ſtets höher; er that nichts ohne ſeinen Rath, und der nämliche Einfluß blieb ihm unter deſſen Sohn und Nachfolger Ludwig VII. Nach einiger Zeit dachte er wieder daran, ſich ganz in ſein Kloſter zurückzuziehen, als mit der Uebernahme des Kreuzes durch Ludwig VII. eine Wendung eintrat, welche die ganze Laſt der Staatsgeſchäfte auf ſeine Schultern legte. Als der König ſeinen Entſchluß zu der Kreuzfahrt kundthat, ſuchte Suger ihn mit dem Hinweis auf die Gefahr, welche bei der großen Anzahl von ebenſo unruhigen als mächtigen Vaſallen ſeine Entfernung dem Reiche bringen könnte, von dem Vorhaben abzubringen, und als er ſah, daß die Gründe der Politik an dem Gewiſſen des Fürſten ſcheiterten, bat er ihn, vor der Entſcheidung wenigſtens den hl. Bernhard zu befragen. Der Abt von Clairvaux war aber anderer Anſicht, und der Kreuzzug kam zu Stande. Suger wurde für die Zeit der Abweſenheit des Herrſchers zum Reichsverweſer ernannt, und ſo ſehr er ſich gegen die Uebernahme der Aufgabe ſträubte, ſo glänzend erfüllte er dieſelbe. Der Ruf ſeiner trefflichen Regierung drang ſogar in die Ferne. Der Biſchof Joscelin von Salisbury begab ſich, um den berühmten Staatsmann kennen zu lernen und Zeuge ſeines Wirkens zu ſein, nach Frankreich, und nach der Heimkehr ſchrieb er ihm einen Brief, in welchem er ihn als den Salomon des Jahrhunderts preiſt. Ludwig VII. fand bei ſeiner Rückkehr das Reich in ſo vortrefflichem Stande, daß er dem Reichsverweſer den Ehrentitel eines Vaters des Vaterlandes verlieh. Der unglückliche Ausgang des Kreuzzuges hatte die Zurückhaltung, welche Suger anfänglich dem Unternehmen gegenüber beobachtet hatte, freilich in anderer Richtung, gerechtfertigt. Gleichwohl faßte er jetzt den Entſchluß, ein Heer auf eigene Koſten aufzuſtellen und es ſelbſt nach Paläſtina zu führen. Er traf auch bereits umfaſſende Vorbereitungen zu dem Zuge; eine Krankheit ließ ihn aber bald mehr an die Reiſe in die Ewigkeit denken, und ſein Tod am 12. Januar 1151 machte dem Vorhaben ein Ende. Bei ſeiner Stellung und Aufgabe hatte Suger eine ausgebreitete Cor-

respondenz zu führen, und eine beträchtliche Anzahl von Briefen von ihm und an ihn hat sich erhalten. Außerdem besitzt man von ihm eine Biographie Ludwigs VI., eine Schrift über seine Amtsführung als Abt, einen Bericht über die Einweihung der von ihm 1140—1144 neu erbauten Kirche von St. Denys, sein Testament vom Jahre 1137, endlich einige Constitutionen und Urkunden. Wie sein Biograph und Schüler Wilhelm erzählt, begann er auch das Leben Ludwigs VII. zu schreiben, der Tod hinderte ihn aber an der Vollendung der Arbeit. Eine Analyse der Schriften nebst einer Darstellung seines Lebens bietet die Hist. littér. de France XII, 361 ss.; Migne (PP. lat. CLXXXVI, 1151 sqq.) brachte diese Stücke mit den Schriften Sugers zum Wiederabdruck. (Vgl. auch Combes, Suger et son ministère, Paris 1853; Huguenin, Etude sur l'abbé Suger, Paris 1855; Nettement, Vie de Suger, 3e éd., Paris 1868; Lecoy de la Marche, Oeuvres complètes de Suger, Paris 1867; Le même, in La France chrétienne, Paris 1896, 148 ss.; Chevalier, Rép. et Suppl. s. v.) [v. Funk.]

Suidas, byzantinischer Schriftsteller, über dessen Persönlichkeit und Leben weiter nichts bekannt ist, verfaßte um die Mitte des 10. Jahrhunderts ein großes Lexikon, das über alle übrigen byzantinischen Lexika hinausragt. Es ist zugleich das einzige, welches neben den rein lexikalischen, grammatikalischen und etymologischen Partien sachliche Mittheilungen enthält. Diese erstrecken sich auf alle Wissensgebiete der Byzantiner des 10. Jahrhunderts; für die Theologie kommen besonders die biographischen und literarhistorischen Notizen in Betracht, da sie vielfach von sonst ganz unbekannten Auctoren und Schriften berichten. Die Form des Lexikons ist die alphabetische, aber nach dem System der sogen. Antistoechie, welche die Vocale und Diphthonge gleiches Lautes zusammenstellt. Die beste Ausgabe ist die von Gottfr. Bernhardy (Suidae Lexicon, Halis et Brunswigae 1834—1853, 2 voll.). Die neuesten Untersuchungen nach den Quellen des Suidas haben dargethan, daß er sehr oft nicht auf die ersten Quellen zurückging, sondern die nächstliegenden Hilfsmittel ausgiebig benutzte. Bei der Verwerthung seiner Nachrichten ist daher Vorsicht am Platze. (Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1897, 562 bis 570, wo auch die neueste Literatur über Suidas verzeichnet ist.) [Ehrhard.]

Suitbert (Suibert, Suidbert), der hl., der Apostel des Bergischen Landes, gehörte zu den zwölf Männern, welche um das Jahr 690, von dem Priester Egbert gesandt, unter Führung des hl. Willibrord (s. d. Art.) von England nach Friesland kamen, um hier das Evangelium zu verkünden. Als Willibrord 692 nach Rom ging, um sich vom Papste Sergius die erforderlichen Vollmachten zu holen, wählten die Zurückgebliebenen Suitbert zum Bischof. Dieser begab sich alsbald nach Britannien und empfing im August 693 durch Wilfrid von York die Bischofsweihe. Daß die neuerdings aufgebrachte Ansicht (Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, Gütersloh 1873, 383), als liege in der Wahl Suitberts ein Gegensatz zur römischen Kirche, ungereimt ist, folgt schon aus der Wahl dieses Consecrators; Wilfrid war ein treuer Anhänger dieses Mittelpunktes. Nach der Rückkehr Willibrords, der vom Papste die bischöfliche Weihe empfangen hatte und seinen Sitz in Utrecht nahm, predigte Suitbert mit großem Erfolge unter den Brukterern zwischen Lippe und Sieg. Als er von hier durch einen Einfall der Sachsen vertrieben wurde, wies ihm Pipin von Heristal, der fränkische Majordomus, auf Verwenden seiner Gemahlin Plectrudis eine Rheininsel unweit des heutigen Düsseldorf stromabwärts an; dort gründete er ein Kloster, welches eine Pflanzstätte für die Mission unter den benachbarten Völkerschaften geworden ist. Auf dieser Insel lebte er unter Uebungen der Frömmigkeit bis zu seinem Tode, der nach den Annales Petaviani in das Jahr 713 zu setzen ist (Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 7). Als Todestag gibt die Ueberlieferung den 1. März an. Die erwähnte Insel, welche 1214 bei der Belagerung der neben dem Kloster entstandenen Stadt durch den Grafen Adolf V. von Berg mit dem Lande durch einen Damm verbunden wurde, ursprünglich Suitberts-Insel oder -Werth (Werida) geheißen, erhielt allmälig wegen der zahlreichen Beziehungen des Klosters zu den Kaisern (Heinrich IV. wurde von hier 1062 entführt) den Namen Kaiserswerth. — Die Hauptquelle für das Leben Suitberts ist Beda, Hist. eccl. 5, 10 sq.; darauf fußen ein Sermo und ein Carmen des Bischofs Radbod von Utrecht (gest. 917), bei Migne, PP. lat. CXXXII, 547—550. 557—559. Die angebliche Vita auctore Marcellino, socio s. Liudgeri (u. A. bei Leibniz, Scriptt. rer. Brunsv. II, 222—242), ist eine Fälschung des 14. Jahrhunderts (s. Diekamp, Die Fälschung der Vita Suidberti, im Hist. Jahrbuch II [1881], 272 bis 287). (Vgl. noch AA. SS. Boll. Mart. I, 67 ad 85; Strunck, Westphalia sancta etc., ed. Giefers II, Paderbornae 1855, 3—10; Bouterwek, Swidbert, Der Apostel des Bergischen Landes, Elberfeld 1859.) [Wurm.]

Sulamitis (שׁוּלַמִּית), der mit dem Wort Salomon in Uebereinstimmung gebrachte Name für die allegorisch zu fassende Braut im Hohenliede (Hohel. 6, 12; 7, 1). Die Septuaginta hat in den ältesten Handschriften dafür Σουλαμῖτις; in anderen steht das ähnlich klingende Σουναμῖτις, das im vaticanischen Codex zu Σουμανεῖτις geworden ist. Sulamith erscheint im Hohenliede, obwohl ein Landmädchen aus geringer Familie, als das Ideal der edelsten Weiblichkeit, das mit äußerer Schönheit alle Tugenden verbindet; „an Stand ein Hirtenkind, doch eine Königin von An-

stand". (Vgl. Delitzsch, Bibl. Comm. über die poet. BB. des A. T. IV, Leipz. 1875, 6 f.) [Kaulen.]

Sully, Name zweier Bischöfe von Paris.

1. Mauritius von Sully (1160—1196) hat seinen Namen von seinem Geburtsorte, dem Städtchen Sully-sur-Loire. Er stammte aus armer Familie und konnte nur unter großen Entbehrungen seine Studien zu Paris vollenden. Nachdem er dort eine Zeitlang als Lehrer der Theologie gewirkt hatte, wurde er Canonicus zu Bourges und später Archidiacon an der Cathedrale zu Paris. Nach dem Tode des Petrus Lombardus (s. d. Art.) ward er 1160 zu Paris auf den Bischofsstuhl erhoben. Cäsarius von Heisterbach (Dial. 6, 19) erzählt darüber folgende Anecdote. Das Capitel habe sich bei der Bischofswahl nicht einigen können und dieselbe deßhalb per viam compromissi drei Mitgliedern, darunter Mauritius, übertragen. Da auch diese nicht einig werden konnten, hätten sie die Wahl dem letztern überlassen, der sich nun selbst wählte und dieß damit begründete, daß er für die Würdigkeit der Anderen nicht bürgen könne, sondern nur seiner eigenen sicher sei. Dieses Märchen hat trotz seiner Unwahrscheinlichkeit selbst in wissenschaftlichen Werken Verbreitung gefunden. Zuverlässiger scheint der Bericht Stephans von Bourbon (s. Journal des savants 1881, 743), wonach bei der Wahl Anfangs zwei Candidaten in Frage gekommen wären, Magister Mauritius von Sully und Magister Petrus Comestor (s. d. Art.). Das Capitel habe, da es zu keiner Entscheidung kommen konnte, sich an König Ludwig VII. gewandt; auf dessen Frage, wer von beiden den größten Seeleneifer zeige und am häufigsten und wirksamsten predige, hätten die Domherren geantwortet: Mauritius von Sully; jedoch sei diesem in der theologischen Wissenschaft Magister Petrus weit überlegen. Darauf habe der König erwiedert: „Wohlan, so macht denn den Seeleneifrigsten zum Bischof und den Gelehrtesten zum Scholasticus." Diesen Rath habe das Capitel zum großen Nutzen der Kirche wie der Schule befolgt. Wie dem auch sei, jedenfalls gehört Mauritius zu den würdigsten Prälaten seiner Zeit. Aus seiner Wirksamkeit, die ganz seiner Diöcese gewidmet war, kann hier nur Einiges erwähnt werden. Entsprechend dem Lobe, das ihm bei seiner Wahl angeblich gespendet wurde, war er vor Allem auf gewissenhafte Verwaltung des Predigtamtes bedacht und machte dieselbe auch den Pfarrern seiner Diöcese zur strengsten Pflicht. Er verfaßte für dieselben in lateinischer Sprache eine noch handschriftlich erhaltene Sammlung, welche 74 kurze Predigten für die Sonn- und Feiertage enthielt. Außerdem werden ihm noch eine Anzahl französischer Predigten zugeschrieben, die aber nach der Vermuthung Bourgains ([s. u.] 192) nur freie Variationen über die von Mauritius gebotenen Stoffe sind und verschiedenen Predigern in verschiedenen Provinzen angehören. Zu Mauritius' Verdiensten zählt auch der von ihm begonnene und 33 Jahre eifrig geförderte Bau einer neuen Cathedrale (Notre-Dame) zu Paris; im Juli 1163 legte der damals in Frankreich weilende Papst Alexander III. den Grundstein zu dem herrlichen Dome. Außerdem wird Mauritius nachgerühmt, daß er vier Abteien gegründet und zwei steinerne Brücken (eine über die Seine, die andere über die Marne) erbaut habe. Von dogmengeschichtlichem Interesse ist, daß er in seiner Diöcese das Fest der Unbefleckten Empfängniß Mariä nicht zu feiern gestattete (Bourgain 350; zur Erklärung s. d. Art. Empfängniß, unbefleckte IV, 468, und Revue des quest. hist. LXI [1897], 166 ss.). Als im Februar 1196 die Seine zu Paris eine Ueberschwemmung verursachte, siedelte der Bischof in die Abtei St. Victor über. Dort starb er am 11. September 1196. Angeblich wurde ihm gemäß seiner Weisung auf die Brust ein Zettel gelegt mit der Inschrift: Scio, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum et in carne mea videbo Deum meum (Job 19, 25 f.). Damit wollte, so heißt es, der Bischof seinen festen Glauben an die damals von Häretikern vielbekämpfte Lehre von der Auferstehung bezeugen. Einige Briefe von Mauritius (an Papst Alexander III. zu Gunsten des Erzbischofs Thomas von Canterbury) sind abgedruckt bei Migne, PP. lat. CC, 1419 sqq., eine Anzahl Urkunden aus seiner Diöcesanregierung ib. CCV, 897 sqq. (Vgl. Gallia christ. VII, Paris. 1744, 70 sqq.; Hist. litt. de la France XV, Paris 1820, 149 ss.; Baunard, Maur. de Sully, Orléans 1862; Ceillier, Hist. gén. des aut. sacrés XIV, nouv. éd. 818 ss.; Bourgain, La chaire franç. au XIIe siècle, Paris 1879, 390; Denifle-Chatelain, Chartul. I, Paris. 1889, 35. 37, not. 4. 56. Weitere Literatur s. bei Chevalier, Rép. und Suppl.)

2. Odo (Eudes) von Sully, Nachfolger des Vorigen auf dem Bischofsstuhle von Paris (1196 bis 1208), war trotz des gleichen Namens mit seinem Vorgänger nicht verwandt. Er stammte aus dem hochadeligen Geschlechte von Sully (in Berry) und war um 1165 zu La Chapelle d'Angillon geboren. Nachdem er seine Studien zu Paris beendigt hatte, ernannte ihn sein älterer Bruder Heinrich, Erzbischof von Bourges, zum Cantor an der dortigen Cathedrale. Im J. 1196 wurde er vom Pariser Domcapitel einstimmig zum Bischof gewählt. Dabei war wohl von großem Einfluß die Rücksicht auf seine vornehme Abkunft, speciell seine Verwandtschaft mit dem französischen Königshause. Doch gerieth er schon in den ersten Jahren seiner Amtsverwaltung mit König Philipp II. August, der seine rechtmäßige Gemahlin Ingeborg verstoßen hatte, in Conflict. Als nämlich der päpstliche Legat im Januar 1200 das Interdict über Frankreich verhängte, um den König zur Nachgiebigkeit zu zwingen, gehorchte Odo (wie fast alle französischen Bischöfe) der Weisung

des Papstes. Er wurde deshalb aus seiner bischöflichen Wohnung verjagt und sein Vermögen confiscirt. Nachdem der Bischof acht Monate als Flüchtling umhergeirrt, durfte er, als infolge der Uebereinkunft des Königs mit Innocenz erfolgreichen wurden war (September 1200), wieder nach Paris zurückkehren, und der König suchte nun Ode für die erlittene Unbill durch wichtige Zugeständnisse zu entschädigen. Erwähnung verdient noch, daß Ode 1198 und 1199 benutzte, das Nutzrecht am Neujahrstage und das fest der Dieben am Sonntage (s. d. Art. Fest IV, 1401), durch welche die Cathedrale profanirt wurde, abzuschaffen, leider ohne dauernden Erfolg. In den letzten Monaten seines Lebens wirkte er eifrig für den Kreuzzug gegen die Albigenser. Er starb am 13. Juli 1208. Während seiner Regierung wurden heilsame Synodalstatuten für die Diöcese Paris erlassen, die namentlich die Verwaltung der Sacramente und die Pflichten der Pfarrer betrafen (Migne, PP. lat. CCXII, 57 sqq.); eine dogmengeschichtlich wichtige Bestimmung der Statuten ist schon in d. Art. Buße II, 1609 verzeichnet. (Vgl. Gallia christ. VII, 78 sqq.; Hist. litt. de la France XVI, Paris 1824, 574 ss.; Ceillier XIV, 890 ss.; Denifle-Chatelain I, 702.) [Zeck.]

Sulpice, Saint, das berühmte Priesterseminar in Paris, verdankt seine Gründung Joh. Jacob Olier (s. d. Art.), welcher die erste Anregung zu seiner für die Kirche Frankreichs so ersprießlichen Wirksamkeit durch die vom hl. Vincentius von Paul (s. d. Art.) eingerichteten, nachmals so berühmten „Dienstagsconferenzen" im Colleg St. Lazare zu Paris erhielt. Zunächst vereinigte sich Olier in einem Hause zu Paris mit einigen Priestern zu einem gemeinschaftlichen Leben und begann mit ihnen eine erfolgreiche Missionsthätigkeit in der Auvergne. Einen bestimmenden Einfluß auf die weitere Ausgestaltung der jungen Priestervereinigung und die Art ihrer Thätigkeit hatte der Beichtvater Oliers, Charles von Condren (s. d. Art.), welcher vor seinem Tode einem Mitgliede der Priestervereinigung, Jean du Ferrier, auseinandersetzte, wie viel für das Gedeihen der von Olier und seinen Mitarbeitern abgehaltenen Volksmissionen vom Nachwuchs guter Priester abhange, während man ohne einen im Geiste der Kirche erzogenen und wirkenden Clerus auch von der angestrengtesten Missionsthätigkeit sich nichts versprechen dürfe. Diese Anregung wurde bestärkt durch eine Vision, welche ein anderes Mitglied der Vereinigung, Namens Meyster, in der Nacht vor der Beerdigung des P. Condren hatte. Meyster, welcher von der Unterredung Condrens mit du Ferrier noch nichts wußte, hörte in einem Gesichte den verstorbenen Condren sagen, Gott wolle, daß er und seine Freunde von den Missionen abließen, um sich ganz der Bildung der Geistlichen in einem Seminare zu widmen. Zunächst erwarb man nun ein Haus in Chartres, um dort solchen Priesteramtscandidaten, welche Weihen erhalten wollten, geistliche Exercitien zu geben; doch entsprach der Erfolg nicht den Erwartungen, und das Exercitienhaus ward wieder aufgegeben. Nun kam durch Frau Marie Pavillon de Villeneuve (gest. 1650) die Anregung in Vaugirard bei Paris ein Haus zur Heranbildung von Priestern zu begründen; allein Olier, durch die Erfahrungen in Chartres entmuthigt, erklärte sich mit aller Entschiedenheit gegen diesen Plan und entschloß sich erst zur Ausführung desselben, als Marie Rousseau, eine heiligmäßige Wittwe, das „Orakel aller heiligen Männer und Frauen des damaligen Frankreich", ihn gleichfalls hierzu aufforderte und die zu errichtende Anstalt als die Wiege einer großen Anzahl heiliger Priester bezeichnete. So bezog er mit du Ferrier und de Foix ein kleines Miethhaus in Vaugirard (Januar 1642), wo sich die Zahl der Priester um Olier bald auf 20 vermehrte. Zum Vorsteher der neuen Priestervereinigung in Vaugirard ward Olier selbst gewählt, der sich durch ein besonderes Gelübde (vœu de servitude à Notre Seigneur) auf ewig dem Dienste des Hohenpriesters Jesus Christus weihte. Das Seminar von Vaugirard bildete wie den Grundstein so das Vorbild der tridentinischen Seminarien in Frankreich; denn alle vorher errichteten ähnlichen Institute hatten keinen dauernden Bestand oder waren, wie auch das Haus der Oratorianer zu St. Magloire, das speciell mit der Bestimmung gegründet worden war, ein Diöcesanseminar zu bilden, keine Seminare im tridentinischen Sinne. Den Vorschlag Richelieu's, der sogleich die Bedeutung der Stiftung Oliers erkannte, das Seminar in das Schloß Ruel zu verlegen, lehnte Olier ab und vereitelte hierdurch die Absicht des Cardinals, aus dem Seminar ein Institut für die Heranbildung von Candidaten für die bischöfliche Würde in Frankreich zu gestalten. Auch auf den Antrag des Pfarrers de Fiesque, an seiner Stelle die schwierige Pfarrei St. Sulpice in der Pariser Vorstadt St. Germain zu übernehmen, wollte er lange nicht eingehen, bis er sich endlich auf Zureden der Wittwe Rousseau und des hl. Vincenz zur Uebersiedelung entschloß. Die erste Ansprache (August 1642) an den Clerus seiner Pfarrei behandelte, vom Schriftworte Vae soli ausgehend, die Vorzüge des gemeinschaftlichen Lebens der Weltgeistlichen. Die jüngeren Cleriker schlossen sich ihm ohne Weiteres an, und er begann mit diesen sowie mit seinen ehemaligen Genossen in Vaugirard, welche, soweit sie abkommen konnten, sich tagsüber Olier zur Verfügung stellten, unverzüglich eine heilsame Reform in dem ihm anvertrauten Pfarrsprengel. Als die Zustände in St. Germain, das man bis dahin bezeichnenderweise „das kleine Genf" nannte, nach Möglichkeit gebessert waren, faßte Olier den Plan, die in Vaugirard begonnene Thätigkeit in St. Sulpice fortzusetzen und das Seminar von Vaugirard in sein Pfarrhaus zu verlegen; doch wurde auch das

Gebäude in Vaugirard für die Zwecke der Gesellschaft beibehalten. Da das Pfarrhaus von St. Sulpice bei dem immer größern Zugange von Clerikern alsbald nicht mehr ausreichend war, wollte Olier zuerst im Pfarrgarten einen Neubau für das Seminar aufführen, ging aber infolge einer Vision davon wieder ab und kaufte von einem Verwandten in der Straße Vieux-Colombier für 65 000 Livres ein Gebäude mit einem Grundstücke, auf dem das Seminar erstehen sollte (27. Mai 1645). Dieser Ankauf und die damit bekundete Absicht Oliers, seinen Wirkungskreis immer mehr zu erweitern, gab dem Pöbel Anlaß zu einem Sturm auf das Pfarrhaus von St. Sulpice (5. Juni 1645), wobei Olier thätlich mißhandelt wurde. Gerade dieser Vorfall erwarb ihm aber neue Freunde und Vertheidiger. Am 23. October 1645 ertheilte der Abt von St. Germain seine Genehmigung, daß der Priesterverein von St. Sulpice eine „kirchliche Communität" bilde, deren Mitglieder nach besonderen Statuten leben und nach Oliers Abscheiden einen andern Obern sich erwählen dürften. Zugleich bestätigte die Königin-Regentin Anna von Oesterreich Namens ihres Sohnes Ludwig XIV. die Gesellschaft und gab ihr die Vollmacht, Stiftungen und Schenkungen anzunehmen wie die übrigen Communitäten des Reiches, mit der Auflage, für sie und den Frieden der Kirche und des Reiches zu beten. Der Neubau des Seminars ward unter der Leitung des Baumeisters Le Mercier 1651 vollendet; die feierliche Einweihung erfolgte am 15. August 1651. Die Mittel zum Baue verdankte Olier hauptsächlich der Freigebigkeit eines jungen Priesters seiner Gesellschaft, Namens Bretonvilliers. Neben diesem Seminar (Grand-Séminaire), welches dazu bestimmt war, Zöglinge aus allen Diöcesen Frankreichs zu würdigen Priestern heranzubilden, hatte das sogen. innere Seminar (Seminaire intérieure, später gewöhnlich La Solitude genannt), welches Olier zu Vaugirard errichtete, zunächst den Zweck, die in die Gesellschaft Oliers eintretenden Priester und Cleriker auszubilden, nahm aber auch Cleriker als Zöglinge auf, welche von ihrem Bischof zur Ausbildung als Vorsteher von Seminarien hingeschickt wurden. Mehrere Bischöfe erholten sich alsbald den Rath Oliers zur Errichtung von Diöcesanseminarien, andere erbaten sich dafür Priester aus seiner Gesellschaft. Schon 1645 wurde de Foix, einer der ersten Priester der Congregation von St. Sulpice, Bischof von Pamiers; Olier gab ihm mehrere seiner Jünger mit, um ihn bei Gründung des Diöcesanseminars zu unterstützen. Im J. 1647 erbat sich Bischof Charles de Noailles von Rodez zur Gründung eines Seminars Sulpicianer; bald darauf Bischof Beauveau von Nantes und Andere. Für die Dauer wurden noch zu Lebzeiten Oliers von Priestern seiner Gesellschaft die Seminarien in Viviers, Puy-en-Velay und Clermont übernommen. Von besonderer Bedeutung für die spätere Wirksamkeit der Congregation war die Errichtung einer Colonie auf der Insel Montreal im St. Lorenzstrom (Canada), welche Olier 1642 der heiligen Familie weihte, und die Gründung von Ville-Marie daselbst (die heutige Handels- und Industriestadt Montreal mit ca. 220 000 Einwohnern).

Olier starb am 2. April 1656. In einer Versammlung seiner Gesellschaft, auf welcher der hl. Vincenz von Paul den Vorsitz führte, wurde als 2. Generalsuperior der Congregation von St. Sulpice Alexandre le Ragois de Bretonvilliers (1656—1676) gewählt, der bis dahin (seit 1652) Pfarrer von St. Sulpice war. Er vollendete die Organisation der Gesellschaft durch Abfassung der Constitutionen, hielt 1659 die erste Generalversammlung ab und übernahm die Seminarien zu Limoges und zu Lyon. Die Solitude ward von Vaugirard nach Avron verlegt. Der Cardinallegat von Frankreich, Flavius Chigi, gewährte unterm 3. August 1664 der Gesellschaft einen Patentbrief, in dem insbesondere die Errichtung des Seminars von St. Sulpice bestätigt wurde (vgl. Vie de M. Olier, Paris 1843, 454 ss.). Unter dem 3. Generalsuperior, Louis Tronson (1676—1700), ward die Solitude von Avron nach Issy verlegt. Für arme Zöglinge wurde ein neues Seminar (Petit-Séminaire) in einem Hause der Rue Férou errichtet, das an den Garten des Grand-Séminaire anstieß, ferner ein eigenes Gebäude den Candidaten der Philosophie angewiesen. Neue Seminarien wurden vier übernommen (zu Bourges, Autun, Angers und Tulle). Tronson vervollständigte die von Olier hinterlassene Regel sowie die Constitutionen seines Vorgängers durch weitere Zusätze und erhielt 1680 die Bestätigung der so entstandenen Statuten der Congregation von St. Sulpice vom Erzbischof von Paris. Von Tronson stammt auch das Règlement des supérieurs et directeurs des séminaires de province. Unter dem 4. Generalsuperior, François Leschassier (1700—1725), erwuchsen der Gesellschaft Schwierigkeiten durch den Jansenismus; doch erfolgte endlich 1708 die lange verweigerte Einregistrirung der Statuten der Gesellschaft seitens des Pariser Parlaments sowie die Bestätigung derselben durch den von Ludwig XIV. berufenen „Großen Rath" (1713). Leschassier vollendete die von seinem Vorgänger begonnenen Statuten des Seminars von St. Sulpice, welche unter dem Titel Recueil des règles, constitutions et usages des Ecclésiastiques du Séminaire de Saint-Sulpice auf der Generalversammlung des Jahres 1717 bestätigt wurden. Die Seminarien in Avignon und Orléans wurden von der Congregation übernommen, eine Zeitlang auch das Seminar zu Cambrai, ferner und definitiv ein von Msgr. Boucher 1690 errichtetes Seminar für arme Schüler in Paris, welches in der Folge nach Msgr. Robert, einem seiner Direc-

ren und vorzüglichsten Wohlthäter, Communauté des Robertins genannt wurde. Unter dem 5. Generalsuperior, Charles Maurice le Peletier (1725—1731), ward das Seminar in Nantes von den Sulpicianern übernommen, unter dem 6., Jean Cousturier (1731 bis 1770), das Seminar St. Charles zu Toulouse und nach der Vertreibung der Jesuiten auch das Diöcesanseminar daselbst. Es fehlte nicht an Anzeichen, daß die Feinde der Gesellschaft Jesu auch die in demselben Geiste wirkende Congregation von St. Sulpice nicht verschonen würden. Unter dem Vorwande einer Vergrößerung des Platzes vor dem Seminar St. Sulpice ward dem Generalsuperior Cousturier das Noviciatsgebäude der vertriebenen Jesuiten angeboten; doch Cousturier weigerte sich entschieden, vom Eigenthum einer unrechtmäßig vertriebenen Ordensgenossenschaft Besitz zu ergreifen, und zuletzt entschied der König Ludwig XV. selbst, doch Cousturier ruhig in seinem Hause sterben zu lassen. Zu den äußeren Bedrängnissen kamen innere Schwierigkeiten in der Leitung des Großen Seminars, welche schon wiederholt Aenderungen der Statuten desselben herbeigeführt hatten. Nachdem sie sich unter dem 7. und 8. Generalsuperior, Claude Bourachot (1770—1777) und Pierre le Gallic (1777 bis 1782), immer bedrohlicher geltend gemacht und den letztgenannten sogar zur Abdankung veranlaßt hatten, setzte der 9. Generalsuperior, Jacob Andreas Emery (1782—1811; s. d. Art.), eine angemessene Reform des Seminars von St. Sulpice durch. Ihm gebührt auch das Verdienst, die Congregation selbst mit Unerschrockenheit und Geschick durch die Stürme der großen französischen Revolution geführt zu haben. Emery selbst war zweimal eingekerkert; 18 Priester der Genossenschaft fielen als Opfer der Revolution, die übrigen wurden zerstreut und hielten sich versteckt oder wanderten aus, insbesondere nach Spanien, der Schweiz und Italien. Einige Sulpicianer, welche sich nach Deutschland geflüchtet hatten, errichteten ein Seminar für solche Kinder der französischen Emigranten, welche sich dem geistlichen Stande widmeten; Fürst Karl Albrecht Hohenlohe, der Vater des durch seine Krankenheilungen bekannten Fürsten Alexander Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst (s. d. Art.), bot ihnen zu diesem Behufe sein Schloß in Walsau (Diöcese Würzburg) an, wo die Anstalt 1796 in's Leben trat; sie bestand bis 1814 und lieferte eine stattliche Anzahl guter Priester, welche nachmals in Frankreich trefflich wirkten. Mehrere Sulpicianer wandten sich nach Baltimore (Maryland), wo Emery zugleich mit der Errichtung des Bisthums auch die Gründung eines Seminars bewerkstelligt hatte (1791). Im J. 1800 konnte zu Paris in der Straße St. Jacques das Seminar wieder eröffnet, bald auch die Pfarrei St. Sulpice wieder übernommen werden. Da das alte Seminargebäude, obgleich es Emery durch Vermittlung des Cardinals Bellois bereits zugesprochen war, zuletzt doch dem Plane einer Vergrößerung des Platzes St. Sulpice zum Opfer fiel und niedergelegt wurde (Februar 1803), das Gebäude in der Straße St. Jacques aber nicht genügte, so verlegte der Generalsuperior das Seminar in die Rue Notre-Dame-des-Champs und bald darauf in das frühere Haus der Schwestern des christlichen Unterrichts in der Rue du Pot-de-Fer. Emery übernahm selbst die Leitung des Seminars, und zwar mit solchem Erfolge, daß Seminar und Gesellschaft den hohen Ruf, den sie zu den Zeiten Oliers und seiner ersten Nachfolger besaßen, wieder erlangten. Die alte Tracht wurde allmälig wieder, auch für die Oeffentlichkeit, angenommen, die alten Beziehungen zwischen Seminar und Pfarrei wiederhergestellt und mehrere der früher geleiteten Seminarien (Lyon, Autun, Angers, Toulouse, Clermont und Viviers) nebst zwei neuen (St. Flour und Aix) wieder übernommen. Alsbald nach Emery's Tode brachen indeß abermals schwere Heimsuchungen über die Gesellschaft herein; durch ein Handschreiben Napoleons I. (datirt Utrecht 8. October 1811) wurden die Sulpicianer aus dem Pariser Seminar verjagt, und erst am 19. April 1814 ward ihnen bei der Rückkehr der Bourbons das Seminar zurückgegeben, worauf im September die Wahl des 10. Generalsuperiors, Antoine du Pouget Duclaux (1814—1827), erfolgte. Durch eine königliche Ordonnanz vom 3. April 1816 wurde die Wiederherstellung der Gesellschaft en tant que de besoin ausgesprochen. In der Folge entwickelten die Sulpicianer eine im Ganzen unbehinderte, segensvolle Thätigkeit unter den Generalsuperioren: 11. Antoine Garnier (1827—1845); 12. Louis de Courson (1845—1850); 13. Joseph Carrière (1850—1864; s. d. Art.); 14. Michael Caval (1864—1875); 15. Henri Icard (1875—1893); 16. Arthur Captier (seit 1893). Derzeit leiten die Sulpicianer in Frankreich außer dem Diöcesanseminar von Paris, aus dem im J. 1896 143 Priester hervorgingen, die Seminarien der Philosophie und der Theologie von 24 Diöcesen. Ebenso versehen die Sulpicianer noch die Pfarrei St. Sulpice in Paris, und in der Regel sind 30 Mitglieder der Gesellschaft mit der Besorgung des Gottesdienstes und der Seelsorge in der Pfarrei beschäftigt. In Canada übten die Sulpicianer lange Zeit allein die Seelsorge in der Stadt und auf der Insel Montreal sowie in den umliegenden Gegenden aus; auch derzeit sind ihnen noch einige Pfarreien übertragen, doch beschränken sie sich seit der Errichtung der Diöcese Montreal mehr und mehr auf die Heranbildung des Clerus für Montreal und leiten zur Zeit das Knabenseminar, das Seminar der Philosophie und das der Theologie in Montreal. Das canadische Colleg in Rom ist eine Gründung des Sulpicianerseminars zu Montreal. In den Vereinigten Staaten von Nord-

amerika leiten die Sulpicianer das Seminar in Baltimore (St. Mary's Seminar) seit 1791, welches zur Ertheilung des theologischen Doctorgrades berechtigt ist, und das Kleine Seminar St. Charles daselbst (1848); ferner das Große Seminar in Boston (1884), das Universitätsseminar zu Washington (1889) und das Große Seminar zu New York (1896). Neuestens sind sie auch zur Uebernahme eines Seminars nach San Francisco berufen. Im J. 1808 wurde durch sie in Emmitsburg ein Seminar (das spätere Mount St. Mary's College) begründet. Die Zahl der Mitglieder der Gesellschaft beträgt ca. 200. Zahlreiche Sulpicianer ragten durch Heiligkeit des Lebens, viele durch wissenschaftlich-litterarische Thätigkeit hervor. Von den Schriftstellern der Gesellschaft sind besonders zu nennen die Generalsuperioren Olier, Tronson, Emery, Carrière und Icard; ferner der Dogmatiker Louis Legrand (s. d. Art.), der Pfarrer von St. Sulpice, Joachim Trotti de la Chétardie (gest. 1714), welcher eine Erklärung der Apocalypse durch die Kirchengeschichte (Paris 1692 u. ö.), ferner Instructions pour un jeune Seigneur (Paris 1696) verfaßte; Ludwig Bacuez (gest. 1892), welcher mehrere vorzügliche, auch in's Deutsche übersetzte Schriften für Priesteramtscandidaten und Priester verfaßt hat; M. L. C. Cl. Fillion und F. Vigouroux, welche beide sich als Bibelforscher hervorgethan haben. Drei Sulpicianer wurden auf Montreal von den Irokesen getödtet. Die Zahl ausgezeichneter Zöglinge der Sulpicianer ist eine sehr beträchtliche.

Organisation und Erziehungsgrundsätze sind dem Zwecke der Congregation angepaßt. Die Sulpicianer bilden eine Genossenschaft von in Gemeinschaft lebenden Weltpriestern (sogen. Säcularcongregation); sie nennen sich Prêtres du clergé und ihre Genossenschaft Compagnie de St-Sulpice. Die Regierung der Gesellschaft in geistlichen wie in weltlichen Dingen liegt in den Händen des Generalsuperiors und seiner zwölf Assistenten. Der Generalsuperior wie auch dessen Assistenten werden auf Lebenszeit gewählt und bilden zusammen den Generalrath (Assemblée générale) der Congregation. Aus den zwölf Assistenten werden vier Consultoren gewählt, welche den Beirath des Generalsuperiors ausmachen, die Acten mit ihm unterzeichnen und die Gesellschaft nach Außen vertreten. Der Generalsuperior ernennt die Vorstände (Superior und Director) der Seminarien, bestimmt den Pflichtenkreis derselben, versetzt sie oder ruft sie zurück, wie es die Klugheit und die Bedürfnisse des Dienstes verlangen. Die Mitglieder der Gesellschaft legen keinerlei Gelübde ab, verzichten jedoch freiwillig auf alle Aemter und Würden, welche mit dem Zwecke der Congregation unvereinbar sind; sollte ein Mitglied ohne Zustimmung des Generalsuperiors und seines Beirathes ein solches Amt annehmen, so hört es auf Mitglied zu sein und verliert alle Rechte. Sämmtliche Mitglieder verzichten auf den freien Gebrauch ihres Vermögens, so lange sie der Congregation angehören, behalten jedoch das Eigenthumsrecht über dasselbe. Alle Einkünfte fließen in eine gemeinsame Kasse und werden zum Besten der Gesellschaft verwendet. Die geistlichen Uebungen sowie die gesammte Thätigkeit der Sulpicianer und ihrer Zöglinge stehen im engsten Zusammenhange mit dem Zwecke der Gesellschaft. Von besonderer Bedeutung für die Heranbildung eines guten Clerus erklärte Olier die Betrachtung des innern Lebens Jesu Christi und die Nachahmung desselben. Er ordnete ein eigenes Fest des innern Lebens Jesu Christi an, einen Gebrauch, welchen der Cardinallegat Vendôme für alle von St. Sulpice abhängigen Häuser bestätigte. Dieses Fest wie auch die Betrachtung des innern Lebens des Herrn haben zum besondern Gegenstande die inneren Acte, mit welchen der Erlöser alle Geheimnisse und Handlungen seines Lebens begleitete, z. B. die Gefühle der Huldigung gegen seinen himmlischen Vater, die Liebe zum Nächsten, die Selbsterniedrigung, den Abscheu vor der Sünde, die Flucht vor der Welt. Den Geist dieses innern Lebens sollen die Sulpicianer in das Herz ihrer Zöglinge zu pflanzen und zu befestigen suchen, damit, da es Gottes Wille nicht ist, seinen eingebornen Sohn immerdar sichtbar der Welt zu zeigen, die Priester, wie einst die heiligen Apostel, gleichsam Jesum in ihrem Wandel darstellen und in ihrer Person seine Geduld, seine Demuth, seine Liebe, ja alle seine Tugenden nachbilden. Ebenso wird die Betrachtung und Nachahmung des innern Lebens Mariä betont; das Hauptfest von St. Sulpice ist Mariä Opferung, wo alljährlich die feierliche Erneuerung der vota clericalia stattfindet. Neben einer innigen Verehrung der Gottesmutter, welche Olier als den allgemeinen Canal der Gnade betrachtet, durch den sich Gott den Menschen mittheilt, und als die reiche Quelle, aus der besonders die Cleriker Christi Leben trinken müssen, wird den Zöglingen des Seminars die Andacht zum allerheiligsten Sacramente empfohlen als „die dem Priester hauptsächlich zustehende Uebung", deren Verbreitung er sich über Alles angelegen sein lassen soll. Die Regel für die Solitude betont insbesondere die Wichtigkeit der Liebe zur Einfachheit und Armut, zur Zurückgezogenheit, Selbstverdemüthigung und Abtödtung. Die Aspiranten der Gesellschaft sollen abwechselnd die niedrigsten Dienste verrichten, insbesondere auf die Reinigung des Chores und der Kirche überhaupt bedacht sein, ferner in der Sacristei beschäftigt werden, endlich auf jede Weise zur Opferliebe und freudigen und vollständigen Hingabe an Jesus Christus angeregt und entflammt werden. Die Wichtigkeit und Erhabenheit ihres Berufes sollen sie aus der Würde und Bedeutung des Priesterthums Jesu Christi selbst entnehmen; ein vom Seminar und der Congregation von St. Sul-

...r feierlich begangenes Fest ist das festum sacerdotii D. N. Jesu Christi, innerhalb dessen Octav das „Fest aller heiligen Priester und Le...ten des Neuen Bundes" begangen wird. Als ...e besonderes Mittel, den Geist und die Ge...nnungen des ewigen Hohenpriesters zu erwecken ...d zu fördern, betrachten die Statuten die mo...tlichen Conferenzen, in welchen die Aspiranten ...r Gesellschaft die gegen die Haupttugenden des ...nsterthums und des clericalen Lebens begangenen Fehler freiwillig bekennen; ferner werden ...u diesem Zwecke wiederum die Verehrung des ...rsacramentes, die Betrachtung und Verehrung des heiligen Kreuzes Jesu Christi, endlich die ...schätzung des heiligen Evangeliums empfohlen. (Vgl. außer der in den Artt. Olier und Emery ...nannten Literatur insbesondere noch Vie de M. Emery . . . précédée d'un précis de l'histoire du Séminaire et de la Compagnie de St-Sulpice depuis la mort de M. Olier, Paris 1862, 2 vols.) [Heimbucher.]

Sulpicius Severus, s. Severus, Sulpicius.

Summenhart, Konrad, Theologe aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, wurde zu Calw in Württemberg geboren; das Geburtsjahr ist nicht näher zu ermitteln. Er studirte zu Paris, wurde nach der Rückkehr in die Heimat 1478 Professor an der eben gegründeten Universität Tübingen, zuerst in der Artistenfacultät, bald auch zugleich in der theologischen Facultät, bekleidete in den Jahren 1484, 1491, 1496, 1500 das Rectorat der Hochschule und starb an der Pest im Kloster Schuttern bei Offenburg in Baden. Dort wurde er auch vor dem Chor der Kirche am 26. October 1502 (1501) begraben. Die Zeitgenossen Summenharts gedenken seiner in der ehrendsten Weise; er ist ihnen ein Monarch unter den Theologen, ein Phönix unter den Doctoren u. dgl. Ein Mann der alten Schule, hatte er doch auch ein offenes Auge für die Gebrechen der Zeit. Seine literarische Thätigkeit war nicht unbedeutend. Seine Schriften sind durch den Druck erhalten: 1. Tractatulus bipartitus de decimis, Hagenov. 1497; 2. Oratio funebris auf den Herzog Eberhard von Würtemberg, Tübingen 1498; 3. Tractatulus exhortatorius ad attendendum super decem defectibus virorum monasticorum, Tub. 1498; 4. Tractatus bipartitus in quo quod Deus homo fieri voluerit . . . comprobatur. Tub. 1498; 5. Septipartitum opus de contractibus, Hagenov. 1500; 6. Commentaria in Summam physice Alberti Magni, Hagenov. 1507. (Vgl. Linsenmann, Konrad Summenhart, ein Culturbild aus den Anfängen der Universität Tübingen, Tübingen 1877 [Festprogramm der katholisch-theologischen Facultät zur vierten Säcularfeier der Universität Tübingen].) [v. Funk.]

Sunamitis (שׁוּנַמִּית), das weibliche Gentilicium von Sunam (שׁוּנֵם), einem Orte im Stamme Issachar. In der heiligen Schrift werden zwei Frauen so bezeichnet: Abisag, die Pflegerin Davids in seinem Alter (3 Kön. 1, 3 ff.), und eine vornehme Frau in Sunam, bei welcher der Prophet Elisäus häufig einkehrte (4 Kön. 4, 12 ff.). Der Umstand, daß Sunam später Sulem hieß (Lagarde, Onomast. sacra n. 152, 17), ist wohl Anlaß geworden, den Namen mit Sulamitis (s. d. Art.) zu verwechseln. [Kaulen.]

Sunesön, Andreas, dritter (bezw. vierter) Erzbischof von Lund (s. d. Art.), wurde um das Jahr 1160 zu Knardrup auf der dänischen Insel Seeland geboren und entstammte dem hochangesehenen, um Kirche und Staat gleich verdienten Geschlechte der Hvide. Ebenso wie sein älterer Bruder Peter, der 1192 den bischöflichen Stuhl von Roeskilde bestieg, machte er seine Studien in Paris, besuchte dann zum Zwecke weiterer Ausbildung auch Italien und England (vermuthlich die Universitäten Bologna und Oxford) und scheint darnach in Paris als Lehrer aufgetreten zu sein; das letztere legt der Ausdruck des Saxo Grammaticus (s. d. Art.) nahe: Post diutinam peregrinationem splendidissimum externae scholae regimen apprehendit. Bald nach seiner Heimkehr (1190) wurde Sunesön Dompropst in Roeskilde und wohl auch Kanzler König Canuts VI.; als Abgesandter des letztern ging er in Sachen der Ehescheidung des französischen Königs Philipp August und der dänischen Prinzessin Ingeborg mit Abt Wilhelm von Ebelholt (s. d. Art.) nach Rom und Paris, doch ohne Erfolg. Im J. 1196 kehrte er nach Dänemark zurück und wurde nach dem Tode seines Verwandten, des Lunder Erzbischofs Absalon oder Axel (s. d. Art.), 1201 vom Capitel zu dessen Nachfolger gewählt. Der Papst bestätigte ihn und gab ihm den Titel Archiepiscopus Lundensis et Primas Sueciae; 1212 wurde er zum päpstlichen Legaten in Dänemark und Schweden ernannt und nahm wahrscheinlich auch am IV. Lateranconcil theil. In der Verwaltung seines Erzstiftes wußte er ächt kirchlichen Sinn und Strenge mit Milde zu paaren; besonders kämpfte er für den kirchlichen Zehnten und die Durchführung des Cölibatsgesetzes und stiftete zu Lund das erste Dominicanerkloster in Dänemark. In den Jahren 1206 und 1219 betheiligte er sich an zwei Kreuzzügen nach Esthland; doch ist es zu viel gesagt, daß er (wie Hurter, Geschichte des Papstes Innocenz III. und seiner Zeitgenossen III, Hamburg 1838, 192, meint) im Sommer des Königs Kriegsheere angeführt und im Winter seinen Geistlichen Unterricht ertheilt habe. Bei seiner Rückkehr vom zweiten Kreuzzuge (1222) mit Aussatz behaftet, resignirte er mit päpstlicher Genehmigung 1223, um sich auf das Inselchen Ifö im Ifösee in Schonen zurückzuziehen und dort ganz Gott und seiner eigenen Heiligung zu leben. Dort verschied der seeleneifrige, mildthätige, innig fromme, hochgelehrte, würdige Kirchenfürst im Rufe der Heiligkeit den 24. Juni 1228. Sein Grab befindet sich im

Lunder Dom. — Sunesöns hinterlassene Schriften sind theils rechtswissenschaftlichen, theils theologischen Inhalts. Von den ersteren bieten die Antiquae leges Scaniae eine erläuternde Bearbeitung des zunächst in der Landessprache aufgezeichneten Rechtes der Landschaft Schonen (mehrfach herausgegeben, zuletzt von P. G. Thorsen, in Skaanske Lov., Kjöbenhavn 1853). Auch die Statuta ecclesiastica apud Selandensem synodum haben wahrscheinlich Sunesön zum Verfasser. Theologische Schriften von ihm sind zwei Sequenzen zu Ehren der allerseligsten Jungfrau, gegen die er, ebenso wie sein großer Vorfahrer Axel, eine kindliche Verehrung hegte, und ein nach dem einleitenden Tractate „Hexaemeron" benanntes Theologie-Compendium (mirificum reverendorum dogmatum opus; Saxo Gram.), in 8040 correcten Hexametern, eingetheilt in 12 libri oder distinctiones. Das Werk umfaßt außer dem Sechstagewerk auch die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit und behandelt weiter Urzustand, Fall und Strafe unserer Stammeltern, Decalog, Tugenden und Gaben des heiligen Geistes, Sünde, Erlösung, Menschwerdung und die letzten Dinge. So wird darin das ganze Gebiet des Dogmas und der Moral gestreift; es fehlt nur die Sacramentenlehre, weil sie von dem sprachgewandten Prälaten in einer eigenen, leider verloren gegangenen Schrift behandelt war. Im Druck erschien das „Hexaemeron" erstmals durch Gertz (Andreae, Sunonis filii, Arch. Lund., Hexaemeron, Haviae 1892), zusammen mit den Scholien und Glossen der einen allein noch vorhandenen mittelalterlichen Handschrift, einem werthvollen Commentar, welcher die vielen dunkeln Stellen des Gedichtes mit Hilfe von Parallelstellen aus seinen muthmaßlichen Quellen (Petrus Lombardus und den anderen gleichzeitigen Theologen) sowie den Kirchenvätern und dem Corpus juris aufzuhellen sucht, und anderen dankenswerthen Beilagen. (Vgl. noch P. E. Müller, Vita Andreae Sunonis, Archiepiscopi Lundensis, Haviae 1830; Helveg, Den danske Kirkes Historie I, Kjöbenhavn 1862, 484 ff.; Fr. Hammerich, En Skolastiker og en Bibeltheolog fra Norden, Kjöbenhavn 1865.) [Perger S. J.]

Sunniten und **Schiiten**, Namen der beiden Richtungen im Islam, welche sich durch ihre Stellung zur Sunna oder Tradition unterscheiden. Die erstgenannten bezeichnen sich selbst als die Rechtgläubigen und brandmarken ihre Gegner als Sectirer. Sie sind (mit etwa 175 Millionen) unter den Anhängern Mohammeds die bei weitem größere Mehrheit; zu ihnen gehören die Bewohner der europäischen und asiatischen Türkei, Arabiens, Nordafrika's und einige osttürkische Völkerschaften. Schiiten dagegen (etwa 10 Millionen) sind vorzugsweise die Mohammedaner Persiens, wo im Anfange des 16. Jahrhunderts Isma'il, der Begründer der Sefiden-Dynastie, die schiitische Lehre als Staatsreligion erklärte, ferner zum großen Theil die in Indien ansässigen Mohammedaner, sowie einige Tatarenstämme. Der Name Schia stammt von dem arabischen Worte Shi'a, Partei, Secte; Sunniten dagegen von Sunna, Gesetz, Brauch, Sitte, Regel, speciell die auf Aeußerungen oder Handlungen Mohammeds zurückgehende, Anfangs nur mündlich sich vererbende, später aber auch schriftlich fixirten, das religiöse und gesetzliche Leben der islamischen Gemeinde normirenden Gesetze und Regeln. Da das Wort Shi'a in späterer Zeit die ihm ursprünglich nicht eigene gehässige Nebenbedeutung „Secte, Schisma oder Häresie" erhielt, so ist es erklärlich, daß die Schiiten selbst sich niemals diese Bezeichnung beilegen, vielmehr sich dagegen entschieden verwahren; und ferner wäre es verkehrt, wenn man — wie vielfach geschieht — aus der Gegenüberstellung von Schiiten und Sunniten schließen wollte, den ersteren seien principielle Gegner der Sunna oder Ueberlieferung. Auch gegen diesen Vorwurf wehren sich die Schiiten zu allen Zeiten mit Recht protestirend, denn sie verwerfen nicht die Sunna überhaupt, sondern nur diejenige Sunna, zu welcher sich die orthodoxen Mohammedaner bekennen. Sie besitzen selbst auch eine reichhaltige Traditionsliteratur, halten aber nur diejenigen Ueberlieferungen für glaubwürdig und verbindlich, welche auf den Kalifen Ali und seine Familie zurückgehen. Im Allgemeinen darf man behaupten, daß die schiitische Literatur noch unzuverlässiger und an tendenziösen Erfindungen und Fälschungen reicher ist als die sunnitische; haben doch die Schiiten sogar den Koran (s. d. Art.) nachträglich durch eine auf Ali bezügliche Sure bereichert.

Das Schisma innerhalb des Islam hat, wie im Vorhergehenden schon angedeutet, seine Veranlassung in einer politischen und dynastischen Frage und seine Entstehung reicht bis in den Anfang der moslemischen Zeit zurück. Es handelt sich nämlich um die verschiedene Stellung, welche die beiden Religionsparteien zu Ali, dem Schwiegersohne des Propheten und vierten Kalifen, einnehmen. Während nach sunnitischer Orthodoxie keine persönliche Qualität des Propheten, also auch nicht das Imâmat, d. h. die höchste geistliche und weltliche Gewalt über die gesammte islamische Gemeinde, ein Gegenstand der Vererbung sein kann, vielmehr die Berechtigung zu dieser Würde nur durch den Consensus der Gesammtheit bedingt ist, halten die Schiiten daran fest, daß das Imâmat von Mohammed zunächst auf Ali, nach dessen Tode auf seinen ältesten Sohn Hasan, dann auf den jüngern Sohn Husain und weiterhin auf die directen Nachkommen des letztern sich vererbt habe. In der Regel zählen die Schiiten zwölf Imâme (weßhalb sie auch die „Secte der Imâmiten" genannt werden), deren zwölfter und letzter, Mohammed ben Hasan mit dem Beinamen al-Mahdi (der Rechtgeleitete), in seinem zwölften Lebensjahre spurlos verschwand, aber nach dem Glauben der Schiiten nicht gestorben ist, sondern am

verborgenen Orte fortlebt, um am Ende der Tage wieder zu erscheinen und dann aller Ungerechtigkeit und allem Elende auf Erden ein Ende zu machen. Aus dem eben Bemerkten ist es begreiflich, daß die Schiiten die drei ersten Kalifen Abu Bekr, Othman und Omar als Usurpatoren betrachten, deren feierliche Verfluchung sogar ein wesentliches Moment des schiitischen Glaubensbekenntnisses bildet. Aber auch die auf Ali folgenden Kalifen der omajjadischen und abbassidischen Dynastie gelten den Schiiten als illegitim. In erster Linie richtete sich ihr Haß gegen die Omajjaden. War es doch der Begründer dieser Dynastie, Mu'awija (661—680), gewesen, welcher den ersten Bürgerkrieg innerhalb des Islam entfesselt, die Fahne der Empörung gegen Ali erhoben und sich auf hinterlistige und gewaltsame Weise in den Besitz der Herrschaft gesetzt hatte. Auf Veranlassung seines Nachfolgers Jezid I. (680—683) war der edle Husain bei Kerbela niedergemetzelt und auch dessen älterer Bruder Hasan vergiftet worden. Ein besseres Verhältniß zwischen Sunniten und Schiiten hätte man unter der abbassidischen Dynastie erwarten sollen. Abgesehen von der genealogischen Verwandtschaft zwischen den Abbassiden und den Aliden, hatten die ersteren die Besiegung der Omajjaden zum großen Theile der thatkräftigen Unterstützung von Seiten der Aliden zu verdanken. Gleichwohl wurde unter den ersten abbassidischen Herrschern die in ihren Hoffnungen getäuschte und deßwegen zu Aufständen geneigte alidische Partei nicht glimpflicher behandelt als die Omajjaden. Wohl aber zeigten einzelne der späteren Abbassiden eine Vorliebe für die Aliden. Am weitesten ging in dieser Beziehung Ma'mûn (813—833), welcher nicht nur die schwarze Fahne der Abbassiden gegen die grüne der Aliden vertauschte, sondern sogar einem Nachkommen Ali's, dem „siebenten Imâm" Ali ben Musa (al-Rida), eine seiner Töchter zur Ehe gab. Wie wenig aber solche Maßregeln geeignet waren, eine Aussöhnung zwischen den beiden Parteien herbeizuführen, beweist der Umstand, daß das Vorgehen des Ma'mûn einen Aufstand der Sunniten zur Folge hatte, welcher dem Schwiegersohn des Kalifen das Leben kostete (817). Auch in der Folgezeit kam der schiitische Fanatismus immer wieder von Neuem zum Ausbruche. Uebrigens bildete bei manchen der dem Halbmonde unterworfenen Völker die schiitische Anhänglichkeit an Ali und seine Familie nur einen Vorwand, um ihrer Auflehnung gegen das ihnen von den Arabern auferlegte drückende Joch ein gesetzlich religiöses Relief zu verleihen. Solange freilich die Schiiten sich mit einer platonischen Verehrung Ali's, bezw. der von ihm abstammenden Imâme begnügten, blieben sie von der zur Herrschaft gelangten sunnitischen Partei ziemlich unbehelligt. Sobald sie aber in offene Opposition gegen das ihnen verhaßte Regiment traten, erfolgten blutige Zusammenstöße, welche regelmäßig mit der Niederlage der Schiiten endigten. Dazu bildeten sich auch innerhalb der letzteren in der Folgezeit verschiedene Gruppen, deren Shahrastani hauptsächlich fünf unterscheidet, die aber wiederum in zahlreiche Unterabtheilungen zerfallen. Bei einigen dieser schiitischen Parteien nahm die Verehrung Ali's den Charakter der Ueberschwänglichkeit an, indem sie ihn nicht nur Mohammed gleich, sondern noch über denselben stellten. Von schiitischer Seite wurde sogar die Behauptung aufgestellt, nicht Mohammed, sondern Ali sei von Gott zum Propheten und Verkündiger der wahren Religion auserwählt worden, und nur durch ein Versehen des Engels Gabriel sei die göttliche Botschaft an Mohammed statt an Ali gelangt. Schließlich artete die Verehrung Ali's in eine wahre Vergötterung desselben aus, indem man unter dem Einflusse altpersischer und buddhistischer Anschauungen Ali geradezu als eine Incarnation der Gottheit betrachtete. Zu diesen extremen Schiiten, welche überdieß höchst gefährliche communistische Ideen in ihr theologisches System aufnahmen, gehörten auch die im Mittelalter wegen ihrer Greuelthaten berüchtigten Assassinen und die jetzt noch in Syrien lebenden, wahrscheinlich aus der Secte der Manichäer hervorgegangenen Nosairier. Auch die bekannte, in Syrien und im Hauran ansässige Secte der Drusen (s. d. Art.) bildet nur einen Ausläufer der extremen Shî'a. — Während diese ultraschiitischen Secten von dem ursprünglichen Islam nur wenig beibehielten, besteht zwischen den gegenwärtig die bei weitem größere Mehrheit bildenden gemäßigten Schiiten und den Sunniten in Bezug auf die eigentliche Glaubenslehre kein wesentlicher Unterschied. Beide Parteien bekennen sich zu dem Grunddogma des Islam: „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist der Gesandte Allahs"; nur fügen die Schiiten diesem Bekenntnisse die Worte hinzu: „und Ali ist der Vertraute (oder Freund) Allahs". In einigen Fragen des Glaubens, z. B. bezüglich der Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit, huldigen die Schiiten einer freiern Auffassung und nähern sich der durch die Secte der Mu'taziliten vertretenen rationalistischen Richtung. Auch die Differenzen bezüglich der gesetzlich religiösen Pflichten betreffen fast nur unwesentliche Aeußerlichkeiten, z. B. die Frage, ob die Anfangsworte der ersten Sure laut oder leise gesprochen werden müssen, und ob bei der religiösen Waschung das Waschen der Füße im Nothfalle durch die Reinigung der Fußbekleidung ersetzt werden dürfe. So kleinlich derartige Streitfragen für unsere Auffassung immerhin sein mögen, so bilden sie dennoch bei den Vertretern der beiden Parteien den Gegenstand der heftigsten Controverse. Hierhin gehört auch die Verschiedenheit in dem Rufe des Muessin, durch welchen die Gläubigen an ihre Gebetspflicht erinnert werden (s. d. Art. Islam VI, 1002). Von den bekannten vier sunnitischen Schulen (s. VI, 994 ff.) steht im Allgemeinen die der Schafiiten der schiitischen am

nächſten. Einen Gegenſtand beſonderer Verehrung und das Ziel der Wallfahrten bilden bei den Schiiten die Gräber Ali's und ſeiner Nachkommen; der Beſuch dieſer heiligen Stätten iſt bei den Schiiten faſt an die Stelle der ſunnitiſchen Pilgerfahrten nach der Kaaba (ſ. d. Art.) und dem Grabe des Propheten getreten, und zahlreiche, ſelbſt in weit entfernten Ländern wohnende Schiiten wählen bei jenen Gräbern ihre letzte Ruheſtätte, namentlich beim Grabe des Ali in Nadjaf (bei Kufa), bei dem des oben erwähnten ſiebenten Imâms Ali al-Rida (in Tûs) und vor Allem zu Kerbela, wo Huſain, Ali's jüngſter Sohn, ſeinen Tod gefunden hatte. Alljährlich wird an letzterem Orte in den zehn erſten Tagen des Monats Muharram das Feſt der Trauer um Huſains Tod begangen, wobei große Proceſſionen und eine theatraliſche Darſtellung der Leidensgeſchichte Huſains ſtattfinden. Die Sunniten feiern nur den 10. Muharram und geben dieſem Tage ſelbſtverſtändlich eine ganz andere Bedeutung (ſ. eine ausführliche Beſchreibung des ſchiitiſchen Muharramfeſtes bei Th. P. Hughes, A Dictionary of Islam, 2. ed., Lond. 1896, 407 to 417). Ein den Schiiten eigenthümliches Feſt wird am 18. des letzten Monats gefeiert zur Erinnerung an eine angebliche Aeußerung Mohammeds, nach welcher dieſer Ali an dem Teiche Chumm feierlich als ſeinen Nachfolger proclamirt haben ſoll. (Vgl. im Allgemeinen die im Art. Islam angegebene Literatur, ſowie als Hauptquelle für unſere Kenntniß der islamitiſchen Secten Shahraſtani's Kitâb al-milal wal-nihal, herausgegeben von Cureton, London 1842—1846, auch Bulak 1263 d. H. [1846], deutſche Ueberſetzung von Haarbrücker, Halle 1850—1851, 2 Thle. Von anderen hierhin gehörigen Schriften ſeien beſonders hervorgehoben: v. Tornauw, Das moslim. Recht nach den Quellen dargeſtellt, Leipzig 1855; Querry, Droit musulman, recueil de lois concernant les musulmans shyites, Paris 1871, 2 vols.; Ign. Goldziher, Beiträge zur Literaturgeſchichte der Shi'a und der ſunnitiſchen Polemik, in den Sitzungsber. der kaiſerl. Akad. d. Wiſſenſch. LXXVIII [1874], 439 ff.; Derſ., Die Zahiriten, ihr Lehrſyſtem und ihre Geſchichte, Leipzig 1884; Derſ., Mohammedaniſche Studien, Halle 1889—1890, 2 Bde.; Aug. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, Berlin 1885—1887, 2 Bde. Ein Verzeichniß der ſchiitiſchen Literatur bietet Mohammed ben al-Haſan al-Tuſi [geſt. 1073 n. Chr.], herausgeg. von A. Sprenger und Mawlawy Abd. al-Haqq, in der Bibl. Indica, fasc. 60. 71. 91. 107, Calcutta 1853—1855.) [Fell.]

Supererogatoria opera, ſ. Werke, gute.

Superintendenten ſtellen in den proteſtantiſchen Landeskirchen Deutſchlands die niedrigſte Stufe des landesherrlichen Kirchenregiments dar und ſind die erſten Geiſtlichen eines beſtimmten Bezirkes (Diöceſe, Inſpection, Ephorie), von welchem ſie auch gewählt werden. Ihre Stellung entſpricht im Ganzen der der Landdechanten in den katholiſchen Bisthümern; ſie haben keine jurisdictionelle Befugniß, ſondern nur Aufſichtsrechte. Neben dem Vorſitz in der Verſammlung der Geiſtlichen ihres Bezirkes (in Preußen Kreisſynode; vgl. General-Synodal-Ordnung vom 20. Januar 1876, § 46) bilden ihre Befugniſſe die unmittelbare Beaufſichtigung über [illegible] Wandel und Amtsführung der Geiſtlichen, [illegible] die ſittlichen und religiöſen Verhältniſſe der Gemeinden (Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung für Preußen vom 10. September [illegible] § 53), über Verwaltung des Kirchenvermögens, ſowie die Vornahme beſtimmter Handlungen des Kirchenregimentes, wozu gehören die Ordination, die Leitung der Pfarrwahlen (für Preußen: Kirchengeſetz über das Pfarrwahlrecht vom 15. [illegible] 1886, §§ 7—9. 12), die Einführung angeſtellter Geiſtlichen, die Anordnungen über interimiſtiſche Verwaltung bei Vacanzen, die Regelung der Auseinanderſetzung zwiſchen abgehenden oder [illegible] Erben verſtorbener Geiſtlichen und den [illegible] nachfolgern. Der Name kommt zuerſt vor in [illegible] 1525 von Alpinus entworfenen Kirchenordnung für Stralſund (Richter, Die evangeliſchen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, [illegible] 1846, 22). Die älteren Kirchenordnungen ſtellen durchweg an die Spitze eines Territoriums [illegible] Superintendenten, dem neben der Aufſicht [illegible] die Geiſtlichen theilweiſe auch die Entſcheidung der Eheſachen übertragen wurde (in Preußen [illegible] penſirt er auch jetzt noch vom kirchlichen [illegible] gebot; Kirchengeſetz betr. Trauungsordnung vom 27. Juli 1880, § 6). Nachher wurden [illegible] Conſiſtorien vorgeſetzt (ſ. d. Art. III, 963). [illegible] Jever'ſche Kirchenordnung von 1562 ſetzt [illegible] Obliegenheiten folgendermaßen: Superintendentem in bene constitutis ecclesiis [illegible] primo propter sectarios, ut ille ecclesiae rationem habeat atque pastorum; [illegible] schismata ingruant et lupi rapaces in gregem Christi se ingerant; tertio ut [illegible] reverentia maneat in ministerio; [illegible] sit aliqua persona, per quam examen, [illegible] tatio et ordinationes fiant et reliqui [illegible] siarum ministri ad talem refugium [illegible] (Hamelmann, Opera genealogico-[illegible] Lemgoviae 1711, 809). In den älteren [illegible] ſchen Provinzen beſteht ſeit der Verordnung vom 5. Auguſt 1805 der Titel Superintendent, während anderwärts auch andere Bezeichnungen wie Decan, Inſpector, Propſt, Metropolitan, Senior, die jedoch nicht überall gleichbedeutend ſind. Im ehemaligen Kurheſſen ſind die Superintendenten politane, im Großherzogthum Heſſen die Dekane, in Mecklenburg die Pröpſte den Superintendenten untergeordnet. Ueber den Superintendenten einer Provinz oder einer Landeskirche ſtehen gewiſſe Generalſuperintendenten (über die Entſtehung dieſes Inſtituts in Preußen vgl. Jacobſon, Geſch. [illegible]

Quellen des Kirchenrechts des preußischen Staates I, 2, Königsberg 1839, 98), welche Mitglieder der Consistorien und in inneren Angelegenheiten deren Organe sind. (Vgl. Schmidt, Der Wirkungskreis und die Wirkungsart des Superintendenten, Quedlinburg 1837; Lehmann, De officio superintendentis, Chemnitiae 1725; Richter-Dove, Kirchenrecht, 8. Aufl., 1405.) [Wurm.]

Superior, im Allgemeinen soviel wie Ordensobere (s. d. Art.), bei einigen Orden und Congregationen specielle Bezeichnung für den Vorsteher einer kleinern Niederlassung (Residenz; so bei den Jesuiten) oder überhaupt eines einzelnen Ordenshauses (so bei Oratorianern). Generalsuperior heißt in verschiedenen Congregationen (z. B. bei den Lazaristen) der Obere der ganzen Genossenschaft. [Permaneder.]

Superpellicium, s. Chorrock.

Superpositio jejunii (ὑπέρθεσις τῆς νηστείας) hieß ein Fasten, welches in besonders strenger Weise gehalten oder über die gewöhnliche Zeit ausgedehnt ward, besonders in der Art, daß man zwei oder mehrere Tage keine Speise oder auch noch überdieß kein Getränk zu sich nahm. Nach dem Vorbilde, welches Christus in dieser Beziehung gegeben (Luc. 4, 2), fanden sich in der alten Kirche viele, welche eine Reihe von Tagen, ja bis zu einer Woche das vollständige Fasten ausdehnten (vgl. Epiph. Expositio fidei 22; Dionys. Alex. Ep. ad Basilid. 1; August. De mor. eccl. cath. 1, 33); stellenweise war sogar eine superpositio für bestimmte Tage vorgeschrieben (vgl. Const. Apost. 5, 19; Conc. Elib. [ca. 300] can. 23). Später kam diese Art des Fastens mehr und mehr ab; doch bezeugt Leo Allatius (s. d. Art.), daß es zu seiner Zeit unter den Griechen Laien von beiden Geschlechtern gab, darunter auch schwächliche Mädchen, welche in den drei ersten, den drei mittleren und den drei letzten Tagen der vorösterlichen Fastenzeit Superposition übten und nur im äußersten Nothfalle sich mit etwas Honigbrod labten (Allat. De eccl. occid. et orient. perp. cons. 3, 9, 3). (Vgl. Du Cange, Gloss. s. v.) [F. X. Schmid.]

Suppedaneum (ὑποπόδιον), eigentlich ein Fußschemel, bezeichnet beim Altar (s. d. Art.) die obere Fläche des vordern Stufenbaues, auf welcher der Priester bei den liturgischen Handlungen steht, bezw. in den von den Rubriken angegebenen Fällen kniet.

Suppressio beneficii, s. Kirchenamt VII, 521.

Supralapsarier, s. Infralapsarier.

Supranaturalismus, s. Rationalismus.

Supremateid heißt der unter König Heinrich VIII. in England eingeführte Eid, durch welchen die Anerkennung des Staatsoberhauptes zugleich als höchsten kirchlichen Gewalthabers (supremus in ecclesia) beschworen werden mußte. Infolge der Weigerung des Papstes Clemens VII., Heinrichs Ehescheidung zuzugestehen, traf der König Maßnahmen, um sein Reich der Gewalt des Papstes ganz zu entziehen. Schon im J. 1531 mußten die Convocationen (Provinzialsynoden) von Canterbury und York sich dazu verstehen, den König als Oberhaupt der englischen Kirche anzuerkennen, „soweit es das Gesetz Christi gestatte". Diese letztere Einschränkung kam in Wegfall durch die Suprematsacte vom Jahre 1534, durch welche die Anerkennung des Königs als des einzigen irdischen Oberhauptes der englischen Kirche gefordert und die Versagung dieser Anerkennung für Hochverrath erklärt wurde. Da viele Priester (besonders Mönche) und auch Laien sich zu einer solchen Anerkennung nicht verstehen wollten, wurden sie mit dem Tode bestraft, u. A. Bischof Fisher von Rochester und der ehemalige Kanzler Thomas Morus (s. d. Artt.). Bei Heinrichs VIII. Tode (1547) ging die kirchliche Suprematie mit der Krone auf den neunjährigen Prinzen Eduard VI. über, während dessen minderjähriger Regierung die Einführung des Protestantismus planmäßig organisirt wurde. Königin Maria (1553) stellte zwar die Auctorität des Papstes und der katholischen Bischöfe wieder her; doch schon unter Elisabeth (1558) wurde der kirchliche Supremat neuerdings mit der königlichen Gewalt verbunden und die eidliche Anerkennung desselben im J. 1562 nicht nur den Inhabern aller Staats- und Kirchenämter abgefordert, sondern auch auf zwei neue Klassen, erstens auf alle Mitglieder des Unterhauses und alle Schullehrer, Anwälte und Notare, zweitens auf alle Geistlichen ohne Ausnahme und alle solche Laien, welche die neue Lehre öffentlich mißbilligen oder durch Messehören sich als Anhänger des alten Glaubens bekennen würden, in der That also auf alle Katholiken, ausgedehnt. An Personen der ersten Klasse sollte die erstmalige Eidverweigerung mit lebenslänglichem Kerker, an denen der zweiten Klasse aber die zweite Weigerung mit der Todesstrafe geahndet werden. Wenn auch diese blutige Strenge nicht immer und überall praktisch durchgeführt wurde, so traten doch Verfolgungen anderer Art in überschwänglichem Maße an ihre Stelle, und der Supremateid blieb mindestens fort und fort jedem treuen Katholiken ein unübersteigliches Hinderniß, irgend ein Staatsamt zu erlangen. Erst unter König Georg III. (1760 bis 1820) wurden in Bezug auf den Supremateid in den Jahren 1774 und 1793 den Katholiken einige Erleichterungen bewilligt. Völlig aufgehoben ward derselbe durch das Emancipationsgesetz vom 13. April 1829 (s. Bellesheim, Kirchengeschichte Irlands III, Mainz 1891, 139 ff. 343). [Permaneder.]

Sure, s. Koran.

Surin (Seurin), Johann Joseph, S. J., ascetischer Schriftsteller, wurde zu Bordeaux im J. 1600 geboren und trat am 2. Juli 1616 in die Gesellschaft Jesu ein. Die heilige Priesterweihe empfing er 1628 zu Paris. Nach Voll-

endung seiner Studien, die er, wohl wegen Kränklichkeit, nur nach vielen Unterbrechungen 1629 erreichte, wurde Surin den Leitern des Noviciates in Bordeaux und des sog. Tertiates zu Marennes beigegeben, dann am 17. December 1634 nach Loudun geschickt, um bei den als besessen betrachteten Ursulinen (s. d. Art. Grandier V, 1020 ff.) die geistliche Leitung zu übernehmen. Er entledigte sich dieser schwierigen Aufgabe mit großer Umsicht, verfiel aber alsbald selbst in einen Zustand, über den das Urtheil kaum weniger schwer ist als über den der Besessenen von Loudun. Gewiß ist, daß er sich in Loudun Gott angeboten hatte, selbst als stellvertretendes Opfer der Besessenheit zu verfallen; ebenso gewiß durch seine eigenen Worte (abgedruckt bei Görres, Mystik IV, 2, 632 f.), daß er überzeugt war, dem Körper und der Einbildungskraft nach in der Gewalt eines fremden Willens zu sein. Dieser Zustand dauerte von 1639 bis etwa 1658 ziemlich ununterbrochen. In den Katalogen des Ordens ist Surin bis 1662 nur 1647—1649 ein kleines Amt zuertheilt, nämlich das des catechista servorum, peregrinorum, pauperum; sonst ist er unter den Mitgliedern des Jesuitenhauses zu Bordeaux und von 1649—1651 des von Saintes einfach als infirmus bezeichnet. Zeitweilig war Surin als Wahnsinniger eingeschlossen; daß er übrigens den klaren Gebrauch seines Verstandes behielt, zeigen die geistlichen Werke, welche er in dem beschriebenen Zustande dictirt hat. In seinen letzten drei Lebensjahren hatte er den völlig freien Gebrauch seiner Fähigkeiten wieder erlangt. Die entsetzlichen inneren Leiden wichen einer großen innern Freude; er entfaltete als Beichtvater und Prediger sowie durch seinen Briefwechsel eine erfolgreiche Thätigkeit. Er starb zu Bordeaux am 22. April 1665. Von Surins Werken (abgesehen von einigen Schriften über die Besessenen von Loudun) wurde der Catéchisme spirituel contenant les principaux moyens d'arriver à la perfection, composé par J. D. S. F. P. (= Jean de Sainte-Foy, Prêtre) ohne sein und seiner Oberen Willen durch Prinz Conti etwa 1657 zum Druck befördert. Nach seinem Tode erschien: Les fondemens de la vie spirituelle, tirés du livre de l'Imitation de J. Chr. par J. D. S. F. P., Paris 1667; Lettres spirituelles, ib. 1695; Dialogues spirituels, ib. 1704. Alle diese Werke erlebten öftere Auflagen und Uebersetzungen bis in die neueste Zeit. Surins Leben beschrieb H. M. Boudon, Chartres 1683 u. ö.; einen Auszug daraus gab M. Bouix, Paris 1875. (Vgl. Biographie universelle, nouv. éd. XL, 453 ss.; Bossuet, Préface sur l'instruction pastorale, sect. XII [Oeuvres de Bossuet XXXVII, Paris 1828, 661—665]; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VII, 1704 ss.) [Kneller S. J.]

Surius, Laurentius, O. Carth., namhafter Hagiograph und Kirchengeschichtschreiber, wurde 1522 zu Lübeck geboren, man weiß nicht sicher, ob von katholischen oder lutherischen Eltern; für letztere Annahme stützt man sich auf das Zeugniß des sel. Petrus Canisius, der von Surius sagt: Ex haeretico catholicus me adjutore Coloniae factus (s. Canisii Epist., ed. Braunsberger I, Friburg. 1896, 36). Seine Ausbildung erhielt er in Frankfurt an der Oder und später in Köln, wo er Studiengenosse des sel. Petrus Canisius wurde. Der Ruf des dortigen, wegen des herrschenden guten Geistes und wissenschaftlichen Strebens hochangesehenen Karthäuserklosters, der Einfluß des sel. Petrus Canisius und die Unterredungen mit dem frommen und gelehrten Johannes Justus (s. d. Art.) von Landsberg bewogen Surius 1541, um das Gewand der Carthäuser zu bitten. Mit wenigen Unterbrechungen brachte er 36 Jahre in dem Kölner Kloster zu, indem er mit ausgebreiteter wissenschaftlicher Thätigkeit ein Leben der Abtödtung und des Schweigens verband, und wurde so eines der berühmtesten Mitglieder seines Ordens. Pius V. schätzte ihn sehr hoch und empfahl den frommen Gelehrten der besondern Sorge seiner Obern. Surius starb zu Köln, 56 Jahre alt, am 23. Mai 1578. — Ueber die wissenschaftliche Thätigkeit Surius' geben Niceron (Mém. XXVIII, Paris 1734, 399 ss.) und Hartzheim (Biblioth. Colon., Colon. 1747, 218 sqq.) Auskunft. Er übersetzte die Schriften verschiedener deutschen Mystiker in's Lateinische, so zwei Schriften von Tauler, die Werke des Joh. Ruysbroek und Heinrich Seuse's, Groppers Abhandlung über die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi (s. die betr. Artt.). Ferner vollendete er die Institutiones des Karthäuserpriors von Löwen, Florenz von Harlem, übersetzte die 15 Predigten des Michael Sidonius (s. d. Art.) über das Meßopfer, die Apologien Friedrich Staphylus' (s. d. Art.) und eine Rede Martin Eisengreins (s. d. Art.) in's Lateinische; auch besorgte er eine neue Ausgabe des Homiliariums (s. d. Art.) Karls des Großen. Im J. 1567 veröffentlichte er eine jetzt werthlose Conciliensammlung in 4 Bänden. Gegen Sleidanus (s. d. Art.) richtete sich sein protestantischerseits sehr geschmähter Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab a. 1500—1566, Lovan. 1566 u. ö., auch in's Deutsche (durch Fabricius, Köln 1568) und Französische (durch Estourneau, Paris 1571) übersetzt. Fortgesetzt wurde die Schrift von Mich. von Isselt bis 1574 (nicht 1586, wie das Titelblatt sagt), von Brachel bis 1651, von Thulden bis 1660, von H. Brewer bis 1673. Surius' bedeutendstes Werk ist die bekannte Sammlung von Heiligenleben unter dem Titel De probatis vitis Sanctorum ab Al. Lipomano olim conscriptis, nunc primum a Fr. Laur. Surio emendatis et auctis, Coloniae 1570—1575, 6 tom., nach den Tagen des Jahres geordnet. Eine zweite, vermehrte und verbesserte Auflage begann Surius noch selbst; sein

Mitbruder J. Mosander (s. d. Art.) vollendete sie und fügte einen siebenten Band hinzu (Köln 1581). Eine dritte und letzte Auflage (Köln 1618) stellte die von Surius um des Stiles willen etwas veränderten Biographien nach ihrem ursprünglichen Wortlaute wieder her und vermehrte und ergänzte das Werk zumeist nach Baronius. Ein berechtigter Vorwurf gegen Surius ist der, daß seine „stilistischen Verbesserungsversuche" zuweilen den kritischen Werth der Texte beeinträchtigen. Manche Protestanten behandeln ihn deßwegen als Betrüger; doch bleibt das Urtheil des Bollandus zu Recht bestehen, der in Bezug auf dieses opus sane egregium sagt: Nemo hactenus L. Surii Carth. studium et industriam adaequavit (AA. SS. Boll. Jan. I, Praef. gen. 1, 5). Auszüge aus dem Werke verfertigten der Karthäuser Lippelous (vermehrt und verbessert von Grassius, Köln 1596—1616) und Haräus (Antwerpen 1597, Köln 1605). Viele lateinische, italienische, spanische und deutsche Heiligenleben wurden nach Surius' Werk angefertigt; eine neue verbesserte, aber nicht sehr kritische, mehr dem erbaulichen Zwecke dienende Ausgabe desselben erschien zu Turin 1875—1880 in 13 Octavbänden (s. Lit. Handw. 1883, 501 ff.). (Vgl. Biogr. univers. XL, 455 ss.; Nouv. biogr. gén. XLIV, 676 s.; Katholik 1863, II, 416 ff.; Räß, Convertiten II, 338 ff.; Ephemerides Ord. Carth. II, Monstralii 1890, 143 sqq.; Hurter, Nomencl. I, 2. ed., Oenip. 1892, 36 sqq.) [L. Helmling O. S. B.]

Susa, Eigenname im A. T., 1. (שׁוּשַׁן) Personenname, ein Secretär Davids (1 Par. 18, 16). 2. (שׁוּשַׁן) Stadtname, die bekannte Hauptstadt der altpersischen Provinz Susiana, seit Cyrus Winterresidenz der persischen Könige (2 Esdr. 1, 1. Esth. 11, 3. Dan. 8, 2). [Kaulen.]

Susan, die im Buche Esther gebräuchliche Form für Susa. (Vgl. Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and Susiana, Lond. 1857, 335 ff.; Dieulafoy, L'acropole de Suse, Paris 1890—1892.) [Kaulen.]

Susanna (Σούσαννα, von שׁוֹשַׁנָּה, Lilie; vgl. J. Grimm, Frauennamen aus Blumen, in dessen Kleineren Schriften II, Berlin 1865, 383 f.), 1. im A. T. die vornehme Tochter des Juden Helcias, Frau des reichen Joakim zu Babylon, ist die Heldin einer Erzählung, welche nur griechisch in sogen. deuterocanonischem Texte erhalten ist; die Septuaginta und die Peschittho führen diesen Abschnitt als selbständige Schrift auf, während die Vulgata ihn als 13. Kapitel mit dem Buche Daniel verbunden hat. Susanna gehörte zu den vermöglichen Deportirten, welche Nabuchodonosor bei der ersten Wegführung von Israeliten nicht als Gefangene, sondern als Colonisten in Babylonien ansiedelte (vgl. Jer. 24, 5; 29, 5—7; Tiele, Babyl.-assyr. Geschichte II, Gotha 1888, 427). Hierdurch erklärt sich, daß in ihrer Geschichte die Zustände der zu Babylonien befindlichen Israeliten als durchaus freie und selbständige geschildert werden; da die Weggeführten im Besitze ihres Vermögens blieben (Ez. 12, 4), so ist nicht auffallend, daß Joakim schon wenige Jahre nach seiner Ansiedelung als vermögender Mann in Babylonien auftreten konnte. Die Verwechslung dieser Zustände mit den bei kriegsgefangenen Exulirten vorausgesetzten hat Zweifel an den historischen Voraussetzungen der Susanna-Erzählung hervorgerufen, welche schon Africanus in einem Briefe an Origenes ausgesprochen, dieser aber verständig zurückgewiesen hat (Orig. Ep. ad Afric. 13, bei Migne, PP. gr. XI, 80). Susanna war von angesehenen, lüsternen Männern, deren Zumuthungen sie keine Folge geleistet, aus Rache des Ehebruchs angeklagt und in tumultuarischer Weise deßwegen zum Tode verurtheilt worden. Dem damals erst 18 Jahre alten Daniel (παιδαρίῳ, vgl. Gen. 43, 8. 2 Sam. 18, 5) gelang es durch natürlichen, von der Gnade Gottes unterstützten Scharfsinn, sowie durch treues Festhalten an den jüdischen Institutionen, das Lügengewebe zu enthüllen, die Unschuldige zu erretten und ihre Ankläger der verdienten Strafe zu überliefern. Das hohe Ansehen, welches er sich dadurch bei seinen Landsleuten verschaffte, bildete die Grundlage zu der bevorzugten Stellung, welche er am babylonischen Hofe gewann, und in welcher er den Gott Juda's am Mittelpunkte der damaligen Welt als einen Gott über alle Götter erwies. Indem das Buch Daniels in seiner ersten Hälfte nur den Nachweis für diese Wirksamkeit Daniels liefern will, gehört die Geschichte Susanna's an den Anfang der betreffenden Erzählungen (Kap. 2—6) und hat auch dort ursprünglich seinen Platz gehabt. Es leidet keinen Zweifel, daß der jetzige griechische Text des betreffenden Abschnittes eine Uebersetzung aus dem Hebräischen bildet. Schon der doppelte Text der Septuaginta und Theodotions beweist dieß, und daß das Vorkommen von griechischen Wortspielen V. 54 und 58 nicht dagegen angeführt werden kann, haben mit Origenes alle verständigen Ausleger eingesehen (vgl. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, 4. Aufl., Regensburg 1876, 413). Schon Origenes hat auch angeführt, daß die späteren Juden bei der Kürzung und Abrundung des Buches Daniel in ihrem Patriotismus Anlaß fanden, diesen Abschnitt aus ihrem Canon zu entfernen (Orig. Ep. ad Afric. 9). Sonst war den Juden die Geschichte der edeln Frau wohlbekannt (R. Martini Pugio fidei, sec. ed. Voisin. ed. Carpzov., Lips. 1687, 128); in der Kirche war der betreffende Abschnitt immer als biblisch verehrt, und Susanna ward im Worte wie in den Katakombenbildern als Vorbild verherrlicht. Die ersten Erwähnungen des biblischen Textes finden sich Iren. 4, 26, 3 und Tert. De cor. 4. In der griechischen Kirche wird die edle Frau als Heilige am 19. December verehrt. (Vgl. Herbst-Welte, Hist.-krit. Einl. in die heiligen Schriften des A. T. II, 3, Freib. 1844,

245 ff.; Wiederholt, Die Geschichte der Susanna, in Tüb. Quartalschr. 1869, 287 ff.; Rohling, Das Buch des Propheten Daniel, Mainz 1876, 347 ff.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, Leipzig 1886, 717; Kaulen, Einl. § 391). — 2. im N. T. eine von den wohlhabenden Frauen, welche den Heiland mit ihrem Vermögen unterstützten (Luc. 8, 3). — 3. in der Heiligengeschichte eine Anzahl von jungfräulichen Martyrinnen, welche Stadler V, 402 ff. anführt; am bekanntesten ist die am 11. August gefeierte Tochter des hl. Gabinius und Nichte des heiligen Papstes Cajus, welche um das Jahr 295 für den Glauben starb. [Kaulen.]

Sušil (spr. Sjuschil), Franz, Professor der neutestamentlichen Exegese in Brünn, Sammler von Volksliedern und Dichter, wurde am 14. Juni 1804 in Neu-Rausnitz bei Brünn in Mähren geboren, besuchte das Gymnasium in Kremsier bei den Piaristen und studirte die Theologie an der bischöflichen Lehranstalt in Brünn. Als junger Priester wirkte er zunächst in der Seelsorge, trieb aber nebenbei, obschon fern von allem gelehrten Umgange und ganz auf sich angewiesen, seine theologischen, philosophischen und linguistischen Studien weiter. Im J. 1835 bewarb er sich um den erledigten Lehrstuhl für das Bibelstudium des Neuen Testamentes an der bischöflichen Anstalt in Brünn und fand mit seiner Concursarbeit großen Beifall. Nachdem er sodann 1837 seine Ernennung zum Professor erhalten hatte, wirkte er in Brünn bis an sein Lebensende als Erzieher einer ganzen Generation von Priestern und als Begründer einer neuen, bessern Richtung im Clerus seines Vaterlandes. Alle reformatorischen Bestrebungen im kirchlichen Leben, in der kirchlichen Kunst und Wissenschaft gingen entweder von ihm aus oder erfreuten sich wenigstens seiner eifrigen Theilnahme und Unterstützung. Das rege Leben, welches unter dem Clerus der in materieller Hinsicht nicht gerade am glücklichsten situirten Brünner Diöcese herrscht, ist zum größten Theil auf die Wirksamkeit Sušils zurückzuführen. Im persönlichen Verkehre naiv wie ein Kind, auch sonst sehr bescheiden, beinahe schüchtern, war er ein entschiedener Gegner aller Compromisse und aller Halbheit, wo es sich um heilige Güter handelte. Das erweckte ihm allerdings viele Gegner; doch wurde er im vorgerückten Alter von seinem Bischofe zum Ehrendomherrn, 1865 von der Wiener Universität zum Ehrendoctor ernannt und erhielt auch vom russischen Kaiser für seine Verdienste um die Slavistik den St. Anna-Orden II. Klasse (1863). Daß Sušil unter anderen christlichen und priesterlichen Tugenden auch die thätige Nächstenliebe in Form von Almosen reichlich übte, sei nur deßhalb bemerkt, weil es eine wahre Kunst war, von dem jährlichen Gehalt der Theologieprofessoren an den bischöflichen Anstalten (zuletzt im Ganzen höchstens 800 fl.) den Haushalt zu besorgen, alle literarischen Hilfsmittel sich zu verschaffen (dotirte Bibliotheken gab es da nicht), alle möglichen g[emeinnützigen] Unternehmungen zu unterstützen u. s. w. Er st[arb] am 31. Mai 1868 in einem Kurorte unter d[em] berühmten Marien-Wallfahrtsorte Hostýn, welchen er eine kindliche Verehrung hegte, wo auch mit Christus vereinigt zu werden wünsch[te].

Sušils literarisches Hauptwerk ist eine Erkl[ärung] aller Bücher des Neuen Testamentes (i[n] einzelnen Theilen erschienen zu Prag 1864 bi[s] 1872), eine wissenschaftliche Leistung, wie sie keine andere slavische Nation, aber auch die Franzosen und Italiener zu jener Zeit nicht aufweisen können. Für die beigegebene Uebersetzung benutzte er, um einen sachlich und sprachlich correcten Ausdruck zu erzielen, zahlreiche alte und neue Uebersetzungen; auch ein apologetisches Interesse trieb ihn an, möglichst correct zu arbeiten, denn die böhmischen Bibelübersetzungen sind seit Alters her ungemein zahlreich, und gerade eine der häretischen (von den „Böhmischen Brüdern" [s. d. Art.] herrührend) zeichnet sich durch ihre classische Sprache aus. In der Methode schloß sich Sušil an Calmet, Maldonat, Estius, dann auch an Bisping und theilweise an Schegg an. Seine Commentare, die kein eigentlich gelehrtes Werk sein sollten, aber doch allen Forderungen der Wissenschaft genügen, nehmen vor Allem Rücksicht auf die Bedürfnisse der Seelsorger und führen deßhalb auch die praktischen Folgerungen mit besonderer Vorliebe aus. — Von den weiteren Arbeiten Sušils ist zunächst die böhmische Uebersetzung der „Schriften der apostolischen Väter", Brünn 1837, zu erwähnen, die er in den letzten Lebensjahren noch zur 3. Auflage vorbereitete. Sodann gab er im Anschluß an seine Vorlesungen über jüdische Geschichte zur Zeit Jesu und der Apostel eine böhmische Uebersetzung von Flavius Josephus' Bellum jud. heraus (Brünn 1856). Besonders regen Antheil nahm er an der Restauration des Kirchenliedes; er übersetzte die kirchlichen Hymnen im Originalversmaß in's Böhmische und verfaßte selbst eine Anzahl religiöser Gedichte, die freilich bei Correctheit der Form an Künstelei und Schwerfälligkeit im Ausdruck leiden. Am bekanntesten aber in weiteren Kreisen ist Sušil geworden durch seine Sammlung von mährischen Volksliedern, deren er in den Jahren 1824—1860 über 1800 zusammenbrachte und mit Melodien getreu wiedergab. (Vgl. die ausführliche Biographie Sušils von dem Unterzeichneten, welche im Laufe des Jahres 1898 erscheinen soll.) [Paul Bychodil O. S. B.]

Suso, s. Heinrich Seuse.

Suspension heißt dasjenige kirchliche Zucht- und Besserungsmittel, wodurch ein Cleriker auf eine im Einzelfalle verschieden bemessene Zeit von der Ausübung bestimmter Amtsrechte und dementsprechend von der Amtsgemeinschaft mit den übrigen Clerikern ausgeschlossen wird. Des Amtes selber geht der Suspendirte nicht verlustig, und ebensowenig derjenigen Rechte, welche den Clerikern und Laien gemeinsam sind (Theilnahme

an den suffragia ecclesiae, Besuch des Gottesdienstes, Empfang der Sacramente u. s. w.). Die früher übliche Art von Suspension, welche den Clerikern nicht nur ihre Amts-, sondern auch alle kirchlichen Mitgliedschaftsrechte entzog, gestaltete sich zum interdictum oder der interdictio ingressus ecclesiae um (s. d. Art. Interdict, und Hinschius, Kirchenrecht IV, 732 ff. 741. 810; V, 66). — 1. Ursprünglich gab es nur eine Suspension vom geistlichen Amte, was man mit Ausdrücken wie ἀργεῖν (Basilii can. 69), μηκέτι λειτουργεῖν (Can. apost. 15), χωρίζεσθαι τῆς ἱερατικῆς λειτουργίας (Nov. 123, c. 1. 2. 10) bezeichnete. Seit dem 6. Jahrhundert finden sich die heute noch gebräuchlichen lateinischen Ausdrücke suspendi ab honore et officio (Conc. Aurel. V [a. 549], c. 5), suspendi ab officio (Conc. Aurel. IV [a. 541], c. 10) und schlechthin suspendi (Conc. Narbon. [a. 589], c. 6). Daß damit die Enthebung von allen Amtsfunctionen, auch von denen des ordo, bezeichnet wurde, ist bei der damaligen Verbindung der Ausübung des ordo mit der fixen Anstellung an einer Kirche ganz unzweifelhaft. Den Suspendirten aber verblieb, weil sie ihr Amt als solches nicht verloren, der Bezug der Amtseinkünfte (Conc. Aurel. III [a. 538], c. 19). Erst seit Ende des 11. Jahrhunderts ist die Rede von suspensio ab officio et beneficio; der Verlust der Einkünfte bildete zunächst eine Verschärfung der suspensio ab officio (c. 2, X 2, 21; c. 7, X 5, 19), dann, nachweisbar seit der Mitte des 12. Jahrhunderts, eine besondere Art der Suspension (c. 7, § 3, X 1, 6). Die dritte Art der Suspension, die suspensio ab ordine, d. i. die Enthebung bloß von den Functionen des innegehabten ordo, kommt erst gegen das Ende des 12. Jahrhunderts vor (c. 1, X 5, 8). Das verhältnißmäßig späte Auftreten dieser Art von Suspension erklärt sich daraus, daß erst nach dem Aufkommen der absoluten Ordinationen die Möglichkeit wie Nothwendigkeit solcher Strafe sich ergab, indem die absolute Geweihten keines Amtes oder keiner Einkünfte beraubt werden konnten; ihnen konnte nur die Ausübung der kirchlichen Functionen untersagt werden in Fällen, wo eine strengere Strafe zu hart gewesen wäre. Demgemäß kennt das jetzige Recht eine suspensio ab ordine (Verlust der Weiherechte, wobei die Jurisdiction intact bleibt) oder ab officio (Verlust der Weiherechte und der Jurisdiction) oder a beneficio (Verlust der Amtseinkünfte allein). Umfaßt die Suspension sowohl die Weihe- als die Jurisdictionsgewalt, wie auch die Amtseinkünfte (suspensio ab officio et beneficio oder kurzweg suspensio), so ist sie eine suspensio generalis, im entgegengesetzten Falle eine specialis. Letztere zerfällt wieder in die suspensio totalis und partialis, je nachdem die sämmtlichen Weihe- bezw. Jurisdictionsrechte, bezw. der Bezug sämmtlicher Amtseinkünfte oder nur ein Theil derselben davon betroffen werden. Eine partielle Suspension findet sich erst seit dem 6. Jahrhundert, namentlich als Verbot, eine Zeit lang die Messe zu lesen (Conc. Arelat. IV [a. 524], c. 3; Conc. Aurel. III [a. 538], c. 6. 15. 26; Conc. Aurel. IV [a. 541], c. 10). Weiterhin unterscheidet man die suspensio a jure und ab homine, je nachdem sie vom Gesetze bestimmt oder dem richterlichen Ermessen überlassen ist; sodann die suspensio latae und ferendae sententiae, je nachdem sie erst nach dem richterlichen Spruche oder bereits mit dem Delicte selbst eintritt; endlich spricht man noch von der suspensio ex informata conscientia, die sich aber nicht durch ihre Natur, sondern durch die Art und Weise ihrer Verhängung von den anderen Arten der Suspension unterscheidet (s. u. 4). Regelmäßig ist die Suspension Censur, bezweckt also die Besserung des Bestraften und wird nach deren Eintritt wieder aufgehoben; doch wurde sie schon frühe auf bestimmte Zeit verhängt ohne Rücksichtnahme auf die inzwischen etwa erfolgte Besserung (Basilii can. 69; Conc. Epaon. [a. 517], c. 4; Conc. Ilerd. [a. 524], c. 1). So erscheint die Suspension als poena vindicativa. Endlich ist sie mitunter auch bloße provisorische Administrativmaßregel, wenn der Bischof einen Geistlichen, der in eine gerichtliche Untersuchung verwickelt ist, nach genauer Erwägung der Verdachtsgründe, um jedes Aergerniß zu vermeiden, von der Vornahme der Amtsfunctionen für die Dauer der Untersuchung suspendirt (c. 13, C. II, q. 5; c. 10, X 5, 34).

2. Suspendirt werden können mit Ausnahme des Papstes alle Cleriker; doch genießen die Cardinäle und Bischöfe das Recht, daß sie einer allgemein ausgesprochenen Censur und so auch der ipso facto eintretenden Suspension nicht unterliegen, wenn sie nicht im Gesetze ausdrücklich genannt sind (c. 4 in VI^to 5, 11). Im Gegensatz zur Excommunication kann die Suspension nicht bloß über einzelne Personen, sondern auch über eine ganze Genossenschaft verhängt werden (c. 40 in VI^to 1, 6; c. 1 Extrav. comm. 1, 8), so daß einer solchen die Ausübung aller Rechte, die ihr als Corporation zukommen, entzogen wird.

3. Das Recht, die Suspension zu verhängen, steht dem Papste für die ganze Kirche, dem Bischofe innerhalb seiner Diöcese zu, und zwar ist der letztere gewohnheitsrechtlich nicht an die Mitwirkung seines Capitels gebunden, wenn auch das Decretalenrecht solches verlangt (c. 1, X 5, 31). Selbstverständlich ist es, daß die allgemeinen Concilien, die Provinzial- und Diöcesansynoden die Suspension verhängen können. Der Ordens- und Klosterobere kann seine Untergebenen suspendiren (c. ult. X 3, 35; c. 33, X 5, 3). Dagegen ist das Recht der Legaten, Nuntien und Erzbischöfe zur Suspension der Bischöfe oder Geistlichen ihrer Legation bezw. Provinz durch das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 5. 20 De

ref.) beseitigt. Während der Sedisvacanz hat das Capitel bezw. der Capitularvicar das Suspensionsrecht (c. 14, X 1, 33; c. 3 in VI^to 1, 8); der Generalvicar aber bedarf zur Verhängung der Suspension ein specielles Mandat des Bischofs (c. 2 in VI^to 1, 13), und die Befugniß des Archidiacons hierzu hat das Tridentinum (Sess. XXV, c. 14 De ref.) definitiv beseitigt. Daß das Recht zur Verhängung der Suspension auch delegirt werden kann, ist selbstverständlich.

4. Die Form der Verhängung ist für die suspensio ferendae und latae sententiae genau vorgeschrieben; dieselbe deckt sich vollständig mit der bei Verhängung des Bannes (s. d. Art. I, 1939 f.). Außerdem aber hat das Tridentinum im Anschluß an das den Regularoberen zustehende Recht, Cleriker wegen geheimer Vergehen vom Aufsteigen zu höheren Weihegraden zurückzuhalten oder dieselben zu suspendiren (c. 5, X 1, 11), den Bischöfen zugestanden, strafwürdige Cleriker bei schweren geheimen Vergehen, für welche einen gerichtlichen Beweis zu erbringen physisch oder moralisch unmöglich ist, ohne förmliche Untersuchung und ohne richterliche Sentenz auf die wohlbegründete moralische Ueberzeugung hin ab ordine oder ab officio, nicht aber a beneficio zu suspendiren (Sess. XIV, c. 1 De ref.); dieß ist die sog. suspensio ex informata conscientia. Nach der anerkannten Praxis darf diese Suspension auch angewandt werden, wenn mit dem geheimen ein öffentliches Vergehen concurrirt (Act. S. Sed. VIII, 547; XIV, 372; XIX, 570), dagegen nicht wegen einer causa civilis (Act. S. Sed. V, 16; XIX, 568. 571), und überhaupt darf sie nur auf bestimmte Zeit ausgedehnt werden (Act. S. Sed. VII, 569 sqq.; XIX, 568). Der Bischof muß vor der Verhängung dieser Suspension sich auf verläßliche Weise von der Schuld überzeugt haben. Dem Suspendirten steht gegen Willkür des Ordinarius der Recurs an den päpstlichen Stuhl zu, welchem dann der Bischof Rechenschaft zu geben hat; doch hat der Recurs keinen Suspensiveffect (vgl. auch d. Art. Prozeßverfahren X, 577). — Bei der auf gerichtlichem Wege verhängten Suspension steht dem Verurtheilten, wenn er glaubt, Unrecht erlitten zu haben, das Rechtsmittel der Appellation an den höhern Richter zu Gebote (c. 4, C. XI, q. 3; c. 5, X 2, 25). Eine solche Appellation hat indessen ebenfalls im Allgemeinen keinen Suspensiv-, sondern bloßen Devolutiveffect. Die vom judex a quo ausgesprochene Sentenz bleibt trotz der Appellation bestehen, und der Verurtheilte ist so lange als suspendirt zu betrachten, bis der judex ad quem die Sache auf's Neue untersucht und die Sentenz, falls sie eine ungerechte war, aufgehoben hat (c. 8, X 1, 31; c. 20 in VI^to 5, 11); nur wenn die Appellation schon vor gefällter Sentenz oder gegen die suspensio a beneficio eingelegt wurde, bewirkt sie, daß die vom judex a quo nach erhobener Appellation ausgesprochene Suspension ungültig ist (c. 12, X 1, 43; c. 8, X 3, 36).

5. Als heute noch zu Recht bestehende Suspensionen latae sententiae, die dem Papste reservirt sind, führt die Bulle Apostolicae Sedis moderationi (s. d. Art.) sieben besonders auf und erklärt außerdem die (elf) vom Tridentinum aufgestellten als fernerhin gültig. Auch laut dieser Bulle diejenigen Suspensionen bestehen, welche sich auf die Wahl des Papstes und auf die innere Leitung von Orden, Congregationen, klösterlichen Vereinigungen und frommen Stiftungen beziehen, soweit sie noch in lebendiger Uebung sind (s. Hinschius, Kirchenrecht V, 661. 656). Dazu kommen endlich noch drei weitere Suspensiones latae sententiae, welche nach der genannten Bulle aufgestellt wurden. Für die an erster und zweiter Stelle genannten kann hier auf den Art. I, 1135 verwiesen werden, wozu die Commentare zur Bulle Apost. Sedis, sowie Scherer, Die kirchlichen Censuren, Paderborn 1887, 316 ff. zu vergleichen sind. Die später verhängten Suspensionen betreffen a. Canoniker und Vicare erledigter Cathedralkirchen, welche die Verwaltung auf den von der weltlichen Gewalt Ernannten oder Präsentirten vor der päpstlichen Bestätigung übertragen; ferner diejenigen, welche solche Verwaltung als Provisor oder unter anderem Namen übernehmen, und die Helfershelfer; sie alle verfallen, si aliqui ex praedictis quocumque pali charactere sint insigniti, ipso facto in die dem Papste speciali modo reservirte Suspension von den Pontificalien (Bulle Romanus Pontifex vom 28. August 1873); sodann d. Priester und c. andere Cleriker, welche sich mit Kaufhändlern und Kaufleuten in einen verbotenen Handel mit Meßstipendien einlassen, indem sie einen Meßstipendien sammeln, um an dritter Stelle Bücher und Waaren abzugeben, die ihnen Meßstipendien geben oder Bücher und Waaren dafür annehmen; die Priester werden wegen dieses Vergehens der dem Papste reservirten suspensio a divinis (i. e. ab exercitio omnium majorum), die anderen Cleriker in gleicher Weise reservirten Suspension von den ordines suscepti (S. C. C. 13. Aug. 1886, 25. Maj. 1893; vgl. d. Art. Simonie, S. 1).

6. Was die Wirkungen der Suspension betrifft, so ist dem ab ordine Suspendirten die Vornahme aller Weihefunctionen untersagt; dagegen bleiben seine Jurisdiction und sein Officium unberührt. Wenn der Suspendirte wissentlich und vorsätzlich Weihehandlungen vornimmt, so begeht er eine schwere Sünde (c. 1 X 5, 27) und verfällt ipso facto in die Irregularität (c. 1 in VI^to 2, 14; c. 1. 20 in 5, 11). Diese Irregularität (s. d. Art.) bleibt bestehen und ist daher durch einen besonderen Dispensationsact zu heben, auch wenn die Suspension bereits aufgehoben ist. Fährt der suspendirte irreguläre Cleriker trotz Mahnung in seiner

sehlichkeit fort, so soll er excommunicirt und zuletzt für immer deponirt werden (c. 2. 8, X 5, 27). Uebrigens sind die von einem ab ordine suspendirten Cleriker vorgenommenen Weiheacte gültig und vermitteln die Gnade. — Dem ab officio Suspendirten sind unter schwerer Sünde sowohl die Weihehandlungen als die Jurisdictionsacte untersagt. Wohl kann ein suspendirter Pfarrer der Eingehung einer Ehe assistiren, weil er dabei nur als testis auctorizabilis functionirt; dagegen ist die Absolution, die ein wesentlich gerichtlicher Act ist, null und nichtig, außer die Suspension wäre völlig unbekannt, in welchem Falle die Kirche supplirt. Ueberhaupt dürfen sich nach der Bulle Martins V. Ad vitanda die Gläubigen, so lange die Publication der Suspension nicht erfolgt ist, von dem Suspendirten Weihe- und Jurisdictionshandlungen spenden lassen. Ausdrücklich dagegen sind die Wahlhandlungen des Suspendirten für null und nichtig erklärt (c. 8, X 1, 4; c. 16, X 1, 6). Endlich kann der ab officio Suspendirte weder einen höhern ordo noch ein Kirchenamt erhalten (c. 8, X 1, 4). — Der a beneficio Suspendirte verliert zwar nicht seine Pfründe, wohl aber das Recht, die Einkünfte aus derselben zu beziehen. Thut er letzteres dennoch, so hat er Restitution zu leisten, und es kann gegen ihn die privatio beneficii ausgesprochen werden (c. 1 in VI^to 1, 6). Auch kann der Suspendirte die Pfründgüter nicht verwalten; darum wird, wenn nothwendig, hiezu vom kirchlichen Obern ein eigener Administrator ernannt. Endlich ist derselbe unfähig, ein kirchliches Amt zu erwerben (c. 26, X 1, 6). — So oft nur einzelne Functionen des ordo oder der Jurisdiction oder der Bezug einzelner Einkommenstheile untersagt sind, darf die Strafsentenz nicht weiter ausgedehnt werden, als der Wortlaut besagt. — Da endlich die Strafe der Suspension immer wegen eines persönlichen Vergehens verhängt wird, so ist sie mit der Person des Betreffenden unzertrennlich verbunden; wer daher an Einem Orte suspendirt ist, ist es überall, wohin er sich begeben mag (Glosse Subtrahuntur zu c. 53, X 2, 28). Es gilt in Betreff der Suspension ganz dasselbe, was die Canonisten über die Excommunication sagen: Afficit personam eamque sequitur sicut lepra leprosum.

7. Die Aufhebung der Suspension kann in dreifacher Weise erfolgen. War sie als Strafe für ein begangenes Vergehen auf bestimmte Zeit verhängt, so hört sie nach Ablauf dieser Zeit von selbst auf, ohne daß es einer besondern Erklärung von Seiten des kirchlichen Obern, der sie verhängte, bedürfte. Wurde dagegen die Suspension in der Form einer eigentlichen Censur, d. h. in der Absicht ausgesprochen, den Ungehorsamen zu bessern, so wird sie, wenn die Besserung wirklich eingetreten ist, durch Absolution (auch Relaxation genannt) gehoben. Der Kirchenobere soll diese aber nicht aussprechen, ehe der Suspendirte in schwereren Fällen eidlich gelobt hat, sich fortan der Kirche zu unterwerfen und den angerichteten Schaden zu ersetzen (c. 51. 52, X 5, 39); eine besondere Formel für die Absolution ist nicht vorgeschrieben. Endlich kann die Suspension, die wegen eines Vergehens für immer verhängt wurde, durch Dispensation gehoben werden, und eine solche Begnadigung kann auch eintreten, wenn die Strafe auf bestimmte Zeit lautete, diese aber noch nicht abgelaufen ist. Das Recht, von der suspensio ferendae sententiae zu absolviren, steht nur dem Kirchenobern zu, der die Strafe verhängte, oder seinem Stellvertreter, Bevollmächtigten und Nachfolger. Sede vacante absolvirt das Capitel bezw. der Capitularvicar von der Suspension, die der verstorbene Bischof verhängt hat. Ebenso kann von der suspensio latae sententiae an sich nur derjenige absolviren, der die Strafe auf das betreffende Vergehen setzte, in der Regel also der Papst. Jedoch hat das gemeine Recht die Milderung eintreten lassen, daß der Bischof in allen den Fällen absolviren kann, in welchen sich der Gesetzgeber die Absolution nicht ausdrücklich vorbehalten hat (c. 29, X 5, 39). Das Tridentinum hatte dazu (Sess. XXIV, c. 6 De ref.) den Bischöfen auch die Vollmacht eingeräumt, von allen dem Papste vorbehaltenen Censuren zu absolviren, wenn sie geheim geblieben sind; die Bulle Apost. Sedis (s. d. Art. I, 1140) beschränkte aber diese Befugniß dahin, daß für die dem Papste speciali modo reservirten Censuren eine ausdrückliche päpstliche Vollmacht erforderlich ist.

8. Nach früheren Vorgängen beschränken auch die heutigen staatlichen Gesetze vielfach die Anwendung der Suspension. Einmal fordern sie da und dort die Beobachtung eines geordneten prozessualen Verfahrens; daher kann mehrfach die suspensio ex informata conscientia nicht mehr verhängt werden. Weiterhin behalten sich verschiedene Staaten die Prüfung des kirchlichen Urtheils vor, ob dasselbe nicht etwa mit den Staatsgesetzen im Widerspruch stehe, und machen hiervon die Hilfe des brachium saeculare abhängig (in Preußen die Gesetze vom 12. Mai 1873, § 2. 9; vom 21. Mai 1886, Art. 7; vom 29. April 1887, Art. 3; in Sachsen das Gesetz vom 23. August 1876, § 11; in Würtemberg das Gesetz vom 30. Januar 1862, Art. 6. 7; in Hessen die Gesetze vom 23. April 1875, Art. 5. 10; vom 7. Sept. 1889, Art. 3; in Oesterreich das Gesetz vom 7. Mai 1874, § 27. Ueber die in Elsaß-Lothringen geltenden Bestimmungen s. F. Geigel, Französisches und reichsländ. Staatskirchenrecht, Straßburg 1884, 249). (Vgl. besonders Kober, Die Suspension der Kirchendiener, Tübingen 1862, und Hinschius V, 589 ff. [wo S. 608 Anm. 6 die Literatur über die suspensio ex informata conscientia verzeichnet ist].) [Sägmüller.]

Suspensiveffect, s. Rechtsmittel X, 873 f.

Sutri, Städtchen in der jetzigen Provinz Rom, verdankt seine geschichtliche Berühmtheit namen-

lich der am 20. December 1046 daselbst gehaltenen Synode, welche von Gregor VI. (s. d. Art.), als er dem Könige Heinrich III. (s. d. Art.) nach Piacenza entgegengereist war, auf Wunsch des Königs berufen wurde. Hauptgegenstand der Verhandlung war die von Manchen angezweifelte Rechtmäßigkeit der Wahl Gregors. Zunächst wurde der frühere Gegenpapst Benedicts IX., Sylvester III. (s. d. Art.), der zur Synode vorgeladen und auch erschienen war, für abgesetzt erklärt und in ein Kloster verwiesen. Alsdann erstattete Gregor VI. auf Ersuchen der Synode Bericht über die Vorgänge bei seiner Wahl. Da sich herausstellte, daß dieselbe trotz der guten Absicht Gregors nicht ohne Simonie erfolgt war, forderten die Bischöfe Gregor zur Abdankung auf. Er kam diesem Verlangen nach, und die Synode bestätigte seinen (unfreiwilligen) Verzicht. Aus dieser Sachlage erklärt sich, weßhalb manche damaligen Schriftsteller auch von Gregor sagen, er sei auf der Synode abgesetzt worden (Jaffé, Regest. Pontif. Rom. I, 2. ed., 525). Der frühere Papst Benedict IX., der trotz Vorladung sich zu Sutri nicht eingefunden hatte, wurde auf einer bald darauf (am 23. und 24. December) zu Rom in der Peterskirche gehaltenen Synode ebenfalls für abgesetzt erklärt und sodann von Clerus und Volk auf Heinrichs Vorschlag Bischof Suidger von Bamberg zum Papste gewählt (s. d. Art. Clemens II.). Die vielverbreitete Annahme, daß zur Zeit der Synode von Sutri in der römischen Kirche ein „dreiköpfiges Schisma" bestanden, ist geschichtlich nicht beglaubigt; vielmehr war seit Mai 1045 Gregor VI. alleiniger Papst, und die Aburtheilung Sylvesters III. und Benedicts IX., welche keineswegs mehr Prätendenten waren, erfolgte zu Sutri und Rom nur deßhalb, weil für eine neue Papstwahl eine sichere Rechtsbasis geschaffen werden sollte. An die Synode zu Sutri knüpft sich die Reform des römischen Stuhles durch die deutschen Päpste, der welthistorische Wendepunkt der Kirchengeschichte, den man gewöhnlich mit Gregor VII. bezeichnet, welchen man aber mit dem Aufkommen der deutschen Päpste bezeichnen sollte. Freilich ist die großartige Wirksamkeit der letzteren selbst Johannes Voigt, dem berühmten Biographen Gregors VII., entgangen. — Eine zweite Synode wurde zu Sutri im Januar 1059 gehalten, wobei der Gegenpapst Johannes Mincius aus dem Geschlechte der Grafen von Tusculum abgesetzt und Nicolaus II. als rechtmäßiger Papst begrüßt wurde. Ward durch die erste Synode das Werk der kirchlichen Reform eingeleitet, so wurde es durch die zweite fortgesetzt und gesichert. (Vgl. Höfler, Die deutschen Päpste I, Regensburg 1839, 231 ff.; Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich III., I, Leipzig 1874, 500 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 710 ff. 799; Meyer von Knonau, Jahrbücher d. deutschen Reiches unter Heinrich IV. u. Heinrich V., I, Leipz. 1890, 118 f.) [v. Höfler.]

Swedenborgianer, Name einer schwä[illegible] schen Secte, welche die durch den schwedische[illegible] lehrten und Theosophen Emmanuel Sw[illegible] borg in's Dasein getretene „neue Kirche" „neue Jerusalem" in der ganzen Welt [illegible] breiten sucht. 1. Swedenborg war am 2[illegible] nuar 1688 als Sohn des nachmaligen „Bi[illegible] von Skara in Westgotland, Jesper Sw[illegible] geboren. Außergewöhnlich begabt, erwarb an der Universität Upsala bis 1710, dan[illegible] Jahre im Auslande (London, Oxford, [illegible] walde u. s. w.) umfassende Kenntnisse. Karl ernannte ihn 1717 zum Assessor beim Rat[illegible] Bergwerksangelegenheiten; für diesen König [illegible] portirte er auch auf einer eigens hierfür [illegible] struirten Rollmaschine sieben Schiffe 14 engl. [illegible] Meilen weit über Berg und Thal, um sie für [illegible] Belagerung von Frederikshall dienstbar zu mach[illegible] Nach Karls XII. Tod verlieh die Königin Ulrike Eleonore dem brauchbaren Gelehrten den Adel mit dem Namen Swedenborg und Sitz im Hause der Adeligen. Bald entfaltete er eine staunenswerthe literarische Thätigkeit, namentlich auf dem Gebiete der Mathematik und Naturwissenschaften; so führte er z. B. die Differential- und Integralrechnung in Schweden ein. Besonderes Aufsehen erregten die drei in Leipzig 1734 gedruckten Foliobände Opera philosophica et mineralia, für welche sein Gönner, der Herzog von Braunschweig, die Druckkosten übernommen hatte. Der Verfasser wurde von mehreren gelehrten Gesellschaften ausgezeichnet. Während Swedenborg sich nun durch ausgedehnte Reisen noch immer weiter zu bilden suchte und eben mit einem bedeutenden Werke über das Thierreich dem Abschluß nahe war, glaubte er Mitte April 1743 im Gasthof zu London am Ende seiner Mahlzeit eine Erscheinung Gottes zu haben, der ihm eine besondere Mission ertheile und ihm die Fähigkeit verleihe, mit Engeln und abgeschiedenen Geistern zu verkehren. Seitdem wandte er sich ganz der Theosophie zu und nahm auch 1747 mit halbem Gehalte seinen Abschied aus dem Staatsdienste. Seine 17 theosophischen Werke, alle lateinisch geschrieben, füllen in der englischen Uebersetzung 30 Bände. Einen großen Theil seiner Zeit brachte er seit 1747 in London oder Amsterdam zu, und beim Aufenthalt in Stockholm lebte er still und abgeschieden; gleichwohl erregten seine im Ausland gedruckten Schriften allmälig die Besorgniß der schwedischen Geistlichkeit, und es wurde zur Prüfung seiner Lehre 1771 zu Götaborg eine Commission niedergesetzt, die jedoch nichts gegen ihn entschied. Nachdem er um Weihnachten desselben Jahres zu London einen Schlaganfall erlitten, starb er daselbst am 29. März 1772. Dem schwedischen Geistlichen, der ihm noch das Abendmahl reichte, betheuerte er, bei dem Bekenntniß seiner Lehre beharren zu wollen bis in den Tod. — Swedenborg war nie vermählt. Er wird geschildert als rechtschaffen, klug und weltgewandt, im Umgang einfach und sehr einnehmend.

Daß er gefliſſentlicher Betrüger war, iſt nicht anzunehmen, wohl aber ſcheint er an Hallucinationen gelitten zu haben. Kant ſchrieb ſchon 1766 gegen ihn über die „Träume eines Geiſterſehers“; auch ſein Tagebuch aus dem Jahr 1744 (vom königl. Bibliothekar G. E. Klemming in Stockholm 1858 aufgefunden) ſoll nicht undeutliche Spuren von geiſtiger Zerrüttung des Schreibers an ſich tragen. Schon ſeine Naturphiloſophie hatte etwas Phantaſtiſches und Willkürliches an ſich; in ſeinen theoſophiſchen Werken bietet er das vollſtändige Syſtem einer neuen Religionslehre, eigentlich eine neue Offenbarung. Er läugnet die Dreiperſönlichkeit Gottes, die Exiſtenz reiner Geiſter, die Auferſtehung der Leiber, das Weltende mit dem Weltgericht. Ein „letztes Gericht“ für die Geiſterwelt habe ſchon im J. 1757 ſtattgefunden, und Swedenborg ſelbſt ſei dabei Zeuge geweſen. Er verwirft die „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ wie die Lehre von der genugthuenden Kraft des Erlöſungswerkes. Dagegen glaubt er an Chriſtus als den menſchgewordenen Gott und die Nothwendigkeit der Erlöſung, um der geſunkenen Menſchheit Kraft und Freiheit zur Erfüllung des göttlichen Willens wiederzugeben. Ebenſo glaubt er an Himmel und Hölle; beide habe er mit eigenen Augen geſehen, und in ihrer phantaſtiſchen Ausmalung liegt wohl der bizarrſte Theil von Swedenborgs Lehre. An der Taufe als der Aufnahme in die Kirche und dem Abendmahl hält er feſt, auch an der Bibel als dem Worte Gottes. Doch verfährt er mit letzterer auf das Willkürlichſte und macht weſentliche Unterſchiede in Bezug auf ihre verſchiedenen Beſtandtheile. Eigenthümlich iſt Swedenborg der Verkehr mit der Geiſterwelt, von welchem er die ſonderbarſten Dinge mit dem vollen Ernſt der Ueberzeugung zu erzählen wußte. In dieſer Beziehung war er der Vorläufer des heutigen Spiritismus (ſ. d. Art. Spiritualismus), der von ähnlichen Grundanſchauungen ausgegangen iſt und auch in ſeinem Urſprunge (ſeit 1848) auf ſwedenborgianiſche Kreiſe zurückzuführen ſein dürfte. Die Wiederkunft des Herrn in großer Macht und Herrlichkeit und das „neue Jeruſalem“ der Apocalypſe werden für Swedenborg ſchon jetzt zur Wirklichkeit; ſie bedeuten die „neue Kirche“, welche mit Vollendung von Swedenborgs theoſophiſchem Hauptwerke Vera christiana religio am 19. Juni 1770 in's Daſein getreten ſein ſoll.

2. Swedenborg ſcheint nie Schritte gethan zu haben, um eine eigene Secte zu gründen, wohl aber ſagte er das Entſtehen einer ſolchen voraus. In der That traten 1788 in Great Eaſtcheap (London) fünf Schüler und Freunde Swedenborgs zuſammen, um auf Grund von deſſen Schriften eine förmliche, auch in die Oeffentlichkeit hervortretende Gemeinde zu gründen. Der Buchdruckereibeſitzer Robert Hindmarſh wurde durch das Loos beſtimmt, die übrigen zu taufen und zu ordiniren. Außer Swedenborgs intimem Freund T. Hartley, welcher mehrere von deſſen Schriften in's Engliſche übertrug, widmete namentlich der anglicaniſche Geiſtliche John Clowes ſeine ganze Kraft der Ausbreitung von Swedenborgs Lehre. Letzterer war 1743 geboren und in Cambridge vorgebildet; 1769 hatte er die Stelle eines Rectors der St. John's Kirche in Mancheſter erhalten. Er überſetzte Swedenborgs Arcana coelestia und entfaltete auf ſeiner Kanzel wie in zahlreichen Schriften für die neue Lehre rege Thätigkeit, wußte aber deßungeachtet bis zu ſeinem Tode 1831 ſeine Pfründe in der Staatskirche zu behaupten. In London wurde 1810 die Swedenborg Society gegründet zu Druck und Verbreitung von Swedenborgs Schriften; ebenſo entſtand hier im Intereſſe der Secte eine Missionary and Tract Society; auch ein eigenes Organ wurde herausgegeben (The Swedenborg Magazine), und in London trat jährlich die Synode zuſammen. Das liturgiſche Buch der Secte, welches zugleich den Katechismus, die Geſänge und die zwölf Glaubensartikel enthält, zu welchen die ganze Secte ſich bekennt, iſt gleichfalls hier entſtanden (The Liturgy of the New Church prepared by order of the General Conference, 5th ed., London 1797). Die Verbreitung der Secte war Anfangs eine langſame; nach ihren eigenen officiellen Angaben beſtanden 1865 in Großbritannien 54 Gemeinden mit 3605 Mitgliedern. Jetzt finden ſich ihre Gemeinden unter der Sectenbezeichnung New Jeruſalem wohl in allen größeren Städten Englands und Schottlands. Sie halten ihren Gottesdienſt Sonntag Vormittag und Nachmittag und überdieß mehrmals die Woche; viermal des Jahres iſt Abendmahl. Außer Geſang beſteht ihr Gottesdienſt aus Bibelleſung und Anſprache und pflegt zu ſchließen mit Verleſung der zehn Gebote. In Schweden hatte der Swedenborgianismus zeitweiſe Anhang in höheren Kreiſen wie auch im Geheimen unter der Geiſtlichkeit, gelangte jedoch nie zu Bedeutung. Fruchtbaren Boden fand er dagegen in den Vereinigten Staaten. Hier hat auch der Preuße Dietrich Heinrich von Bülow ſich demſelben mit Enthuſiasmus zugewendet; doch erſt nach dem traurigen Ende des begabten Abenteurers (geſt. zu Riga am 16. Juli 1807) wurde ſein franzöſiſch verfaßtes Werk veröffentlicht (Nunc permissum est. Coup d'oeil sur la doctrine de la nouvelle église chrétienne ou le Swedenborgianisme, Philadelphia 1808, Berlin 1809). In den Vereinigten Staaten iſt die Neue Kirche noch jetzt ſehr verbreitet und unterhält auch drei confeſſionelle Blätter oder Zeitſchriften. Als Mittelpunkte, wo die jährlichen Synoden zuſammentreten, gilt für die öſtlichen Staaten Boſton, für die ſüdlichen Philadelphia, für die weſtlichen Cincinnati. Auch in den britiſchen Colonien, beſonders Südafrika, hat das Neue Jeruſalem Boden gefunden. In Frankreich war es hauptſächlich Richer in Nantes, welcher der Sache Swedenborgs ſeine Kräfte widmete; von ihm iſt das Werk La

nouvelle Jérusalem, Paris 1832—1835, 8 vols. J. P. Most stellte in 20jähriger Arbeit eine französische Uebersetzung der theosophischen Werke Swedenborgs her, welche auf 36 Bände berechnet war und zum großen Theile in Paris und Straßburg wirklich erschienen ist (1819 ff.). Der Versuch einer Gemeindegründung in Straßburg mißlang. In Bayern steht eine Schrift des auch sonst extravaganten Baurathes Dr. Vorherr (Geist der Lehre Immanuel Swedenborgs, aus dessen Schriften. Mit einer katechetischen Uebersicht und vollständigem Sachregister, München 1832) ziemlich vereinzelt. Dagegen fand in Würtemberg der Swedenborgianismus großen Anklang. Gleich Anfangs begeisterte sich für denselben der Prälat Friedr. Christ. Oetinger (s. d. Art.), der mehrere Schriften Swedenborgs in's Deutsche übertrug und auch auf der Kanzel dessen Lehre theilweise zur Geltung zu bringen suchte. Als Uebersetzer der Swedenborg'schen Schriften wetteiferte mit ihm damals außerhalb Würtembergs J. Ch. Lenz. Bedeutsamer war es, daß der Professor der Philosophie und Universitätsbibliothekar Immanuel Tafel in Tübingen (geb. 1796), der schon frühe dem Swedenborgianismus sich zugewandt hatte, in der Verbreitung desselben seine Lebensaufgabe erkannte; im Dienste dieser Sache hat er bis zu seinem Tode (1863) 21 lateinische Werke Swedenborgs neu herausgegeben, 15 in's Deutsche übersetzt und in 8 Schriften Swedenborgs dogmatische Anschauungen verfochten. Er wurde der Vorstand der in Cannstatt und Stuttgart bestehenden „Versammlung der Neuen Kirche in Deutschland und in der Schweiz" und gab „in Verbindung mit mehreren Theologen" für diese seit 1824 das „Magazin für die Neue Kirche" heraus (A. u. d. T. Sammlung von Urkunden betreffend das Leben und den Charakter Emm. Swedenborgs ꝛc., Tübingen 1839 ff.), welches sich später verwandelte in das „Magazin für die wahre christliche Religion" und 1850—1853 nur noch erschien als „Wochenschrift für die Erneuerung der Kirche". Eine letzte Kundgebung erließ Tafel 1858 als „Erklärung der Neuen Kirche an die Menschheit. Nebst einer Nachweisung der dicken Finsterniß, welche bis vor 100 Jahren in Beziehung auf die Hauptwahrheiten der universellen Religion etc. allenthalben geherrscht hatte, seitdem aber allmälig dem damals erschienenen Lichte zu weichen begann". Die „Allgem. Kirchenzeitung" vom 28. Juli 1832 Nr. 118 und nach ihr die „Allgem. Zeitung" vom 25. August 1832 (außerordentl. Beilage zu Nr. 836 u. 337) veröffentlichten eine umfangreiche „Aufforderung in Betreff der Neuen Kirche"; als Hauptvertreter der Sache werden dabei genannt: Schneider, Petri, Tafel und Richer in Nantes. Neben Tafel war Ludwig Hofacker in Tübingen für die Sache des Swedenborgianismus eifrig thätig und hat während der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts eine Anzahl Swedenborg'scher Schriften in's Deutsche übersetzt. Vorübergehend hat auch Gustav Albert Werner aus Reutlingen (Begründer der Reutlinger Brüdergemeinde und Haupt der Wernerianer) dem Swedenborgianismus seine Kräfte gewidmet, ohne jedoch, wie es scheint, demselben treu zu bleiben. (Vgl. noch J. Tafel, Swedenborg und seine Gegner, Tübingen 1841; Abriß des Lebens und Wirkens Emm. Swedenborgs, übersetzt aus der Penny-Cyclopaedia of the Society for the diffusion of useful knowledge, mit neuen Urkunden über Swedenborgs Leben, Stuttgart u. Cannstatt 1845; Emmanuel Swedenborgs Leben und Lehre. Eine Sammlung authentischer Urkunden über Swedenborgs Persönlichkeit und ein Inbegriff seiner Theologie in wörtlichen Auszügen aus seinen Schriften, Frankfurt 1888.) [O. Pfülf S. J.]

Swetchine, Sophie, hervorragende Convertitin, war am 22. November 1782 zu Moskau geboren. Ihr Vater, von Soymonoff, ein hoher kaiserlicher Beamter, ließ ihr eine gediegene wissenschaftliche Ausbildung geben, bei der aber das religiöse Element vernachlässigt wurde, und vermählte sie kurz vor seinem Tode mit dem ihm befreundeten General Swetchine zu St. Petersburg. Dort kam die Generalin in Verkehr mit einigen durch werkthätige Frömmigkeit ausgezeichneten französischen Emigranten, sowie (seit 1803) mit dem sardinischen Gesandten, Grafen de Maistre (s. d. Art.). Dadurch trat bei ihr in religiöser Beziehung eine günstige Wendung ein. Sie begann, an die Gottheit Christi und den göttlichen Ursprung des Christenthums zu glauben und die Vorschriften der griechischen Religion, in der sie geboren war, zu erfüllen. Ihrem Scharfblicke entging aber keineswegs, daß die griechische Kirche seit ihrer Trennung von Rom mit völliger Unfruchtbarkeit geschlagen sei, und eifriges Forschen nach der Wahrheit, verbunden mit demüthigem Gebet, führte sie endlich zur katholischen Kirche. Am 8. November 1815 schwur sie den Irrglauben ab; doch hielt sie, da man damals am kaiserlichen Hofe die Katholiken mit Mißtrauen zu betrachten begann, ihren Uebertritt vorerst noch geheim. Als aber Kaiser Alexander I. (s. d. Art.), gedrängt durch fanatische Schismatiker, 1816 den Jesuitenorden, dem ihr Beichtvater, P. Rozaven, angehörte, aus Rußland verbannte, ließ sie die bisherige Rücksicht fallen, trat offen als Katholikin auf und machte die Sache der Verfolgten zu ihrer eigenen. Trotzdem entzog ihr der Kaiser, der zur Familie Swetchine in freundschaftlichen Beziehungen stand, nicht seine Gunst, trat vielmehr in regen brieflichen Verkehr mit ihr, der bis zu des Kaisers Tode (1825) fortdauerte. Die Hetzereien der Schismatiker veranlaßten jedoch ihren Gemahl zu dem Entschlusse, Rußland zu verlassen und mit seiner Familie 1818 nach Paris überzusiedeln. Dort wurde ihr Haus für Jahrzehnte einer der beliebtesten Vereinigungspunkte katholischer Notabilitäten; es verkehrten dort der päpstliche Nuntius

Lambruschini, der Pariser Erzbischof Quélen, Gueranger, Graf Montalembert, Abbé Lacordaire (s. d. Artt.) u. A., später (1847) auch der preußische Staatsmann General von Radowitz und (1851) der spanische Gesandte Donoso Cortes (s. d. Artt.). Als mütterliche Freundin Montalemberts wirkte sie hervorragend dazu mit, daß der Graf 1834 sich von La Mennais (s. d. Art.) trennte und der katholischen Kirche erhalten blieb. Zu ihren Verdiensten gehört auch, daß sie 1835 durch ihre Beziehungen zum Erzbischof Quélen dazu beitrug, die berühmten und erfolgreichen Conferenzen Lacordaire's in Notre-Dame zu ermöglichen. Ihre Wirksamkeit war aber nicht auf die vornehmen und gebildeten Kreise beschränkt, sondern noch weit mehr that sie durch eifrige Betheiligung an Werken gemeinsamer Wohlthätigkeit und hochherzige Spenden für die Armen. Nach einem an Gottes- und Nächstenliebe reichen Leben verschied sie zu Paris am 9. September 1857. (Vgl. Falloux, Mme Swetchine, sa vie et ses oeuvres, 1° à 3° éd., Paris 1860, 2 vols.; Swetchine, Lettres inédites, publiées par le comte de Falloux, Paris 1862 et 1863, 2 vols.; Mme Swetchine. Journal de sa conversion. Meditations et prières publiées par le comte de Falloux, Paris 1863; Correspondance du P. Lacordaire et de Mme Swetchine, publiée par le comte de Falloux, 1° éd., Paris 1864, 2° éd. 1865; A. G. Kaufmann, Sophie Swetchine, Freiburg 1878.) [Zeck.]

Sydney, Erzbisthum, s. Australien I, 1720 ff.

Syene (סְוֵנֵה, ägyptisch Sunnet, heute Assuan), die südöstliche Grenzstadt des eigentlichen Aegypten am letzten Katarakt des Nil, war wegen der hier beginnenden Schiffbarkeit des Stromes seit alten Zeiten als Handelsplatz berühmt. In der Nähe liegen die weit ausgedehnten Steinbrüche von rothem Granit (dort Syenit genannt), der das Material zu den ägyptischen Obelisken, Kolossen und Tempeln gebildet hat. Jetzt ist Assuan von einer Menge Ruinen aus allen Perioden der ägyptischen Geschichte umgeben (Ez. 29, 10; 30, 6.). [Kaulen.]

Sykomore (שִׁקְמָה, συκόμορος, συκομορέα), der Maulbeerfeigenbaum, ein in Palästina und Aegypten einheimischer Baum, welcher zur Gattung der Feigenbäume gehört (Ficus Sycomorus L.), aber seiner Belaubung nach dem Maulbeerbaume ähnlich sieht; daher der griechische, aus σῦκον und μόρον zusammengesetzte Name. Das Holz dieses Baumes ist dauerhaft, fast unvergänglich; es war deßwegen in alttestamentlicher Zeit das gewöhnlichste Bauholz. So ist zu verstehen, daß zu Salomons Zeit das Cedernholz wie Sykomorenholz angesehen wurde (3 Kön. 10, 27. 2 Par. 1, 15; 9, 27), oder daß später die Bewohner von Samaria sich rühmten, die zerstörten Bauten aus Sykomorenholz durch solche aus Cedernholz ersetzen zu wollen (Is. 9, 10). Die Früchte des Maulbeerfeigenbaumes sind gering, werden aber von den ärmeren Klassen häufig gegessen. Da sie außer durch Insectenstich nur langsam reifen, so wurden sie zu alttestamentlicher Zeit geritzt, um schneller zur Eßbarkeit zu kommen; dieß galt der Geringfügigkeit des Gegenstandes wegen als eine Erwerbsquelle der allerärmsten Leute (Amos 7, 14). Die Sykomore wuchs besonders häufig in der Ebene am Meeresstrande (3 Kön. 10, 27); die dort befindlichen Waldungen waren königliche Domänen (1 Par. 27, 28). Jetzt ist der Baum in Palästina fast verschwunden, findet sich aber noch häufig in Aegypten, dessen älteste Bewohner die Mumiensärge aus seinem Holze bereiteten. (Vgl. Celsii Hierobot. I, 310; Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, Nr. 332; Groser, Scripture Natural History, London 1888, 121.) [Kaulen.]

Syllabus (σύλλαβος), im Allgemeinen so viel wie „Verzeichniß", wird heutzutage allgemein das berühmte Actenstück genannt, welches Pius IX. am 8. December 1864 zugleich mit der Encyklica Quanta cura vom selben Datum durch seinen Staatssecretär Cardinal Antonelli allen Ordinarien der katholischen Kirche zugehen ließ; der volle Titel desselben, worin zugleich der wesentliche Inhalt und die Quellen des Documentes angeführt werden, lautet: Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores, qui notantur in allocutionibus consistorialibus, in encyclicis aliisque apostolicis litteris Sanctissimi Domini Pii Papae IX. — I. Schon in den ersten Jahren des Pontificates Pius' IX. (s. d. Art.) war der Gedanke aufgetaucht, ein Verzeichniß der hauptsächlichsten damaligen Irrthümer über die Religion und die übernatürliche Ordnung zusammenzustellen. Wie es scheint, war es 1849 auf dem Provinzialconcil von Spoleto (s. Coll. Lac. VI, 742 sq.), wo dieser Gedanke zum ersten Male an's Licht trat. Im J. 1852 beauftragte dann Pius IX. den Cardinal Fornari mit der Befragung einiger Bischöfe und anderer Gelehrten hinsichtlich einer solchen Zusammenstellung. Anfangs trug man sich mit der Hoffnung, die Promulgation derselben könne zugleich mit der feierlichen Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter vorgenommen werden; allein dieser Gedanke wurde bald aufgegeben. Das Project selbst ruhte jedoch nicht, sondern die Commission, welche für die Definition des genannten Dogmas die Bulle Ineffabilis Deus vorbereitet hatte, erhielt nun den Auftrag, einen Syllabus der modernen Irrthümer zusammenzustellen. So kam ein erstes derartiges Verzeichniß auf Grund verschiedener päpstlichen Allocutionen und anderer Actenstücke zu Stande, welches dem Papste unterbreitet wurde. Ehe dasselbe aber promulgirt war, erschien am 23. Juli 1860 eine Pastoralinstruction des Bischofs Gerbet von Perpignan, worin dieser Prälat seinem Clerus 85 Sätze als ebensoviele moderne Irrthümer bezeichnete

Daraufhin wurde nun in Rom 1861 eine neue Commission eingesetzt (zur Hälfte Weltgeistliche, zur Hälfte Ordenspriester), welche für ihre Arbeiten die genannten 85 Sätze zur Grundlage nehmen sollte. Die Frucht ihrer Bemühungen war ein Syllabus von 61 Thesen, deren jeder die ihr gebührende theologische Censur beigefügt war. Aber auch dieser Syllabus kam nicht zur Promulgation, obschon derselbe 1862 bei Gelegenheit der feierlichen Canonisation der 26 japanischen Martyrer (s. d. Art. Japan VI, 1245) den in Rom anwesenden Bischöfen zur Begutachtung mitgetheilt und von ihnen allen gebilligt worden war. Der Grund zur Zurückhaltung desselben war wohl der, daß ein kirchenfeindliches Blatt sich in den Besitz des bis dahin streng geheim gehaltenen Actenstückes gesetzt und dasselbe vorzeitig veröffentlicht hatte. Nunmehr arbeitete eine neue Commission, unter deren Mitgliedern der gelehrte Barnabit Bilio, später Cardinal und einer der Präsidenten der Generalcongregationen des vaticanischen Concils, vor allen anderen hervorragte, an einem neuen Syllabus. Als Grundlage ihrer Arbeiten dienten die vom Papste bei verschiedenen Gelegenheiten erlassenen Encykliken und gehaltenen Allocutionen; denn nachgerade hatte man bemerkt, daß ziemlich alles, was in Bezug auf die Lehre zur Zeit einer kirchlichen Zurechtweisung bedürfe, von Seiten des Papstes bereits gelegentlich gerügt worden sei. Nach einer Arbeit von nicht ganz einem Jahre war dieser Syllabus von 80 falschen Sätzen fertig. Er wurde zugleich mit der Encyklica Quanta cura am 8. December 1864 auf die oben angegebene Weise zur Kenntniß aller Bischöfe gebracht. Den einzelnen verworfenen Sätzen war keine theologische Censur beigefügt, so daß die Feststellung der letztern Sache der theologischen Wissenschaft bleibt. In gleicher Weise, d. i. ohne Beifügung der entsprechenden Censur, sprach die Encyklica das Verwerfungsurtheil über 16 Sätze aus. Ueber die vergeblichen Versuche Napoleons III. und anderer Herrscher, die Verkündigung der Encyklica und des Syllabus in ihren Staaten zu verhindern, vgl. „Katholik" 1865, I, 245 ff.

II. Die Hauptfrage betreffs des Syllabus ist die, welche Auctorität ihm zukommt. Betreffs der erwähnten 16 in der Encyklica selbst angeführten Sätze kann kein Zweifel bestehen, daß es sich bei ihnen um eine Verwerfung kraft der unfehlbaren höchsten päpstlichen Lehrgewalt handelt; dieß geht klar aus der Verwerfungsformel hervor. Auch im Syllabus hat man eine Aeußerung des die gesammte Kirche umfassenden Lehr- und Hirtenamtes des Papstes zu erblicken, und wenigstens von den meisten dieser Sätze stand schon lange vor der Herausgabe des Syllabus und vor jeder Verurtheilung durch Pius IX. durch das ordentliche, bezw. durch das außerordentliche Lehramt der Kirche fest, daß sie falsche und verdammliche Sätze sind; über manche derselben hat zudem später das Vaticanum das Anathem verhängt (vgl. Syllabus § I—III und die Canones der dritten Sitzung des Vaticanums). Allein eine andere Frage ist die, ob die im Syllabus enthaltene Verwerfung der betreffenden Sätze ein mit Unfehlbarkeit ausgestattetes Lehrurtheil des Papstes, ob sie eine wirkliche definitio ex cathedra sei. Sowohl für die Bejahung als für die Verneinung derselben haben sich angesehene Theologen ausgesprochen: bejahend u. A. Cardinal Mazzella (De Religione et Ecclesia, 4. ed., Rom. 1892, n. 1052 not.), Schreeben (Handbuch der kathol. Dogmatik I, Freiburg 1873—1875, Nr. 510), Rieß (in: „Die Encyclica [s. u.]. I. Eine Vorfrage über die Verpflichtung", 95 ff.), de Groot O. Pr.; verneinend u. A. der Secretär des vaticanischen Concils, Bischof Feßler (Wahre und falsche Unfehlbarkeit, 3. Aufl., Wien 1871, 58 f.), besonders der Bischof Rudigier (s. d. Art. Linz VII, 2080 f.) in entschiedener Weise (vgl. dessen Leben von Meindl I, Linz 1891, 623), ferner Biederlack im „Staatslexikon" der Görres-Gesellschaft V, 667 f. Andere Theologen erklären, die Frage lasse sich nicht völlig zum Austrage bringen, so u. A. Palmieri (Opus theologicum morale II, Prati 1890, n. 165). Hier muß es genügen, darauf hinzuweisen, daß die für die Bejahung der Frage beigebrachten Gründe nicht einwandfrei sind. Denn wenn z. B. auch zugegeben wird, daß der Syllabus ein Lehrerlaß für die ganze Kirche ist, so kann man daraus noch nicht schließen, daß der Papst damit auch eine definitive Lehrentscheidung geben wollte. Ferner ist der Zusammenhang zwischen der Encyklica Quanta cura und dem Syllabus nicht nothwendig so enge zu fassen, daß, was von jener gilt (s. ob.), auch von diesem gelten muß; wohl nimmt die Encyklica auf die im Syllabus verworfenen Irrthümer Bezug, aber die dabei gebrauchten Ausdrücke sollen im Munde des Papstes schwerlich einen Act bezeichnen, wodurch er mit der höchsten ihm zustehenden Auctorität eine Entscheidung treffen will. Bezüglich einer in der Dublin Review, new ser. X (1868), 100 verwertheten Aeußerung Pius' IX. vom 17. Juni 1867, welche nach Palmieri's (s. ob.) Ausdruck allen Zweifeln in der vorliegenden Frage ein Ende machen würde, ist zu bemerken, daß die Authenticität des Ausspruches nicht hinreichend sichergestellt ist, und daß der gebrauchte Ausdruck, der Syllabus sei eine „Regel der Lehre" (a rule of teaching), nicht unbedingt eine definitive Entscheidung bezeichnen muß. Daraus, daß der Papst die von ihm früher schon gelegentlich, nicht ex cathedra, verurtheilten Irrthümer in einem Verzeichniß zusammenstellen und nachmals publiciren, bezw. zur Kenntniß aller Bischöfe bringen ließ, folgt nicht, daß dieser Neupublication der Charakter einer Definitiventscheidung zukommen sollte; im Gegentheil spricht gerade die höchst einfache Art und Weise, wie diese Publication vollzogen wurde, dafür, daß man zwar der Verurtheilung

der verworfenen Sätze die größtmögliche Notorietät geben und ihre Nachachtung einschärfen, aber den Charakter der frühern Verurtheilung nicht wesentlich ändern wollte. Es fehlen mit einem Worte durchschlagende Gründe für die Bejahung der oben gestellten Frage; ist sie aber theoretisch auch nur zweifelhaft, so ist sie praktisch zu verneinen. — Dagegen ist es unbestreitbar, daß dem Syllabus durch die allgemeine Annahme von Seiten des Episcopates nachträglich dasselbe Ansehen zu Theil geworden ist, welches einer Entscheidung ex cathedra zukommt. Die Thatsache dieser Annahme durch die Bischöfe steht fest (vgl. die Adresse an den Papst im J. 1867, abgedruckt im „Katholik" 1867, II, 137 ff., gegen welche sich von keinem Competenten Widerspruch erhoben hat); der Satz, daß auch dem magisterium ordinarium der Kirche Unfehlbarkeit in der Lehre wie in der Verdammung von Irrthümern und zwar in demselben Umfange zukommt wie dem extraordinarium des Papstes, ist katholischer Glaubenssatz.

III. Steht es demnach fest, daß alle im Syllabus verworfenen Sätze als falsche und verwerfliche Lehren anzusehen sind, so verdient jeder derselben eine theologische Censur. Doch braucht dieß nicht gerade immer die schlimmste und schärfste der Häresie, bezw. des theologischen Irrthums zu sein; namentlich ist das in der Ueberschrift des Syllabus vorkommende Wort error sicher nicht in einem streng theologischen, sondern im weitern Sinne zu verstehen. In der That stehen unter den im Syllabus verurtheilten Irrthümern neben manchen sogar grundstürzenden Häresien andere Sätze, die bloß als verwegen, scandalös u. s. w. zu bezeichnen sind; welche von den verschiedenen theologischen Censuren (s. d. Art.) den einzelnen Sätzen beizulegen ist, muß die theologische Einzeluntersuchung feststellen. — Ferner ist es klar, daß, da alle im Syllabus und in der Encyklica Quanta cura kirchlich verurtheilten Sätze als falsch und unkatholisch gelten müssen, ihre Gegensätze wahre und katholische Lehre sind. Diese Gegensätze richtig aufzustellen ist indessen im concreten Falle durchaus nicht immer leicht, zumal dann, wenn es sich um zusammengesetzte oder modale Sätze handelt, oder dort, wo ein theoretischer Irrthum sich unter der Form einer historischen Thatsache verbirgt. Da ist wohl zuzusehen, wo der Irrthum steckt, oder ob z. B. die These bloß verurtheilt ist, weil sie zu sicher und zu absprechend, weil sie zu allgemein gefaßt oder sonst übertrieben ist u. dgl. Deßhalb soll in der folgenden Aufzählung der in der Encyklica Quanta cura und im Syllabus verworfenen Irrthümer überall, wo ihr Gegensatz nicht offen zu Tage liegt, derselbe entweder beigefügt oder wenigstens angedeutet werden.

IV. Die 16 in der Encyklica Quanta cura verworfenen Sätze sind folgende: 1. Die beste Verfassung der öffentlichen Gesellschaft und der bürgerliche Fortschritt fordern durchaus, daß die menschliche Gesellschaft ohne irgend welche Rücksicht auf die Religion und als ob diese nicht existirte, oder wenigstens ohne irgend einen Unterschied zwischen der wahren Religion und den falschen zu machen, regiert werde. — 2. Der beste Zustand der Gesellschaft ist dort vorhanden, wo für die weltliche Macht keine Pflicht anerkannt wird, die Verletzer der katholischen Religion mit gesetzlichen Strafen zu züchtigen, außer wenn der öffentliche Friede solches fordert. — 3. Gewissens- und Cultusfreiheit ist das Recht eines jeden Menschen; es ist ein Recht, welches durch das Gesetz in jedem wohl eingerichteten Staate verkündigt und geschützt werden muß; und die Bürger haben das Recht auf eine vollständige, durch keine staatliche oder kirchliche Auctorität zu beschränkende Freiheit, alle ihre Gedanken durch Reden oder die Presse oder durch sonstige Mittel kundzugeben und zu veröffentlichen. — 4. Der in der sog. öffentlichen Meinung oder sonstwie kundgegebene Volkswille ist das höchste, von jeglichem göttlichen und menschlichen Rechte unabhängige Gesetz; und in der Politik kommt den vollendeten Thatsachen, eben weil sie vollendet sind, Rechtskraft zu. — 5. Man muß den Bürgern und der Kirche die Befugniß entziehen, öffentlich Almosen aus christlicher Liebe zu geben, und das Gesetz abschaffen, welches mit Rücksicht auf die Gott gebührende Verehrung an bestimmten Tagen knechtliche Arbeiten untersagt. Jene Befugniß und dieses Gesetz sind den Grundsätzen der richtigen Socialpolitik zuwider. — 6. Die häusliche Gesellschaft oder die Familie leitet ihren ganzen Daseinsgrund einzig vom staatlichen Rechte ab; und somit entstammen alle Rechte der Eltern über ihre Kinder, und vor Allem das Recht auf die Erziehung und den Unterricht derselben, nur dem staatlichen Gesetze und sind von ihm abhängig. — 7. Dem Clerus, als dem Feinde des wahren und nützlichen Fortschrittes der Wissenschaft und der Civilisation, ist die Sorge und das Amt des Jugendunterrichtes und der Jugenderziehung vollständig zu nehmen. (Gegensatz: Der Clerus ist dem wahren und wahrhaft nützlichen Fortschritte nicht feind; und deßhalb ist ihm auch nicht die Sorge und das Amt des Jugendunterrichtes und der Jugenderziehung zu nehmen.) — 8. Die Gesetze der Kirche verpflichten nicht im Gewissen, es sei denn, die weltliche Gewalt habe sie promulgirt. — 9. Die Erlasse und Decrete der römischen Päpste hinsichtlich der Religion und der Kirche bedürfen der Sanction und der Bestätigung oder wenigstens der Zustimmung der Staatsgewalt. (Gegensatz: Sie bedürfen weder des Einen noch des Andern [vgl. Conc. Vatic. Sess. IV, c. 3].) — 10. Die apostolischen Constitutionen, welche die geheimen Gesellschaften, ob sie nun einen Eid zum Geheimhalten fordern oder nicht, verwerfen und ihre Anhänger und Begünstiger mit dem Kirchenbanne belegen, haben in den Ländern, wo die weltliche Macht derartige Gesellschaften duldet, keine Kraft. — 11. Die vom

Concil von Trient und von den römischen Päpsten über diejenigen verhängte Excommunication, welche sich am Rechte und an dem Eigenthum der Kirche vergreifen und sie usurpiren, beruht auf einer Vermischung der geistlichen mit der bürgerlichen und politischen Ordnung und hat einzig den weltlichen Vortheil im Auge. — 12. Die Kirche kann keine die Gewissen der Gläubigen verpflichtende Bestimmungen hinsichtlich des Gebrauches der zeitlichen Güter erlassen. — 13. Der Kirche steht kein Recht zu, die Uebertretung ihrer Gesetze mit zeitlichen Strafen zu ahnden. — 14. Das Eigenthumsrecht an den von der Kirche, den religiösen Genossenschaften und anderen frommen Instituten besessenen Gütern dem Staate beizulegen, ist eine den Grundsätzen der heiligen Theologie und des öffentlichen Rechtes entsprechende Behauptung. — 15. Die kirchliche Gewalt ist nicht nach göttlichem Rechte von der Staatsgewalt verschieden und unabhängig; und eine Unterscheidung und Unabhängigkeit dieser Art kann nicht aufrecht erhalten werden, ohne daß die Kirche wesentliche Rechte der Staatsgewalt antastet und an sich reißt. — 16. Man kann den Urtheilssprüchen und Decreten des apostolischen Stuhles, als deren Gegenstand das allgemeine Wohl der Kirche, ihre Rechte und Disciplin angegeben wird, ohne Sünde und ohne Nachtheil für seinen katholischen Standpunkt Zustimmung und Gehorsam versagen, wofern sie nur keine dogmatischen Bestimmungen über Glauben und Sitten enthalten.

Die 80 verworfenen Sätze des Syllabus gruppiren sich folgendermaßen: § 1. Pantheismus, Naturalismus und absoluter Rationalismus. 1. Es existirt kein höchstes, allweises, allvorsehendes göttliches Wesen, das von diesem Universum verschieden wäre; und Gott ist mit der Natur eins und dasselbe und deßhalb Veränderungen unterworfen; Gott wird thatsächlich im Menschen und in der Welt; Alles ist Gott und besitzt das eigentliche göttliche Wesen, und eins und dasselbe sind Gott und die Welt und somit auch Geist und Materie, Nothwendigkeit und Freiheit, Wahres und Falsches, Recht und Unrecht. — 2. Jede Einwirkung Gottes auf die Menschen und die Welt ist zu läugnen. — 3. Die menschliche Vernunft ist ohne irgendwelche Rücksicht auf Gott der einzige Schiedsrichter zwischen Wahrem und Falschem, Gutem und Bösem; sie ist sich selbst Gesetz und reicht durch ihre natürlichen Kräfte zum Glücke der Völker und der Menschen hin. (Das zweite Incisum dieses Satzes ist falsch, weil darin nach dem Zusammenhange die menschliche Vernunft als primäres und unabhängiges Gesetz bezeichnet wird. Denn in einem secundären, abgeleiteten und abhängigen Sinne kann die menschliche Vernunft recht wohl als Gesetz des Menschen bezeichnet werden [vgl. Röm. 2, 14]. Die Falschheit des ersten und dritten Incisums liegt offen zu Tage.) — 4. Alle Wahrheiten der Religion fließen aus der natürlichen Kraft der Vernunft; deßhalb ist die Vernunft die höchste Norm, wonach der Mensch die Erkenntniß aller Wahrheiten jeglicher Art erlangen kann und soll. — 5. Die göttliche Offenbarung ist unvollkommen und daher einem steten und unbegrenzten Fortschritte unterworfen, welcher dem Fortschreiten der menschlichen Vernunft entspricht. (Gegensatz: Die Offenbarung ist nicht unvollkommen im Sinne der Gegner, als ob nämlich die fortschreitende menschliche Vernunft die durch die Offenbarung vermittelten Begriffe und Erkenntnisse jemals corrigiren könnte; denn diese sind absolut wahr und uncorrigirbar; vgl. Conc. Vat. Sess. III, c. 4, n. 5; ib. can. IV, n. 3.) — 6. Der christliche Glaube widerspricht der menschlichen Vernunft; und die göttliche Offenbarung nutzt nicht nur nichts, sondern schadet sogar der Vervollkommnung des Menschen. — 7. Die in der heiligen Schrift mitgetheilten und erzählten Prophezeihungen und Wunder sind Erfindungen der Dichtern, und die Geheimnisse des christlichen Glaubens sind das Endresultat philosophischer Forschungen; in den Büchern beider Testamente sind mythische Erdichtungen enthalten, und Jesus Christus selbst ist ein mythisches Gebilde. — § 2. Gemäßigter Rationalismus. 8. Da die menschliche Vernunft der Religion gleichsteht, so sind die theologischen Fächer ganz so wie die philosophischen zu behandeln. — 9. Alle Dogmen der christlichen Religion ohne Unterschied sind Object der natürlichen Wissenschaft oder Philosophie, und die bloß philosophisch ausgebildete menschliche Vernunft kann aus ihren natürlichen Kräften und Principien zur wahren Wissenschaft aller, auch der geheimnißvollen Dogmen gelangen, vorausgesetzt, daß diese Dogmen der Vernunft als Object vorgestellt worden sind. 10. Da etwas Anderes der Philosoph und etwas Anderes die Philosophie ist, so hat jener das Recht und die Pflicht, sich der als wahr erkannten Autorität zu unterwerfen; aber die Philosophie darf sich weder noch soll sie sich jener Auctorität unterwerfen. (Gegensatz: Obschon etwas Anderes der Philosoph und etwas Anderes die Philosophie ist, so folgt doch nicht, daß sich bloß der Philosoph das Recht und Pflicht der erkannten Auctorität unterwerfen habe, die Philosophie aber zu dieser Unterwerfung weder verpflichtet noch berufen sei.) — 11. Die Kirche soll nicht nur niemals gegen die Philosophie einschreiten, sondern muß auch die Irrthümer der Philosophie dulden und es ihr überlassen, sich selbst zu verbessern. — 12. Die Gesetze des apostolischen Stuhles und der römischen Congregationen hindern den freien Fortschritt der Wissenschaft. — 13. Die Methode und die Principien, nach welchen die alten scholastischen Doctoren die Theologie ausgebildet haben, entsprechen durchaus nicht (minime) den Bedürfnissen unserer und dem Fortschritte der Wissenschaften. — 14. Die Philosophie muß ohne alle Rücksicht auf die übernatürliche Offenbarung betrieben werden. § 3. Indifferentismus und Latitudinarismus. 15. Es steht jedem Menschen frei, diejenige

ligion anzunehmen und zu bekennen, welche er, vom Lichte seiner Vernunft geführt, für wahr hält. (Gegensatz: Es ist dem Menschen nicht erlaubt, diejenige Religion anzunehmen und zu bekennen, welche er, vom bloßen Lichte seiner Vernunft geleitet, mit Zurückweisung jedes höhern Lichtes, für wahr hält.) — 16. Die Menschen können bei der Uebung jeder Religion den Weg des ewigen Heiles finden und die ewige Seligkeit erlangen. — 17. Wenigstens gute Hoffnung darf man hinsichtlich der ewigen Seligkeit aller derjenigen hegen, welche ganz und gar nicht in der wahren Kirche Christi leben. — 18. Der Protestantismus ist nur eine verschiedene Form derselben wahren christlichen Religion, in welcher Form man nicht minder als in der katholischen Kirche Gott gefallen kann. — § 4. Socialismus, Communismus, geheime Gesellschaften, Bibelgesellschaften, Gesellschaften liberaler Geistlichen. Alle diese werden oft und mit den schärfsten Worten verdammt in der Encyklica Qui pluribus vom 9. November 1846, in der Allocution Quibus quantisque vom 20. April 1849, in der Encyklica Noscitis et Nobiscum vom 8. December 1849, in der Allocution Singulari quadam vom 9. December 1854, in der Encyklica Quanto conficiamur moerore vom 10. August 1863. — § 5. Irrthümer über die Kirche und ihre Rechte. 19. Die Kirche ist keine wahre und vollkommene, völlig freie Gesellschaft und besitzt keine eigenen und beständigen, von ihrem göttlichen Stifter ihr verliehenen Rechte; sondern es ist Sache der Staatsgewalt, zu bestimmen, welches die Rechte der Kirche und welches die Schranken sind, innerhalb welcher sie diese Rechte ausüben darf. — 20. Die Kirchengewalt darf ihre Auctorität nicht ausüben ohne Erlaubniß und Zustimmung der Staatsgewalt. — 21. Die Kirche hat nicht die Macht, dogmatisch zu entscheiden, daß die Religion der katholischen Kirche die einzig wahre Religion sei. — 22. Die Verpflichtung, welche katholische Lehrer und Schriftsteller durchaus bindet, beschränkt sich auf diejenigen Punkte, welche durch das unfehlbare Urtheil der Kirche als von Allen festzuhaltende Glaubenssätze vorgelegt werden. — 23. Die römischen Päpste und die allgemeinen Concilien haben die Grenzen ihrer Gewalt überschritten, Rechte der Fürsten an sich gerissen und auch in Definitionen, welche sich auf Glauben und Sitten beziehen, geirrt. (Das dritte Incisum ist offenbare Häresie. Was das erste und zweite Incisum angeht, so wird durch ihre Verurtheilung nicht behauptet, die römischen Päpste oder die allgemeinen Concilien könnten niemals in irgend einem Einzelfalle oder in irgend einer Einzelsentenz gegen das Recht verstoßen; aber verurtheilt wird die Aufstellung der Kirchenfeinde, als ob die Päpste und die allgemeinen Concilien ihre Machtstellung zum guten Theile der Usurpation fremder Rechte verdankten, oder als ob sie grundsätzlich eine ihnen nicht gebührende Macht in Anspruch genommen hätten.) — 24. Die Kirche hat nicht die Macht, Zwangsmittel anzuwenden, noch irgend eine directe oder indirecte Gewalt in zeitlichen Dingen. (Der Gegensatz zum zweiten Incisum lautet: Die Kirche hat auch in zeitlichen Dingen eine bestimmte Gewalt.) — 25. Außer der dem Episcopate inhärirenden Gewalt ist ihm noch eine andere weltliche vom Staate ausdrücklich oder stillschweigend verliehen worden, die daher vom Staate nach Belieben zurückgenommen werden kann. (Man bemerke zum ersten Theile, daß vom Episcopate oder dem bischöflichen Amte als solchem und als Institution der Gesammtkirche die Rede ist. Diesem soll nach der Behauptung der Gegner, d. i. des in katholischen Kreisen übelberufenen Turiner Professors Nuytz, die Jurisdiction im äußern Forum nur durch Verleihung des Staates zukommen. Dieß ist falsch und häretisch, und dieß wird hier verurtheilt. Dabei bleibt als zweifellose Thatsache bestehen, daß einzelnen Bischöfen und Bischofssitzen manche außerhalb der eigentlichen Amtsmacht liegende Rechte durch Bewilligung der Staatsgewalt zu Theil geworden sind. Zum zweiten Theile der These ist zu bemerken, daß, selbst wenn der erste Theil wahr wäre, sich dennoch nicht dieser zweite als Consequenz ergeben würde.) — 26. Die Kirche hat kein angeborenes und von der Rechtsordnung anzuerkennendes (legitimum) Recht auf Besitz. — 27. Die geweihten (sacri) Diener der Kirche und der römische Papst sind von aller Obsorge und Herrschaft über zeitliche Dinge ganz und gar auszuschließen. — 28. Sogar apostolische Schreiben dürfen die Bischöfe ohne Erlaubniß der Staatsregierung nicht veröffentlichen. — 29. Die vom Papste ertheilten Gnadenerweise sind als ungültig anzusehen, falls sie nicht durch die Staatsregierung nachgesucht worden sind. — 30. Die Immunität der Kirche und der kirchlichen Personen hatte ihren Ursprung aus dem Civilrechte (vgl. dazu d. Art. Privilegien des Clerus X, 441). — 31. Die geistliche Gerichtsbarkeit für die weltlichen Civil- und Criminalsachen der Geistlichen muß durchaus abgeschafft werden, auch ohne Befragen und gegen den Einspruch des apostolischen Stuhles. (Dieser allgemeine Satz ist in allen seinen Theilen durchaus verwerflich. Dasselbe gilt vom folgenden.) — 32. Ohne alle Verletzung des natürlichen Rechtes und der Billigkeit kann die persönliche Befreiung der Geistlichen vom Kriegsdienste abgeschafft werden; und diese Abschaffung verlangt der staatliche Fortschritt, zumal in einer freiheitlich constituirten Gesellschaft. — 33. Die theologischen Studien zu leiten steht aus eigenem und angeborenem Rechte nicht ausschließlich der kirchlichen Regierungsgewalt zu. — 34. Die Lehre derjenigen, welche den römischen Papst mit einem freien und in der ganzen Kirche waltenden Fürsten vergleicht, ist eine Lehre, welche im Mittelalter die Herrschaft errang (praevaluit). (Diese These ist im Sinne des Gegners verurtheilt, d. i. des Turiner Pro-

fessors Nuytz. Er wollte mit dieser These sagen, der vom Papste über die Gesammtkirche behauptete und besessene volle und höchste Primat der Jurisdiction sei nicht göttlichen, sondern menschlichen Rechtes.) — 35. Nichts steht im Wege, durch Beschluß eines allgemeinen Concils und die That aller Völker das Papstthum von dem römischen Bischof und von der Stadt Rom auf einen andern Bischof und eine andere Stadt zu übertragen. (Die Wahrheit ist, daß gar Vieles im Wege steht: dogmatische und praktische Erwägungen.) — 36. Die Entscheidung eines Nationalconcils läßt keine weitere Erörterung zu, und die Staatsregierung kann sich nach dieser endgültigen Entscheidung richten. — 37. Es können Nationalkirchen errichtet werden, welche der Auctorität des Papstes entzogen und von ihr völlig getrennt sind. — 38. Zur Trennung der Kirche in eine morgenländische und in eine abendländische haben die willkürlichen Maßregeln der römischen Päpste beigetragen. (Diese These wird im Sinne ihres Urhebers Nuytz verurtheilt. Ihm galt nahezu jede Bethätigung der universalen Jurisdiction der Päpste als Uebergriff und Willkür; vgl. das zu These 23 Gesagte.) — § 6. Irrthümer über die bürgerliche Gesellschaft sowohl an sich als in ihren Beziehungen zur Kirche. 39. Der Staat besitzt als der Ursprung und die Quelle aller Rechte ein gewisses schrankenloses Recht. (Gegensatz: Der Staat besitzt überhaupt kein schrankenloses Recht.) — 40. Die Lehre der katholischen Kirche steht dem Wohle und den Vortheilen (Interessen, commodis) der menschlichen Gesellschaft entgegen. — 41. Der Staatsgewalt kommt auch dann, wenn sie von einem ungläubigen Fürsten ausgeübt wird, eine indirecte, negative Gewalt in Religionssachen zu; sie besitzt also nicht bloß das sogen. Recht des Exequatur, sondern auch das Recht der sogen. appellatio ab abusu. (Gegensatz: Es kommt der Staatsgewalt, ob sie nun von einem christlichen oder nicht christlichen Fürsten ausgeübt wird, gar keine Gewalt in Religionssachen zu; sie besitzt also auch nicht das Recht weder des Exequatur noch u. s. w.) — 42. Bei einer Collision der Gesetze beider Gewalten geht das weltliche Recht vor. (Gegensatz: Wenn Kirche und Staat über denselben Gegenstand collidirende Gesetze geben, so geht an sich das kirchliche Gesetz vor.) — 43. Die weltliche Gewalt hat die Macht, feierliche Verträge (sogen. Concordate), die über die Ausübung der zur kirchlichen Immunität gehörigen Rechte mit dem apostolischen Stuhle geschlossen worden sind, ohne dessen Einwilligung, ja trotz seines Widerspruches (Protestes) aufzuheben, für nichtig zu erklären und außer Kraft zu setzen. — 44. Die Staatsgewalt kann sich in Sachen der Religion, der Moral und des geistlichen Regimentes einmischen. Sie kann also über die Weisungen urtheilen, welche die kirchlichen Oberhirten ihrem Amte gemäß als Norm für die Gewissen erlassen, ja sie kann sogar über die Verwaltung der heiligen Sacramente und über die zu ihrem Empfange nöthigen Dispositionen entscheiden. — 45. Die gesammte Leitung der öffentlichen Schulen, in denen die Jugend eines christlichen Staates erzogen wird, nur die bischöflichen Seminarien in etwa ausgenommen, kann und muß der Staatsgewalt zugewiesen werden, und zwar so, daß keiner andern Auctorität irgend ein Recht zuerkannt wird, sich in die Schulpolizei, die Leitung der Studien, in die Verleihung der akademischen Grade und in die Wahl oder Bestätigung der Lehrer einzumischen. — 46. Selbst in Clericalseminarien unterliegt die Studienmethode (der Studiengang) der Staatsgewalt. — 47. Die beste Staatseinrichtung erfordert, daß die Volksschulen, die den Kindern aller Volksclassen zugänglich sind, und überhaupt die öffentlichen Anstalten, welche für den höhern wissenschaftlichen Unterricht und die Erziehung der Jugend bestimmt sind, aller Auctorität, aller Leitung und allem Einflusse der Kirche enthoben und vollständig der Gewalt der bürgerlichen und politischen Auctorität unterstellt werden, nach dem Gutdünken der Regierung und nach Maßgabe der herrschenden Ansichten der Zeit. — 48. Katholische Männer können mit derjenigen Art von Jugendbildung einverstanden erklären, welche vom katholischen Glauben und der Auctorität der Kirche ganz absieht, welche nur die Kenntniß der natürlichen Dinge und die Zwecke des irdischen gesellschaftlichen Lebens ausschließlich oder doch wenigstens als Hauptziel im Auge hat. — 49. Die Staatsgewalt darf den freien Wechselverkehr der Bischöfe und der gläubigen Völker mit dem Papste hindern. — 50. Die weltliche Obrigkeit hat nicht nur aus das Recht, die Bischöfe zu präsentiren, sie kann von ihnen verlangen, daß sie die Verwaltung ihrer Diöcesen antreten, bevor sie vom heiligen Stuhle die canonische Einsetzung und die apostolischen Schreiben erhalten haben. — 51. Die weltliche Regierung hat sogar das Recht, die Bischöfe der Ausübung ihres oberhirtlichen Amtes zu entheben, und sie braucht dem Papste in dem, was die Einrichtung der Bisthümer und die Einsetzung der Bischöfe betrifft, nicht zu gehorchen. — 52. Die Regierung kann aus eigenem Rechte die von der Kirche vorgeschriebene Alter für die Ablegung der Ordensgelübde sowohl bei Männern als bei Frauen abändern, und allen Ordensgenossenschaften vorschreiben, niemanden ohne Erlaubniß zur Ablegung der feierlichen Gelübde zuzulassen. — 53. Die Gesetze, welche den Stand der religiösen Orden, ihre Rechte und ihre Obliegenheiten betreffen, sind abzuschaffen; es kann sogar die Staatsregierung allen denen Beistand leisten, welche den von ihnen angenommenen Ordensstand abwerfen und die feierlichen Gelübde brechen wollen; ebenso kann sie Ordensgemeinden, Collegiatkirchen und einfache Benefizien, wenn sie dem Patronatsrechte unterstehen, aufheben, und ihre Güter und Einkünfte der

lichen Verwaltung und Verfügung überweisen und zueignen. — 54. Könige und Fürsten sind nicht nur von der Jurisdiction der Kirche ausgenommen, sondern stehen auch bei Entscheidung von Jurisdictionsfragen über der Kirche. (Vgl. das zur 42. These Gesagte.) — 55. Die Kirche ist vom Staate, der Staat von der Kirche zu trennen. (Als allgemeiner Satz falsch; in einzelnen concreten Fällen als das geringere Uebel richtig.) — § 7. Irrthümer betreffend die natürliche und christliche Moral. 56. Die Sittengesetze bedürfen keiner göttlichen Sanction; und es ist gar nicht nothwendig, daß die menschlichen Gesetze mit dem natürlichen Rechte übereinstimmen oder ihre verpflichtende Kraft von Gott erhalten. — 57. Die Wissenschaft der Philosophie und der (natürlichen) Ethik sowie die bürgerlichen Gesetze können und sollen sich der göttlichen und kirchlichen Auctorität entziehen. — 58. Es sind keine anderen Kräfte, als die im Stoffe gegebenen, anzuerkennen, und alle moralische Zucht und Ehrbarkeit ist in die Aufhäufung und Vermehrung von Reichthümern auf jedwede Art und in den Genuß von Vergnügen zu setzen. — 59. Das Recht besteht in der materiellen Thatsache; alle Pflichten der Menschen sind leere Worte, und alle menschlichen Thaten haben Rechtskraft. — 60. Die Auctorität ist nichts Anderes als die Gesammtheit (der Inbegriff, summa) der Zahl und der materiellen Kräfte. — 61. Eine vom Glücke begleitete ungerechte That thut der Heiligkeit des Rechtes keinen Eintrag. (Diese These ist insofern verurtheilt, als durch sie ausgesprochen wird, daß das Gelingen einer ungerechten That an sich genüge, um diese vollkommen rechtskräftig und unantastbar zu machen.) — 62. Das sogen. Nicht-Interventionsprincip muß man proclamiren und beobachten. — 63. Man darf den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam versagen, ja sogar gegen sie sich empören. — 64. Der Bruch jedes noch so heiligen Eides und jede verbrecherische und schändliche, dem ewigen Gesetze zuwiderlaufende Handlung sind nicht nur nicht verdammenswerth, sondern auch vollkommen erlaubt und höchst lobenswerth, wenn sie aus Liebe zum Vaterlande geschehen. — § 8. Irrthümer über die christliche Ehe. 65. Es ist eine unerträgliche Behauptung, Christus habe die Ehe zur Würde eines Sacramentes erhoben. — 66. Das Sacrament der Ehe ist etwas, das zum Vertrage hinzukommt und von ihm sich trennen läßt, und das Sacrament besteht lediglich in der ehelichen Einsegnung. (Zum letzten Incisum bemerke man, daß das Sacrament der Ehe gar nicht in der benedictio nuptialis besteht.) — 67. Nach dem Naturrecht ist das Eheband nicht unauflöslich, und in verschiedenen Fällen kann die Ehescheidung im eigentlichen Sinne durch die weltliche Behörde rechtskräftig ausgesprochen werden. — 68. Die Kirche hat keine Gewalt, trennende Ehehindernisse aufzustellen; vielmehr kommt diese Befugniß der weltlichen Macht zu, von welcher die bestehenden Hindernisse aufzuheben sind. — 69. Die Kirche hat erst in späteren Jahrhunderten trennende Ehehindernisse aufzustellen begonnen, nicht aus eigenem, sondern aus dem ihr von der weltlichen Macht übertragenen Rechte. (Diese These ist im historischen Theile unwahr, im dogmatischen häretisch, also in beiden Theilen verwerflich.) — 70. Die Beschlüsse des Concils von Trient, welche den Bann über diejenigen verhängen, welche das Recht der Kirche zur Aufstellung trennender Ehehindernisse zu läugnen wagen, sind entweder nicht dogmatischer Natur oder von jener übertragenen Gewalt zu verstehen. (Vgl. hierzu die von Pius VI. verurtheilte 59. und 60. These der Synode von Pistoja.) — 71. Die tridentinische (Eheschließungs-) Form verbindet nicht bei Strafe der Ungültigkeit, wo das staatliche Gesetz eine andere Form vorschreibt und bestimmt, daß bei Beobachtung dieser Form die Ehe gelte. — 72. Bonifatius VIII. hat zuerst erklärt, daß das bei der Ordination abgelegte Keuschheitsgelübde die Ehe nichtig mache. — 73. Kraft eines bloßen Civilvertrages kann unter Christen eine wahre Ehe bestehen, und es ist falsch, daß entweder der Ehevertrag zwischen Christen stets ein Sacrament sei, oder daß der Vertrag nicht zu Stande komme, wenn das Sacrament ausgeschlossen wird. — 74. Ehesachen und Verlöbnisse gehören ihrer Natur nach vor das weltliche Gericht. (Bemerkung: Hierher können zwei andere Irrthümer gezählt werden, der eine über die Abschaffung der Ehelosigkeit der Geistlichen, der andere darüber, daß der Ehestand dem jungfräulichen Stande vorzuziehen sei. Sie werden verworfen, ersterer in der Encyklica Qui pluribus vom 9. November 1846, letzterer in dem apostolischen Schreiben Multiplices inter vom 10. Juni 1851.) — § 9. Irrthümer über die weltliche Herrschaft des Papstes. 75. Die Söhne der christlichen und katholischen Kirche streiten unter sich über die Vereinbarkeit der weltlichen Herrschaft mit der geistlichen. (Diese These wird insofern verurtheilt, als durch sie angedeutet werden soll, diese Compatibilität sei vom katholischen Standpunkte aus eine offene Frage. Die wahren Söhne der Kirche streiten darüber durchaus nicht.) — 76. Die Abschaffung der weltlichen Herrschaft, welche der apostolische Stuhl besitzt, würde zur Freiheit und zum Glücke der Kirche überaus viel beitragen. (Bemerkung: Außer diesen ausdrücklich gebrandmarkten Irrthümern werden noch mehrere andere einschlußweise verworfen durch die Lehre von der weltlichen Herrschaft des Papstes, an welcher alle Katholiken festhalten sollen. Diese Lehre wird deutlich vorgetragen in den Allocutionen Quibus quantisque vom 20. April 1849 und Si semper antea vom 20. Mai 1850, in dem apostolischen Schreiben Cum catholica Ecclesia vom 26. März 1860, in den Allocutionen Novos vom 28. September 1860, Jam dudum vom 18. März 1861 und Maxima quidem vom 9. Juni 1862. —

§ 10. Irrthümer, welche mit dem modernen Liberalismus zusammenhängen. 77. In unserer Zeit frommt es nicht mehr, daß die katholische Religion als einzige Staatsreligion unter Ausschluß aller anderen Culte gelte. (Die These ist viel zu allgemein. Gegensatz: Auch in unserer Zeit kann es zweckmäßig sein u. s. w.) — 78. Es war daher gut (laudabiliter) gethan, wenn in gewissen katholischen Ländern gesetzlich bestimmt wurde, daß den dorthin Einwandernden die öffentliche Ausübung jeglichen Cultus gestattet sei. (Diese These ist unter Anderem verwerflich, a. weil sie eine gesetzliche Bestimmung als löblich bezeichnet wegen eines Grundes, der gar kein wahres Lob begründen kann: nämlich auf Grund des in der vorhergehenden These ausgesprochenen falschen Principes. Sie ist b. verwerflich, weil in demjenigen katholischen Lande, von welchem in der betreffenden Allocution zunächst die Rede war, und in welchem dieses Gesetz erlassen wurde [Neu-Granada], nicht die Bedingungen vorlagen, die eine gewisse Freiheit des öffentlichen Cultus als berechtigt und das geringere Uebel erscheinen lassen. Dort war alles katholisch, es herrschte Religionseinheit, und der katholischen Kirche war die Herrschaft feierlich garantirt. Die These spricht c. außerdem von jeglichem Cult, was gewiß absurd ist.) — 79. Denn es ist falsch, daß die staatliche Freiheit aller Culte und die Allen gewährte volle Freiheit, jede Meinung und Ansicht öffentlich kundzugeben, leichter zum Verderbniß der Sitten und der Herzen der Völker und zur Verbreitung der Pest des Indifferentismus beiträgt. — 80. Der römische Papst kann und muß sich mit dem Fortschritte, dem Liberalismus und der modernen Civilisation versöhnen. (Vgl. noch Acta Pii PP. IX, Romae 1854—1874; Acta Pii IX, ex quibus excerptus est syllabus, Romae 1865; Der Papst und die modernen Ideen, Wien 1865; Der Katholik, Mainz, Jahrgang 1865 ff.; Die Encyclica Pius' IX. vom 8. December 1864, Stimmen aus Maria-Laach, Freiburg i. Br. 1865—1869, 12 Hefte; Tosi, Vorlesungen über den Syllabus Errorum, Wien 1865; Hergenröther, im Chilianeum VI, Würzburg 1865; Derſ., Kathol. Kirche und christl. Staat, Freib. 1872, 806 ff.; Rinaldi, Il valore del Sillabo, Roma 1888.) [V. Frins S. J.]

Sylvanus (Silvanus) im N. T., s. Silas.

Sylvanus, Johann, antitrinitarisch gesinnter Theologe, stammte aus dem Tiroler Etschlande; er nannte sich deßhalb Athesinus (Athesis = Etsch). Um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurde er Hofprediger des Bischofs von Würzburg; als solcher betheiligte er sich Ende 1557 an dem Wormser Religionsgespräch (s. d. Art. Disputation III, 1848 f.). Nach Würzburg zurückgekehrt, verfaßte er eine Schrift, worin er, dem Frankfurter Prediger Hartmann Beyer zufolge, „die Lutherischen greulich schändete und lästerte". Eine Abschrift dieses Werkes, das nie gedruckt worden ist, kam im Laufe des Jahres 1558 in die [illegible] Beyers. Letzterem wurde ebenfalls ein Exemplar gestellt, den Sylvanus am 17. Februar 1558 seinem protestantisch gesinnten Freunde Scalichius geschrieben hatte und worin er sich die katholische Kirche und den Würzburger Clerus höchst abfällig aussprach. Beyer veröffentlichte diesen Brief im J. 1559, um aller Welt kund zu thun, daß der Würzburger Hofprediger „in seinem Herzen zwiespältig sei". Nach einer solchen Enthüllung konnte Sylvanus nicht mehr in Würzburg bleiben; er suchte eine Zuflucht in Württemberg, verheiratete sich in Tübingen und wurde [illegible] sofort als lutherischer Prediger in Calw angestellt. Hier veröffentlichte er 1560 sein neues Glaubensbekenntniß. Von der lutherischen Lehre [illegible] jedoch nicht fest überzeugt gewesen zu sein; [illegible] nach kurzer Zeit wurde er wegen Hinneigung zum Calvinismus seines Amtes entsetzt. Nun begab er sich in die Pfalz, wo er schon im J. 1563 Superintendent zu Kaiserslautern wurde. Zwei Schriften, in denen er gegen den Straßburger Prediger Johann Marbach die Lutheraner bekämpfte, lenkten auf ihn die Aufmerksamkeit der Heidelberger Hofkreise. Um ihn der Residenz näher zu bringen, ernannte man ihn 1567 zum Superintendenten in Ladenburg. Hier gerieth er jedoch schon in [illegible] genden Jahre wegen der Kirchenzucht in Streit mit den tonangebenden Theologen der Heidelberger Hochschule und verlor infolge dessen die Gunst des Kurfürsten Friedrich III. Noch mehr wurde man aber gegen ihn aufgebracht, als das Gerücht verlautete, er huldige mit Nicolaus Gallus (s. d. Art.) und Anderen dem Arianismus und [illegible] mit den Türken in Verbindung zu treten. Da [illegible] der rechtzeitig gewarnt wurde, konnte entfliehen. Sylvanus dagegen wurde am 15. Juli 1570 verhaftet und nach Heidelberg in's Gefängniß gebracht. Bei der angestellten Untersuchung konnte ihm zwar ein politisches Verbrechen nicht nachgewiesen werden; daß er aber die Gottheit Christi und das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit geläugnet habe, mußte er zugestehen. Wohl erkannte er im Gefängnisse, daß er seinen Fehler bereue und seinen Irrthum öffentlich widerrufen müsse. Hiermit gaben sich aber die Heidelberger Theologen Olevian, Ursinus, Zanchi (s. d. Art.) und Andere nicht zufrieden; in einem gemeinschaftlichen Gutachten erklärten sie, daß Sylvanus als Gotteslästerer nach dem Gesetze Moses' den Tod verdient habe. Die politischen Räthe des Kurfürsten stimmten für eine mildere Bestrafung. Allein sich der Kurfürst August von Sachsen und [illegible] Juristen für die Todesstrafe aussprachen, [illegible] selben Meinung war der Genfer Theologe Theodor Beza (s. d. Art.), und dieser strengen [illegible] glaubte Kurfürst Friedrich beipflichten zu müssen. Eigenhändig schrieb er das Todesurtheil Sylvanus nieder, die Worte beifügend, „daß er habe auch den heiligen Geist, welcher in dieser Sache ein Meister und Lehrer der Wahrheit

Am 23. December 1572 wurde der unglückliche Prediger, dem ſein Abfall von der katholiſchen Kirche keinen Segen gebracht hatte, auf dem Markte zu Heidelberg enthauptet. (Vgl. Schelhorn, Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhiſtorie I, Ulm 1762, 571 ff.; II [1763], 551 ff.; III [1764], 949 ff.; Wundt, Magazin für die Kirchen- und Gelehrtengeſchichte des Kurfürſtenthums Pfalz I, Heidelberg 1789, 88 ff.; Leſſing, Zur Geſchichte u. Literatur, 3. Beitrag [in Leſſings Sämmtl. Schriften XII, Leipzig 1897, 202 ff.]; Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen I, Braunſchweig 1868, 373; II, 424; Janſſen-Paſtor IV, 16. Aufl., 357 ff.; N. Paulus, Joh. Sylvanus u. ſein tragiſches Ende, in d. Hiſt.-pol. Blättern CXXI [1898], 250 ff.) [N. Paulus.]

Sylveira (Silveyra), Gonzalo de, S. J., berühmter Miſſionar und Blutzeuge in dem alten ſüdoſtafrikaniſchen Königreiche Monomotapa, war am 23. Februar 1526 zu Almeyrin bei Santarem in Portugal aus vornehmem Geſchlechte geboren und trat zu Coimbra am 9. Juni 1543 in den vor Kurzem gegründeten Jeſuitenorden. Er wurde erſter Rector des neu errichteten Profeßhauſes St. Rochus zu Liſſabon und 1556 Provinzial in Oſtindien (Goa). Seit 1560 übernahm er auf den Wunſch des Vicekönigs die Chriſtianiſirung der ſüdoſtafrikaniſchen Negerkönigreiche ſüdlich vom Sambeſi, mit deren Fürſten die Portugieſen von der Küſte von Moçambique aus in Handelsverbindung getreten waren. Sylveira predigte das Evangelium den Negerkönigen von Inhambane und Otonge, drang, überall mit großem Erfolge wirkend, den Sambeſi aufwärts bis Senna vor und unternahm von dort aus, mit Empfehlungen und Geſchenken des Vicekönigs ausgerüſtet, über Tete, „Mabate“ (al. Naſſapa), „Lamba“ und „Dſchetudſchi“ (?) die lange, beſchwerliche Reiſe nach der Reſidenz des „Kaiſers von Monomotapa“, die, wie es ſcheint, unweit der alten Ruinenſtadt Simbabos gelegen war. Der Miſſionar ward freundlich aufgenommen und taufte am 24. Januar 1561 den jungen Kaiſer Sebaſtian und deſſen Mutter Maria. Allein ſchon bald gelang es den hier angeſiedelten und einflußreichen Mohammedanern, die den Handelsmitbewerb der Portugieſen fürchteten, den jungen, wankelmüthigen Fürſten durch Verleumdungen und falſche Gerüchte gegen Sylveira einzunehmen und den Befehl zu deſſen Ermordung zu erwirken. Obſchon gewarnt, blieb Sylveira auf ſeinem Poſten und ward am vierten Faſtenſonntag, d. h. am 16. (nicht am 15.) März 1561 erdroſſelt. — Die vielen ausführlichen Biographien Sylveira's zeichnen ihn als einen Mann von außerordentlicher Bußſtrenge und ungewöhnlichen Gnadengaben. Sein Martyrtod wurde beſonders in Portugal hoch gefeiert; auch Camoens ſetzte ihm in ſeinen Lusiadas 10, 93 und ſeinen Rimas, Son. 37 ein Denkmal. Sein Name ſteht auf der Liſte der „Ehrwürdigen“ aus der Geſellſchaft Jeſu, deren Seligſprechungsprozeß eingeleitet iſt. (Vgl. Vita P. Gonzali Sylveriae S. J., Sacerd. in urbe Monomotapa martyrium passi, Lugduni 1612; Bern. de Cienfuegos, Vida del P. Gonzales a Sylveira, Madrid 1614; Ph. H. Külb, Geſch. d. Miſſionsreiſen nach Afrika III, Regensburg 1863, 1 ff. [ſammelt die intereſſanten geographiſch-ethnographiſchen Angaben der älteren Berichte über das Reich Monomotapa]; A. P. de Paiva e Pona, Dos primeiros trabalhos dos Portuguezes no Monomotapa. O Padre D. Gonzalo da Silveira 1560, Lisboa 1892; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VII, 1731 ss. [mit einem Verzeichniß der Briefe Sylveira's].) [A. Huonder S. J.]

Sylveira, Johannes von, O. Carm., portugieſiſcher Exeget, war zu Liſſabon am 30. Auguſt 1592 geboren und trat im Alter von 13 Jahren (1605) in den Carmelitenorden ein. Nachdem er ſeine wiſſenſchaftlichen Studien im Collegium zu Coimbra vollendet, wurde er viele Jahre hindurch als Lehrer der Philoſophie und Theologie in Ordensſchulen verwendet, namentlich zu Liſſabon. In letzterem Convent wurde auf ſeine Veranlaſſung ein ihm von ſeiner Schweſter zugewendetes Vermächtniß großentheils dazu verwandt, für die Kloſterbibliothek zahlreiche werthvolle Werke anzuſchaffen. Er ſtarb am 17. Juli 1687 im Alter von 95 Jahren. Von ſeinen Schriften verdienen Erwähnung: Commentarium in textum Evangelicum I, Ulyssipone 1640 (neu gedruckt Lyon 1646), II—V, Lugduni 1645—1659; Commentarium litterale et morale in Apocalypsim, Lugd. 1663—1669, 2 voll.; ferner ein Foliobanb (Lyon 1675), enthaltend 4 opuscula; von dieſen behandelt das erſte bibliſche Fragen aus dem Gebiete der Einleitung und Hermeneutik, das zweite eine Anzahl Caſus aus der Moraltheologie und dem Kirchenrecht; das dritte handelt namentlich über den Propheten Elias, den angeblichen Stifter des Carmelitenordens, das vierte De immaculata conceptione Virginis Mariae. Geſammtausgaben ſeiner Werke erſchienen zu Lyon 1697 ff. und zu Venedig 1748 ff. in 10 Bänden. (Vgl. Bibl. Carmel. II, Aurel. 1752, 113 sqq.) [Zeck.]

Sylveſter, Name zweier Päpſte und zweier Gegenpäpſte. — Sylveſter I. (314—335) war der Nachfolger des Papſtes Melchiades (ſ. d. Art.) und der erſte Papſt unter der von Conſtantin (ſ. d. Art. III, 970) ertheilten kirchlichen Freiheit. Sein Pontificat iſt reich geſchmückt mit Legenden (Döllinger, Papſtfabeln, München 1863, 52 ff.), wozu auch die von der Heilung und Taufe Conſtantins und von der Conſtantiniſchen Schenkung (ſ. d. Art.) gehört. Unter ſeiner Regierung wurde gegen den Arianismus das erſte Concil von Nicäa (ſ. d. Art.) gehalten; ob er an der Berufung des letztern durch den Kaiſer betheiligt war, iſt nicht ſicher (Funk

Kirchengeſchichtl. Abhandlungen u. Unterſuchungen I, Paderborn 1897, 57. 501—506), doch entſandte er zu demſelben Legaten (Euseb. Vita Const. 3, 7). Eine nachfolgende beſondere Beſtätigung des Concils durch Sylveſter läßt ſich nicht erweiſen (Funk I, 95). In Rom gründete er eine Muſikſchule (Hergenröther, Kirchengeſchichte I, 3. Aufl., 600). Als ſein Todestag gilt der 31. December. (Vgl. Jaffé, Regesta Rom. Pontif. I, 2. ed., 28—30; II, 733; Vita Silvestri auctore Simeone Metaphrasta, bei Surius, Vitae sanct., mens Dec., Colon. 1618, 368 sqq.; Liber Pontificalis I, ed. Duchesne, 170.)

Sylveſter II. (999—1003), vorher Gerbert, war um 935 von armen Eltern in der Auvergne geboren und im Kloſter Aurillac erzogen. Graf Borrel von Barcelona nahm den fähigen Knaben mit nach Spanien, wo er ſich namentlich unter der Leitung des Biſchofs Hatto von Vich und eines Joſeph des Weiſen, deſſen Perſönlichkeit ſich nicht feſtſtellen läßt, mathematiſche und naturwiſſenſchaftliche Kenntniſſe aneignete. Mit Hatto kam er nach Rom, wo Papſt Johannes XIII. (ſ. d. Art.) auf ihn aufmerkſam wurde und ihn dem Kaiſer Otto I. (ſ. d. Art.) empfahl, der ihn auf ſeine Bitte dem Archidiacon G[erannus] von Reims zum Unterrichte in der Logik übergab. Erzbiſchof Adalbero ernannte ihn zum Lehrer an der Domſchule zu Reims. Sein Schüler Richer, der ihm ſein Geſchichtswerk (Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 561—657) zugeeignet hat, erzählt, wie Gerbert einmal vor Otto II. in Ravenna ſiegreich gegen Ortrik, den berühmten Leiter der Magdeburger Domſchule, disputirt habe. Otto II. (ſ. d. Art.) ernannte ihn 982 zum Abt von Bobbio. Da er aber hier wegen der Raubgier der Adeligen mit Noth und Mangel zu kämpfen hatte, kehrte er wieder nach Reims zurück. Dort erklärte er unter großem Zulaufe von Schülern aus nah und fern die Schriften des Ariſtoteles und die lateiniſchen Claſſiker und lehrte die verſchiedenſten Wiſſenſchaften. Sein Briefwechſel zeigt, daß die Wiſſenſchaft ſein Lebenselement war; ſein Lieblingsſchriftſteller ſcheint Boethius (ſ. d. Art.) geweſen zu ſein; Adalbero deſignirte ihn zu ſeinem Nachfolger. Doch erhielt nach deſſen Tode (24. Juni 988), auf Betreiben des Königs Hugo Capet, Arnulf, ein natürlicher Sohn des franzöſiſchen Königs Lothar, den erzbiſchöflichen Stuhl. Als derſelbe jedoch drei Jahre ſpäter durch eine Synode in der Kirche des hl. Baſolus bei Reims (17. und 18. Juni 991) wegen angeblicher Untreue gegen den König abgeſetzt wurde, ward auf Wunſch Hugo's Gerbert zum Erzbiſchof gewählt (Bericht Gerberts über die Synode in den Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 658—686). Des letztern bei dieſer Gelegenheit abgelegtes Glaubensbekenntniß vermeidet jede Erklärung über ſeine Stellung zum päpſtlichen Stuhle, deſſen Auctorität von den franzöſiſchen Biſchöfen, namentlich von Arnulf von Orleans, arg angegriffen wurde. Als Erzbiſchof hielt Gerbert eine Provinzialſynode, welche alle Beſchädiger des Kirchengutes zur Buße aufforderte; gegenüber manchen Zweifeln an der Rechtmäßigkeit der betreffenden Beſchlüſſe hielt eine Synode zu Chela unter Vorſitz des Königs Robert von Frankreich und unter Leitung Gerberts dieſelben aufrecht. Papſt Johannes XV. ſchickte zur Erledigung der Sache den Abt Leo von St. Boniſatius und Alexius in Rom, welcher eine Synode der deutſchen und franzöſiſchen Biſchöfe nach Mouſon berief. Auf derſelben (2. Juni 995) erſchien nur Gerbert; dieſer wurde trotz ſeiner Vertheidigung (Mon. Germ. l. c. 690 sq.) bis zum 1. Juli ſuspendirt, ſtellte aber den Beſchluß unter Ausfällen auf den päpſtlichen Stuhl als ungeſetzlich hin. Eine neue Synode zu Reims oder Senlis (Concilium Causeiense) am 1. Juli 995 erklärte trotz einer Rede Gerberts die Abſetzung Arnulfs und ſeine Erhebung für unrechtmäßig (Mon. Germ. l. c. 691—693; zum Ganzen vgl. Heſele, Conc.-Geſch. IV, 636—648). Einer Einladung Otto's III. (ſ. d. Art.) folgend, begab ſich Gerbert nach Magdeburg und wurde der Lehrer des jungen Königs. Mit ihm zog er 996 über die Alpen und berichtete der Großmutter Adelheid (ſ. d. Art.) von der vollzogenen Kaiſerkrönung. Wenn Gerbert aber vielleicht gehofft hatte, durch den neuen Papſt Gregor V. (ſ. d. Art.) auf die Vermittlung des Kaiſers hin ſein ehemaliges Erzbisthum, in welchem Arnulf noch nicht reſtituirt war, wiederzuerhalten, ſo mußte er erleben, daß ihm Otto zeitweilig ſeine Gunſt entzog. Infolge deſſen blieb er, zumal durch Krankheit zurückgehalten, in Italien. Doch entſchädigte ihn Gregor, indem er ihn im April 998 zum Erzbiſchof von Ravenna ernannte und damit die Statthalterſchaft im Exarchat und in der Grafſchaft Comacchio verband. Schon am 1. Mai hielt Gerbert eine Provinzialſynode, eine zweite am 20. September desſelben Jahres; auch nahm er theil an der römiſchen Synode, welche den Ehehandel des franzöſiſchen Königs Robert (ſ. d. Art. Frankreich IV, 1725 f.) entſchied. Nach dem Tode Gregors V. (18. Februar 999) wurde Gerbert auf Wunſch des Kaiſers zum Papſt gewählt. Er nannte ſich Sylveſter II. und war der erſte franzöſiſche Papſt. Seine Laufbahn wurde dargeſtellt in dem Hexameter: Scandit ab R Gerbertus ad R, post papa viget R. Schon längſt hatte er ſeine papſtfeindliche Geſinnung abgelegt und entfaltete jetzt eine eifrige Thätigkeit, namentlich gegen die Simonie und den unſittlichen Wandel der Geiſtlichen, ſo daß er ein würdiger Nachfolger ſeines Vorgängers und Vorgänger Gregors VII. geworden iſt. Erhalten iſt noch ein Sermo de informatione episcoporum (bei Migne, PP. lat. CXXXIX, 169 sqq.), vielleicht beſtimmt, die Grundſätze darzulegen, nach denen er ſein Amt zu führen beabſichtigte. Um zu

zeigen, wie er ſeine früheren Anſichten geändert, beſtätigte Sylveſter ſelbſt die Reſtitution Arnulfs von Reims und überſandte ihm Ring und Stab. Entſchieden trat er auch in dem Ehehandel Roberts auf und erreichte durch den Abt Abbo von Fleury (ſ. d. Art.), daß derſelbe ſich von Bertha trennte. Stephan von Ungarn (ſ. d. Art.) verlieh er durch Schreiben vom 27. März 1000 die Königskrone, ernannte ihn zum päpſtlichen Vicar für ſein Reich und befreite ihn durch Begründung eines Metropolitanſitzes in Gran (ſ. d. Art.) aus der kirchlichen Abhängigkeit von Paſſau und Salzburg (ſ. d. Artt.). Mit Otto III. ſtand Sylveſter durchweg in gutem Einvernehmen und förderte deſſen phantaſtiſche Idee einer Univerſalmonarchie; hiermit würde auch ſein Aufruf ex persona devastatae Hierosolymae zur Befreiung des heiligen Landes zuſammenhangen, wenn deſſen Aechtheit nicht ſehr begründeten Zweifeln unterläge (ſ. Jaffé I, n. 3938). Schon bald nach Sylveſters Inthroniſation machte Otto, indem er gleichzeitig die ſogen. Conſtantiniſche Schenkung für eine lügenhafte Fiction erklärte, dem päpſtlichen Stuhle acht Grafſchaften zum Geſchenke, von denen mehrere ſchon früher zum Kirchenſtaate gehört hatten (Mon. Germ. hist. Leges II, 2, 162; die Aechtheit der Ottoniſchen Schenkung wird vertreten u. A. von Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861, 502; die Unächtheit u. A. durch Wilmans, Jahrbücher des deutſchen Reiches unter den ſächſiſchen Kaiſern II, 2, Berlin 1840, 233—248). Ende October 1000 kam Otto III. wieder nach Rom; in ſeiner Gegenwart hielt Sylveſter am 1. Februar 1001 eine Synode in Sachen des Stiftes Gandersheim (ſ. d. Art. V, 90). Bald nach derſelben mußten Papſt und Kaiſer die aufrühreriſche Stadt verlaſſen, ſo daß die zweite Synode in derſelben Angelegenheit am 27. December in Todi bei Spoleto abgehalten werden mußte (über die beiden Synoden ſ. Hefele IV, 657 f.). Wenige Wochen ſpäter ſtarb Otto III. in den Armen des Papſtes. Dieſer ſelbſt, der inzwiſchen in das ganz in Händen von Parteihäuptern befindliche Rom zurückgekehrt war, folgte ihm am 12. Mai 1003 im Tode. Sylveſter galt als der gelehrteſte Mann ſeiner Zeit an der Grenze des saeculum obscurum, bewundert wegen ſeiner Kenntniſſe in der Theologie, Philoſophie, Mathematik, Aſtronomie, Naturkunde, ſo daß man glaubte, er ſtehe mit dem Teufel im Bunde (vgl. Illgen, Gerberts Bündniß mit dem Teufel, in d. Zeitſchrift für hiſtor. Theologie XIII [1843], 2, 158 ff.). Auf ihn wird die Einführung der arabiſchen Ziffern und der Pendeluhren im Abendlande zurückgeführt (vgl. Nagel, Gerbert und die Rechenkunſt des 10. Jahrhunderts, in d. Wiener Sitzungsber. XCIV [1888], 861 ff.; Weißenborn, Gerbert, Beitrag zur Kenntniß der Mathematik des Mittelalters, Berlin 1888; Derſ., Zur Geſch. der Einführung der jetzigen Ziffern durch Gerbert, Berlin 1892). Von ſeinen erhaltenen Schriften über die verſchiedenſten Gegenſtände (bei Migne, PP. lat. CXXXIX, 85 sqq., und A. Olleris, Oeuvres de Gerbert pape sous le nom de Sylvestre II, Clermont et Paris 1867) ſei hier noch beſonders die dogmengeſchichtlich wichtige Abhandlung De corpore et sanguine Domini erwähnt, welche früher fälſchlich Heriger von Lobbes (ſ. d. Art.) zugeſchrieben wurde. (Vgl. aus der umfangreichen Literatur über Sylveſter II. außer den Bearbeitungen der deutſchen Geſchichte von Wilmans und Gieſebrecht noch Hock, Gerbert oder Papſt Silveſter II., Wien 1837; Axinger, Histoire du pape Sylvestre II et de son siècle, Paris 1842; Büdinger, Ueber Gerberts wiſſenſchaftliche und politiſche Stellung, Kaſſel 1851; Olleris l. c. p. XVII—CCV; Lappe, Gerbert oder Papſt Sylveſter II. und ſeine Zeit, Berlin 1869 [Progr.]; Werner, Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wiſſenſchaft ſeiner Zeit, Wien 1878; Schulteß, Papſt Sylveſter II. als Lehrer und Staatsmann, Hamburg 1891 [Progr.]; Derſ., Die Sagen über Silveſter II., Hamburg 1893. Weitere Lit. bietet Potthaſt, Biblioth. hist. med. aevi I, 2. Aufl., Berlin 1896, 501 f.)

Sylveſter III. nannte ſich der Anfang 1044 von den Römern gegen Benedict IX. (ſ. d. Art.) als Gegenpapſt erhobene Biſchof Johann von Sabina. Schon nach 49 Tagen wurde er von Benedict vertrieben, wohnte dann aber im April 1044 einer Synode desſelben bei, woraus man wohl auf ſeine Ausſöhnung mit Benedict ſchließen kann. Ueber ſein ſpäteres Schickſal ſ. d. Art. Sutri. (Vgl. Steindorff, Jahrbücher des deutſchen Reiches unter Heinrich III., I, Leipz. 1874, 258 ff.; Hefele, Conc.-Geſch. IV, 706 ff.; Jaffé, Regesta I, 523 sq.)

Sylveſter IV. nannte ſich der im November 1105 gegen Paſchalis II. (ſ. d. Art.) während deſſen Abweſenheit durch die kaiſerliche Partei in Rom unter Führung des Markgrafen Werner von Ancona als Gegenpapſt aufgeſtellte Prieſter Maginulf. Schon nach wenigen Tagen wurde er vertrieben; quo transierit, ignoramus, ſagt Paſchalis. Als Heinrich V. 1111 mit dem Papſte wegen der Inveſtitur (ſ. d. Art. Inveſtiturſtreit VI, 856 f.) in Streit gerieth, fand Maginulf ſich im Lager des Königs ein; vielleicht wurde, als Paſchalis den vorgeſchlagenen Vertrag nicht annehmen wollte, mit dem Gegenpapſte gedroht. Vor der Kaiſerkrönung Heinrichs mußte Maginulf vor der Stadt ſeiner Würde entſagen und Paſchalis Obedienz leiſten. (Vgl. Mon. Germ. hist. Scriptt. V, 477 sq.; Udalricus Bamberg., bei Jaffé, Bibliotheca rer. Germ. V, 235 sq.; Watterich, Vitae Rom. Pontif. II, 89 sq.; Jaffé, Regesta I, 773 sq.; Hefele, Conc.-Geſch. V, 283. 312.) [Wurm.]

Sylveſter, Bernhard, ſ. Bernhard von Chartres; Sylveſter, Franz, ſ. Sylveſtris, Franz a; Sylveſter Gonzelin, der hl., ſ.

Sylvestriner, Sylvester, Johannes, s. Johannes Sylvester; Sylvester Prierias, s. Prierias; Sylvester Syropulus, s. Syropulus.

Sylvesterorden oder Orden vom goldenen Sporn heißt eine von Papst Gregorius XVI. gestiftete Ordensauszeichnung. Seit undenklichen Zeiten gab es im Kirchenstaate eine Anzahl sogen. Cavalieri, welche behaupteten, ihre Genossenschaft habe das Comitat Kaiser Constantins gebildet und habe von diesem unter Bestätigung des Papstes Sylvester I. das Recht erhalten, goldene Sporen zu tragen, wobei jedes einzelne Mitglied in die Genossenschaft cooptiren könne. Den vielen Discussionen über die historische Berechtigung dieses Vorgebens machte Gregor XVI. ein Ende, indem er am 31. October 1841 den Orden des hl. Sylvester stiftete und jedem der oben genannten Cavalieri unter Aufhebung aller von ihnen beanspruchten Privilegien das Recht vorbehielt, diese Decoration zu tragen. Der neue Orden sollte 150 Comture und 300 Ritter innerhalb des Kirchenstaates umfassen, ohne daß dem Papst verwehrt sei, im Auslande diese Auszeichnung noch weiter zu ertheilen. Als Insigne tragen die Comture ein größeres Goldkreuz am Halse, die Ritter ein kleineres auf der linken Brust. Der Orden sollte ausgezeichneten Männern verliehen werden, welcher Art auch ihr Verdienst sei; an der Spitze sollte der jedesmalige Cardinalsecretär der Breven stehen. (Vgl. Moroni LXVIII, 238 sgg.) [Kaulen.]

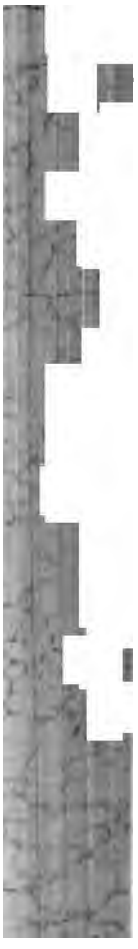
Sylvestriner, eine im 13. Jahrhundert entstandene Reformcongregation des Benedictinerordens, trägt ihren Namen vom hl. Sylvester Gonzelin. Dieser wurde um 1177 zu Osimo als Sprosse der Familie der Gozzolini geboren, studirte in Padua und Bologna Jurisprudenz, widmete sich hierauf dem geistlichen Stande und erhielt ein Canonikat in seiner Vaterstadt. Um 1227 zog er sich jedoch in die Grotta fucile bei Osimo zurück und erbaute 1231 auf dem Berge Fano bei Fabriano ein Klösterchen. Seinen Schülern schrieb er die Regel des hl. Benedict vor, welche nicht nur in ihrer ursprünglichen Strenge befolgt werden sollte, sondern noch in manchen Beziehungen verschärft wurde; namentlich wurde in allen Dingen die äußerste Armut zur Pflicht gemacht. Bald entstanden einige andere Klöster des „Ordens von Monte Fano"; mehrere schon bestehende unterstellten sich der Leitung des hl. Sylvester, so daß es bei dessen Tod (26. November 1267) mindestens 11 Klöster dieser Congregation gab. Schon am 27. Juni 1247 war die Bestätigung der Congregation durch eine Bulle Innocenz' IV. erfolgt. In Rom übergaben die Canoniker von St. Peter den Sylvestrinern die Kirche des hl. Jacob in Settimania; an deren Stelle erhielt die Congregation 1568 die Kirche St. Stephan del Cacco, welche sie noch heute besitzt. Weitere Sylvestrinerklöster wurden, insbesondere in der Mark Ancona, in Umbrien und Tuscien, errichtet unter den auf den heiligen Stifter folgenden Ordensgeneralen Joseph della Serra S. Quirico (gest. 1268), dem sel. Bartholomäus di Cingoli (gest. 1298) und Dom Andrea Giacomo da Fabriano, der das Leben des heiligen Stifters beschrieb. Zur Zeit ihrer höchsten Blüte zählte die Congregation 56 Männerklöster, wovon die meisten in Italien, einige in Portugal und Brasilien gelegen waren. Derzeit existiren noch die Convente zu Fabriano, Sassо Ferrato, Perugia, Osimo, Serra San Quirico, Rom (S. Stefano sopra Cacco), Matelica, sämmtlich in Italien. Die Zahl der Mitglieder erreicht nicht 100. Von 1662—1680 war die Congregation mit den Vallumbrosanern (s. d. Art.) vereinigt; im Jahre 1681 wurde diese Vereinigung wieder aufgehoben, worauf die Sylvestriner neue, von Alexander VIII. 1690 bestätigte Constitutionen erhielten. Mehrere Heilige und Selige (der hl. Bonfilius, vorher Bischof von Foligni, der sel. Giovanni del Bastonne, der selige Joseph und Hugo von Serra S. Quirico u. A.) sind aus dieser Congregation hervorgegangen. In neuerer Zeit machten sich die Sylvestriner durch ihre Missionsarbeiten im apostolischen Vicariat Colombo (Candy) auf Ceylon (seit 1855) verdient. — Ein weiblicher Zweig der Congregation (Sylvestrinerinnen) entstand noch zu Lebzeiten des hl. Sylvester Gonzelin bei Serra S. Quirico; in der Folge behielten die Sylvestriner indeß nur die Leitung des Frauenklosters St. Benedict in Perugia bei.

An der Spitze der Sylvestrinercongregation steht der General (Generalabt), der einen Vicar zur Seite hat, an der Spitze eines jeden Klosters der Prior (oft Abt genannt). Der General und dessen Vicar wie auch der Prior, der Zelator und der Novizenmeister eines jeden einzelnen Klosters werden auf dem Generalcapitel aufgestellt, welches sich alle vier Jahre versammelt und auf dem die wirklichen und die Titularprioren, die Lectoren und die Novizenmeister, der Ordenssecretär, der Generalprocurator und die beiden Generalvisitatoren als stimmberechtigte Mitglieder erscheinen. Auf dem Generalcapitel werden auch vier Definitoren gewählt, ferner zwei Generalvisitatoren, welche in Verhinderung des Generals die Klöster zu visitiren haben; endlich vier Mitglieder, welche die Beobachtung der Constitutionen seitens des Generals zu überwachen und die gewissenhafte Erfüllung dieser ihrer Pflicht sogleich durch einen Eid zu versprechen haben. Auch der General leistet nach seiner Erwählung einen Schwur, die Constitutionen strenge beobachten und davon nur im äußersten Nothfalle dispensiren zu wollen. Ursprünglich waren die Generäle und Prioren auf Lebenszeit gewählt; Paul III. beschränkte 1543 ihre Regierungszeit auf drei, Alexander VIII. 1690 auf vier Jahre. Kein Mönch kann zum Prior bestellt werden, wenn er nicht vorher Titularprior gewesen ist; keiner kann Titularprior

werden, wenn er nicht vorher Novizenmeister oder Lector war oder andere wichtige Ordensämter bekleidet hat. Die Sylvestriner beten das Benedictinerbrevier, und zwar die Matutin vom Mai bis September einschließlich um Mitternacht, im April um 1 Uhr, im März um 2 Uhr, im December und Februar um 3 Uhr, im Januar um 4 Uhr. Außer dem Brevier beten sie im Chor das Officium parvum B. M. V., nach der Prim wird die Allerheiligenlitanei eingefügt, nach der Vesper findet eine geistliche Conferenz statt, nach der Complet ist eine Stunde Betrachtung. Sie essen niemals Fleisch und enthalten sich an den Freitagen und an allen denjenigen Tagen, an welchen sie das Jejunium beobachten (u. A. von Kreuzerhöhung bis Ostern täglich), auch der Eier und Lacticinien; an diesen Tagen nehmen sie nur eine einzige Mahlzeit. Auch auf Reisen sind die Sylvestriner zu ihren Fasten verpflichtet. Die Disciplin findet in jeder Woche zweimal, während der Advents- und der Fastenzeit wöchentlich viermal statt. Die Sylvestriner haben dieselbe Kleidung wie die Benedictiner, nur ist sie nicht von schwarzer, sondern von türkisblauer Farbe. Der General hat violette Kleidung und trägt Mantelet und Mozzett der römischen Prälaten; er hat das Recht, Pontifikalgottesdienste abzuhalten (was den Aebten der übrigen Klöster nur dreimal im Jahre innerhalb ihres Klosters erlaubt ist) und den Religiosen der Congregation die niederen Weihen zu ertheilen. (Vgl. Seb. Fabrini, Breve Chronica della congregazione dei Monachi Silvestrini, Camerino 1618 [neu herausgegeben von P. Amadeus Morosi und P. Angelus Lucantovi, Rom 1706]; Costituzioni della congregazione di S. Benedetto di Montefano, Rom. 1690; Hélyot-Badiche, Hist. des ordres relig. III, 561 ss.; Moroni, Diz. LXVI, 114 sgg.) [Heimbucher.]

Sylvestris, Franza (Silvester Franciscus), O. Pr., bedeutender Theologe des 16. Jahrhunderts, ward um 1474 zu Ferrara geboren und trat schon im Alter von 14 Jahren in das Dominicanerkloster seiner Vaterstadt ein. Nachdem er 1516 zu Bologna die theologische Doctorwürde erlangt, wirkte er von 1516—1519 als Prior seines Ordens zuerst in Ferrara, dann in Bologna. Auf dem Provinzialcapitel zu Mailand wurde er 1519 zum Generalvicar der Congregatio conventuum utriusque Lombardiae gewählt und bestätigt. Nach Ablauf der zweijährigen Amtszeit fungirte er einige Jahre als Regens des Ordenscollegs zu Bologna, bis er endlich am 11. Juni 1525 auf dem Generalcapitel zu Rom zum Ordensmeister der Predigerbrüder erwählt wurde. Als solcher war er unermüdlich in der Visitation der Klöster; er besuchte die meisten Conventе Italiens und Frankreichs und hatte den Plan gefaßt, nach Spanien zu reisen, um auch dort das Ordensleben zu neuer Blüte zu bringen, als er vom Fieber ergriffen ward; er starb zu Rennes am 19. September 1528 und ward in der Kirche des dortigen Klosters beigesetzt. — Franz a Sylvestris' Hauptwerk ist der monumentale Commentar zur Summa contra Gentiles des hl. Thomas von Aquin (Lyon 1567). Außerdem schrieb er Erklärungen zu verschiedenen Büchern des Aristoteles und ein Leben der seligen Osianna aus dem Dominicanerorden. Gegen Luther vertheidigte er Primat und kirchliche Einrichtungen in der Schrift Apologia de convenientia institutorum Romanae ecclesiae cum evangelica libertate. Tractatus adversus Lutherum, de hoc pessime sentientem, Romae 1525. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 59 sq.) [P. von Loë O. Pr.]

Sylvius (Silvius), **Franz**, bedeutender scholastischer Theologe und Commentator des hl. Thomas im 17. Jahrhundert, wurde im J. 1581 zu Braine-le-Comte im Hennegau geboren. Nach Vollendung der humanistischen Studien im Collège d'Houdain zu Mons studirte er Philosophie an der Löwener Universität und ging dann nach Douai, wo er den theologischen Studien oblag und gleichzeitig im dortigen königlichen Convict Philosophie vortrug; am 9. November 1610 erlangte er zu Douai die theologische Doctorwürde. Man versprach sich so viel von der Wirksamkeit des jungen Gelehrten, daß ein verdienter Professor der Hochschule, Bartholomäus Petri, auf seinen Lehrstuhl verzichtete, um ihm Platz zu machen. Da starb am 20. September 1613 die Leuchte der Universität von Douai, der große Estius (s. d. Art.), und nun wurde Sylvius an dessen Stelle berufen. Später ward er auch (1618) zum Präses des bischöflichen Seminars und zum Canonicus an der Collegiatkirche des hl. Amatus zu Douai ernannt und nach einigen Jahren (1622) zum Dechanten dieser Kirche befördert. Als solcher versah er zugleich das Amt eines Vicekanzlers der Universität zu Douai. Sylvius starb am 27. Februar 1649; die Leiche wurde in der Collegiatkirche des hl. Amatus beigesetzt, wo eine Grabschrift den Verstorbenen als treuen Schüler und zuverlässigen Erklärer der heiligen Kirchenlehrer Augustinus und Thomas von Aquin rühmt. Sylvius führte ein heiligmäßiges Privatleben; gleichzeitig war er ein unerschrockener Vorkämpfer für die Lehre und die Freiheit der katholischen Kirche. Als im J. 1648 einige Löwener Theologen den Versuch machten, die Facultät von Douai für den Jansenismus zu gewinnen, war es hauptsächlich Sylvius, der ihre Bemühungen vereitelte. Seine Polemik blieb übrigens stets eine durchaus edle, wie er denn überhaupt von Charakter milde und duldsam war. Den größten Ruhm hat er sich durch seinen Commentar zur Summa des hl. Thomas von Aquin erworben, dessen Vorzüge vor Allem Vollständigkeit und Klarheit sind (Ausgabe zu Douai 1620 bis 1631, 4 Bde., u. ö.). Daneben verfaßte er noch verschiedene andere theologische Werke, von denen der Commentar zum Pentateuch und die



Zusammengehaltenes, dann in übertragener Bedeutung sowohl das Kennzeichen einer Person oder Sache, wie auch das Sinnbild von etwas Anderem. Wie die erste der beiden letztgenannten Bedeutungen sich naturgemäß aus dem ursprünglichen Begriff entwickelte, zeigt das bei den Griechen (vgl. z. B. Platon. Symp. c. 16) kurzweg σύμβολον genannte Zeichen, woran zwei Gastfreunde sich als solche erkannten. Jeder von ihnen besaß nämlich ein Stück eines in zwei Theile zerbrochenen Täfelchens (die tessera hospitalis) und legitimirte sich dem Andern gegenüber durch das Aneinanderpassen der beiden Stücke; indem dabei aus dem Zusammenhalten der Theile zunächst deren Zusammengehörigkeit folgte, ergab sich zugleich die Zusammengehörigkeit der beiden Gastfreunde, und so konnte das σύμβολον auch selbst kurzweg als „Kennzeichen" der Gastfreunde bezeichnet werden. — Andererseits verbindet sich mit dem Zusammenstellen von selbst das Vergleichen und damit die Vorstellung von der Aehnlichkeit zweier Dinge. Das „Symbol" kann deßhalb auch dazu dienen, an das ihm Aehnliche zu erinnern, die Vorstellung auf etwas Anderes überzuleiten u. dgl. So wird, namentlich da, wo durch ein Bild oder Zeichen vermöge der sich daran schließenden Ideenverbindung etwas Abstractes oder Unsinnliches vor Augen geführt werden soll, das Symbol zum Sinnbild. Auch im theologischen Sprachgebrauch kommt das Wort „Symbol" in beiden genannten Bedeutungen vor.

1. Symbole in der Bedeutung von „Kennzeichen, Abzeichen, Merkmale" heißen in der Theologie zunächst bestimmte fixirte Formeln, an welchen sich alle derselben kirchlichen Gemeinschaft Angehörigen erkennen, durch deren Bekenntniß sie unter einander ein einziges Ganze

der Symbole überhaupt beginnt mit
der Menschheit; denn schon die Erschaff
nach Gottes Bilde und Gleichniß (
und aus Lehm der Erde (Gen. 2, 7;
Eva's aus einer Rippe des Mannes (G
hatte ihre symbolische Bedeutung.
Früchte, Abel Thiere opferte, so lag
Symbolisirung ihrer Berufsarten. Au
dienstlichen Handlungen aller Völker
Götzenbilder der Heiden, blieben spu
der krasseste Materialismus Oberha
und im Leben der Familie wie der
vollzog sich fast kein wichtigeres Er
Symbol. Am reichsten ausgebildet
Symbolik in dem mosaischen Cultus
sprechend dem ganzen Charakter des A
kaum ein Act vorkommt, dem nicht
zugleich auch eine symbolische Bedeut
Das Christenthum übernahm viele S
der natürlichen und aus der im Alten
offenbarten Religion, sowie aus den
verschiedenen Völker. Es ist aber a
selbst reich an symbolischen Handlun
Art. Cerimonie), Bildern und Farben
Man suchte und fand symbolische H
in den Kirchenbauten, in Zahlen,
Reichen der Natur und in den Bezi
Alten zum Neuen Testament. In der a
Periode und bis in's 10. Jahrhund
man die Symbole theilweise den Ueb
der Antike (vgl. Piper, Mythologie de
Kunst, Weimar 1847), theilweise
Schrift, besonders den Psalmen und
wobei die allegorisch-mystischen Erkl
heiligen Väter maßgebend blieben.
behauptete das Kreuz (s. d. Art.) sei
Stelle unter diesen Symbolen. Dem

mit ihrem Hirten, Hirsche und Tauben, den Phönix und den Pfau, Anker, Bücher und Rollen, Weinkrüge, Brode und Mahlzeiten, Flüsse, Städte und einen Berg, dem die Paradiesesflüsse entströmen, seit dem 4. Jahrhundert auch die Evangelistensymbole (vgl. d. Artt. Arcandisciplin, Evangelistenbilder, Ikonographie). — Das Mittelalter hat viele altchristliche Symbole und Typen aufgegeben (z. B. den Fisch), andere hat es weiter entwickelt, wieder andere neu eingeführt. Die irisch-schottischen Mönche liebten es, in Miniaturen und Sculpturen die in den Psalmen gebrauchten Bilder augenfällig darzustellen (vgl. A. Goldschmidt, Der Albanipsalter in Hildesheim, Berlin 1895). Aus dem Orient kam wohl die Sitte, die Thiere und ihr Leben als vielsagende Bilder zu verwerthen, vor allen den Löwen, die Schlange und den Drachen (s. d. Art.), den Phönix und den Pelikan (vgl. auch Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889). Die gotische Periode fand namentlich beim Kirchenbau, den sie so sehr gliederte, allerorts geistreiche Beziehungen zum Uebersinnlichen (vgl. Kreuser, Der christliche Kirchenbau, 2. Aufl., Regensburg 1860). Sie hat auch die Kennzeichen der Heiligen systematisirt und vervollkommnet (vgl. d. Art. Ikonographie). In ihrer **Biblia pauperum** (vgl. d. Art.) und im **Speculum humanae salvationis** hat sie das Beste gesammelt und geordnet, was die Vorzeit über die typische und symbolische Beziehung des Alten Bundes zum Neuen gesagt hatte, in den Serien der Bilder der „Tugenden und Laster" hat sie die schon von den Griechen versuchte bildliche Darstellung guter und böser Gewohnheiten weiter geführt. — Die Renaissance emancipirte sich von den mittelalterlichen Regeln kirchlicher Symbolik und Ikonographie; ihr Versuch, altheidnische Sinnbilder neu einzuführen, mißlang jedoch. Aber auch die durch das Concil von Trient und den **Catechismus Romanus** geforderte Bewinnung der Dogmatik und einer gründlichen Katechese war der mittelalterlichen Ikonographie nicht günstig, die sich ja oft auf Sagen, Legenden und Märchen stützte (vgl. Beissel, Zur Reform der Ikonographie des Mittelalters, in d. Zeitschr. für christliche Kunst VI [1893], 147 f.). Die in den beiden letzten Jahrhunderten so beliebten **Emblemata** waren oft geistreich, aber ebenso oft gesucht und unpopulär. Heute sind von den in den letzten Jahrhunderten angewandten Symbolen fast nur die der drei göttlichen Tugenden, der Pelikan, Trauben und Aehren, das Lamm und das Herz (s. d. Art. Herz-Jesu-Fest V, 1925 f.), weiter verbreitet. Doch werden auch die mittelalterlichen Symbole und ikonographischen Zeichen wieder höher geschätzt, weil sie in der That einen Schatz vortrefflicher Anschauungsmittel bieten, aus dem manche Einzelheiten noch jetzt Lebenskraft besitzen. (Vgl. außer der oben und im Art. Ikonographie angeführten Literatur noch **Cahier, Caractéristiques des saints dans l'art populaire**, Paris 1866—1868, 2 vols.; **Grimouard de Saint-Laurent, Guide de l'art chrétien**, Paris 1872, 6 vols.; **Auber, Histoire et Théorie du Symbolisme religieux**, Poitiers et Paris 1872, 4 vols.; Detzel, Christliche Ikonographie, Freiburg 1894—1896, 2 Bde.) [Steph. Beissel S. J.]

Symbolik (συμβολική sc. ἐπιστήμη), eine der theologischen Disciplinen, ist nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauch zu definiren als die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze zwischen den Katholiken und den durch die sogen. Reformation entstandenen kirchlichen Gemeinschaften auf Grund der symbolischen Schriften der betreffenden Confessionen. An sich hat das Wort eine umfassendere Bedeutung, indem es überhaupt die „Lehre von den Symbolen" bezeichnet. Nach der verschiedenen Art der Symbole (s. d. Art.) kann man von Cult- bezw. Kunstsymbolik und Lehrsymbolik sprechen. Aber auch die Beschränkung der Anwendung von „Symbolik" auf die letztere als „Wissenschaft von den Bekenntnissen der verschiedenen christlichen Confessionen nach allen ihren verschiedenen Seiten, also nach Entstehung, Geschichte, besonderem Charakter und Inhalt", genügt nach dem herrschenden Sprachgebrauche noch nicht; denn fast allgemein wird aus dem Bereiche der Symbolik die Betrachtung der alten orientalischen Secten und ihrer Differenzlehren ausgeschlossen, und von den im 16. Jahrhundert entstandenen abendländischen Confessionen kommen nur die in deren Symbolen präcisirten Differenzlehren in Glaubenssachen (mit Ausschluß des Ethischen u. s. w.) zur Erörterung. Die orientalischen Secten in die Symbolik hineinzubeziehen, wird kaum durch ein acutes Interesse auch nur gewünscht, und zudem bietet über deren besondere dogmatische Anschauungen „selbst die compendiöseste Kirchengeschichte mehr dar, als für das praktische Bedürfniß ausreicht" (Möhler, Symbolik, 7. Aufl., Mainz 1864, 3); die ethischen und andere Gegensätze zwischen den verschiedenen Confessionen haben durchweg ihren tiefsten Grund in dogmatischen Principien und können deßhalb in der Symbolik ebenfalls füglich umgangen werden. Freilich ist nicht zu läugnen, daß eine Symbolik im obigen Sinne, die alle confessionellen Gegensätze darstellte und würdigte, das höchste Interesse in Anspruch nehmen würde, aber zu einer solchen Symbolik ist noch nicht einmal der Anfang gemacht. — Nach der Eingangs gegebenen Definition sind in der Symbolik außer den Katholiken nicht nur die Lutheraner und die Calvinisten oder Reformirten, sondern auch diejenigen religiösen Genossenschaften zu berücksichtigen, welche das subjectivistische protestantische Princip zur Grundlage haben, wenn sie auch theilweise in der Ausbildung desselben in schroffe Extreme zum ursprünglichen Protestantismus gelangt sind, also die Wiedertäufer oder Mennoniten, die Quäker, Herrnhuter, Methodisten,

Swedenborgianer und Irvingianer, die Socinianer und Arminianer (vgl. d. betreff. Einzelartt.). Zunächst hat sich die Symbolik, mag sie das nun in der Einleitung oder in einem allgemeinen Theile thun, mit den Bekenntnißschriften selbst als mit ihren Quellen zu beschäftigen. Sie muß dieselben nicht nur angeben, sondern auch ihre Entstehung und Geschichte darstellen, namentlich auch den Grad der Auctorität derselben bestimmt bezeichnen, da verschiedene der in Betracht kommenden Gemeinschaften keine Bekenntnißschriften mit eigentlich symbolischem Charakter anerkennen, und bei ihnen nur im weitern Sinne jene Schriften als symbolisch gelten können, die sich eines besonders hohen Ansehens erfreuen. Diese Aufgabe kann man die literarhistorische nennen. Auf der also gewonnenen Grundlage hat sich nunmehr die eigentliche Symbolik aufzubauen. Aus den Bekenntnißschriften muß sie die dogmatischen Unterscheidungslehren objectiv eruiren und darstellen. Jedoch kann sie bei dieser Darstellung nicht stehen bleiben. Da der Symboliker nämlich selbst überzeugungstreu auf einem bestimmten confessionellen Standpunkte steht, so wird es ihm unabweisbares Bedürfniß, eine Vergleichung und Würdigung der dargestellten Differenzlehren zu dem Zwecke vorzunehmen, die Uebereinstimmung der einen dogmatischen Anschauung mit, resp. die Abweichung der andern von allgemein anerkannten Principien oder dem Geiste des Gesammtchristenthums zu erweisen. Die Nothwendigkeit dieser Thätigkeit der Symbolik wird so sehr anerkannt, daß sie selbst öfter in der Begriffsbestimmung derselben ihren Ausdruck findet. Will die Symbolik den in dieser Hinsicht an sie zu stellenden Anforderungen gerecht werden, so „müssen die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes in ihrer gegenseitigen Verknüpfung und in ihrem organischen Zusammenhange dargestellt werden; hier wird es nöthig sein, ein Dogma in die Elemente, aus denen es zusammengewachsen ist, auseinanderzulegen und auf die letzten Gründe, durch welche die Urheber desselben bestimmt wurden, zurückzuführen; dort stellt sich das Bedürfniß ein, die mannigfaltigen Veränderungen, die mit ihm vorgegangen sind, zu bezeichnen; immer aber müssen die Theile eines Systems in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut und auf die Grundidee, die Alles beherrscht, bezogen werden" (Möhler 2). — Aus dem Gesagten ergibt sich die encyklopädische Stellung der Symbolik in der Theologie von selbst. Da ihre Grundoperation die ist, aus historischen Quellen die dogmatischen Lehrdifferenzen der verschiedenen Confessionen zu eruiren und darzustellen, so ist sie ein Theil der historischen, speciell der dogmenhistorischen Theologie. Da sie aber in ihrer diese Differenzen vergleichenden und würdigenden Thätigkeit auf das zu Grunde liegende System zurückgehen muß, ferner bald vertheidigend bald angreifend wird, so berührt sie sich auch auf's Engste mit der Dogmatik, Apologetik und Polemik. Die Polemik darf sich jed
von der Leidenschaft zu gehässigen Ausfäll
reißen lassen, sondern muß sich stets bew
ben, daß sie dem großen Ziele dienen
Irrthum zu überwinden und die conf
Einheit herbeizuführen.

Die Symbolik als theologische Dis
gegenwärtigen Sinne ist erst neuern
wenn es auch schon in der alten Kirch
Symbole oder Glaubensbekenntnisse b
schriftstellerische Thätigkeit gegeben h
solchen begegnen wir z. B. bei den heili
Cyrill von Jerusalem (Catech. 6
Migne, PP. gr. XXXIII, 537 sqq.
nius (Ἀγκυρωτός, bei Migne, PP.
17 sqq.), Augustinus (De fide et sy
Migne, PP. lat. XL, 181 sqq.; Serm
bolo ad catechumenos, ib. 627
Rufinus (Commentarius in symbo
stolorum, bei Migne, PP. lat. XXI,
Aber auch nachdem die infolge der so
tion entstandenen Religionsgemeinscha
kenntniß in symbolischen Schriften fi
entwickelte sich die Symbolik in ihrer
deutung erst allmälig. Zunächst war
gehörige Literatur polemischer Art. Ei
Charakter trugen auf katholischer Seite
Werke von Alfons de Castro, Bellarmi
Becanus und Bossuet (s. d. Artt.), auf
tischer Seite besonders Martin Chemn
Art.) Examen concilii Tridentini
partitum, Francof. 1565 sqq. Einer
vorwärts that man seit der Mitte des 1
hunderts durch Schriften, welche literar
in die Symbola einleiteten. Hierher gehö
Anderem J. B. Carpzovs (s. d. Art.)
in libros ecclesiarum lutheranarum
bolicos, Dresd. 1665; 5. ed. 1725;
Walchs (s. d. Art.) Introductio in libro
bolicos ecclesiae lutheranae, Jenae 17
J. S. Semlers (s. d. Art.) Apparatus ad
symbolicos ecclesiae lutheranae, Halae
An diese Vorarbeit schloß sich endlich am
des 18. Jahrhunderts die eigentlich systema
Behandlung der Differenzlehren, also die
bolik im gegenwärtigen Sinne, an. Der
dieser Behandlungsweise wurde G. J.
(s. d. Art.) durch seinen „Abriß einer histor
und vergleichenden Darstellung der dogmat
Systeme unserer verschiedenen christlichen
partheien", Göttingen 1796; 3. Aufl. 1822,
bald, den Gegenstand noch eingehender b
delnd, Ph. Marheinecke (s. d. Art.) mit den W
„Christliche Symbolik oder historisch-kritische
dogmatisch-comparative Darstellung des k
lischen, lutherischen, reformirten und socinian
Lehrbegriffs", 1. Abthlg., Heidelberg 181
3 Bde., und Institutiones symbolicae do
narum Catholicorum, Protestantium,
nianorum, ecclesiae Graecae minorum
societatum christianarum summam et di

nius exhibentes, Berol. 1812; 3. ed. 1830, und G. J. Planer (s. d. Art.) mit „Comparative Darstellung des Lehrbegriffes der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben, Leipzig 1824, 4. Aufl. von P. Ewald 1882, fortgesetzt. Berechtigtes Aufsehen und eine große Bewegung rief der geistvolle Joh. Adam Möhler (s. d. Art. sowie Knöpfler, Joh. Adam Möhler, München 1896, und A. v. Schmid, Der geistige Entwicklungsgang Möhlers, im Hist. Jahrbuch 1897, 322 ff.) hervor, als er in seiner „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften", Mainz 1832, 10. Aufl. 1889, mit Ergänzungen von J. M. Reusch und einem Lebensbilde Möhlers von H. Kihn), von der tiefsten Ueberzeugung durchdrungen den Versuch unternahm, daß nur die katholische Lehre den adäquaten Ausdruck der christlichen Wahrheit biete. Auf protestantischer Seite erschien bald eine Reihe von Gegenschriften, unter denen die allerdings scharf polemisch gehaltene von F. Chr. Baur (s. d. Art.). Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptlehren der beiden Lehrbegriffe, mit besonderer Rücksicht auf Möhlers Symbolik, Tübingen 1833, 2. Aufl. 1836, die bedeutendste war. Durch sie wurde Möhler veranlaßt, als Antwort seine „neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten", Mainz 1834, 2. Aufl. 1836, erscheinen zu lassen, durch welche seinem Hauptwerke noch eine Bereicherung zu Theil wurde. — Aus der großen Flut der einschlägigen Literatur, unter deren Erzeugnissen manche kaum mehr als ein ephemeres Interesse beanspruchen können, möge es genügen als katholische Auctoren anzuführen: B. J. Hilgers, Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus, Bonn 1841; Fr. L. v. Stolberg, Unterricht über einige Unterscheidungslehren der katholischen Kirche, herausgegeben von G. Kellermann, Münster 1842; J. Fuchsmann, Populärsymbolik oder vergleichende Darstellung der Glaubensgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnißschriften, Mainz 1843, 3. Aufl. Mainz 1850, 2 Bde.; H. J. D. Denzinger, Kritik der Vorlesungen des Herrn Professors H. W. J. Thiersch über Katholicismus und Protestantismus, Würzburg 1847; L. Schmid, Der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik, Gießen 1848 ff., 4 Hefte; J. J. J. Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861; Weninger, Katholicismus, Protestantismus und Unglaube, 6. Aufl., Mainz 1885. Von Protestanten seien genannt: Ed. Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen, Hamburg 1837 ff., 2 Bde.; H. E. F. Guericke, Allgemeine christliche Symbolik, vom luth.-kirchlichem Standpunkte, Leipzig 1839; H. L. J. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, Erlang. 1846, 2. Aufl. 1848; Dan. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt, Schaffh. 1846 ff., 3 Bde., 2. Aufl. 1862; A. Hahn, Das Bekenntniß der evangelischen Kirche in seinem Verhältniß zu dem der römischen und griechischen, Leipzig 1853; F. K. Matthes, Comparative Symbolik aller christlichen Confessionen, Leipzig 1854; Rud. Hofmann, Symbolik oder systematische Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Secten, Leipzig 1857; M. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, herausgegeben von K. B. Hundeshagen, Frankfurt 1863; A. Neander, Katholicismus und Protestantismus, herausgegeben von H. Meßner, Berlin 1863; J. Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche dargestellt und beleuchtet, 1. Thl., Gotha 1875; G. Plitt, Grundriß der Symbolik für Vorlesungen, Erlangen 1875, neu bearbeitet von Wiegand 1888; G. F. Oehler, Lehrbuch der Symbolik, Stuttgart 1876, 2. Aufl. 1891; W. Rohnert, Kirche, Kirchen und Secten, sammt deren Unterscheidungslehren, 2. Aufl., Leipz. 1882; K. H. G. v. Scheele, Theologische Symbolik. Aus dem Schwedischen von O. Zöckler, Gotha 1881, 3 Thle.; F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I, Freiburg 1892; H. Schmidt, Handbuch der Symbolik oder übersichtliche Darstellung der charakteristischen Lehrunterschiede in den Bekenntnissen der beiden katholischen und der beiden reformatorischen Kirchen u. s. w., Berlin 1890; K. Graul, Die Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Lichte der heiligen Schrift, 12. Aufl., Leipzig 1891; K. Müller, Symbolik, Erlangen 1896; K. F. Nösgen, Symbolik oder confessionelle Principienlehre, Gütersloh 1897. [Fechtrup.]

Symbolische Bücher, Bezeichnung für die Bekenntnißschriften, auf welche als bindende Glaubensnormen die verschiedenen christlichen Religionsgesellschaften ihre Anhänger verpflichten. Der Ausdruck findet sich zuerst auf dem Boden des orthodoxen Lutherthums, von wo er allmälig in den Gebrauch der anderen Kirchenbildungen wie auch der Katholiken überging (vgl. F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I, Freiburg 1892, 12). Demgemäß heißen „symbolische Bücher" nicht nur die Schriften, an denen man überhaupt den wahren Christen erkennt (z. B. das Taufsymbol), sondern namentlich diejenigen, in denen der dogmatische Lehrbegriff eines Religionsvereins sich in vergleichender Darlegung einem fremden Bekenntniß gegenüber Geltung verschafft, gleichviel ob dieß in einem einzelnen Schriftstück (z. B. der Augsburger Confession) oder in authentischen Sammlungen (z. B. dem Concordienbuch) geschieht. Wie aber die Symbolik (s. d. Art. ob. Sp. 1046) nur die

Lehrgegensätze unter den christlichen Confessionen behandelt, so begreift man auch unter dem Namen „symbolische Bücher" nur die christlichen Bekenntnißschriften, nicht diejenigen des Judenthums oder Islams. Aber auch von den christlichen können drei Klassen außer Betracht bleiben. Es sind dieß zuerst die Schriften der aus der patristischen Periode stammenden Secten, wie die der Armenier, Kopten, Abessinier, syrischen Jacobiten, Nestorianer, Thomaschristen, theils weil die Zahl ihrer Anhänger meist verschwindend klein ist, theils weil die Lehrgegensätze sich fast ausschließlich auf die Christologie beschränken. Dann sind es Glaubensschriften aller derjenigen Lehrrichtungen, welche zwar aus dem neuerungssüchtigen Geiste der Reformation geboren sind, aber das Christenthum entweder bis zur Unkenntlichkeit entstellt (s. d. Artt. Aufklärung und Deisten) oder geradezu in heidnisches, widerchristliches Wesen verkehrt haben (s. d. Artt. Mormonen und Saint-Simon). Endlich bleiben ausgeschlossen alle Schriften der sogen. Rationalisten, weil man beim Rationalismus, obschon er eine consequente Fortentwicklung des protestantischen Schriftprincips enthält, weder von einer Kirchenordnung noch von eigentlichen Bekenntnißschriften reden kann. — Die äußere Form eines symbolischen Buches ist verschiedener Art; außer in Bekenntnißform (wie der des Credo) kann es entweder nach Weise einer begründenden Auseinandersetzung (z. B. der römische Katechismus), oder in katechetischer Aneinanderreihung von Fragen und Antworten (z. B. Luthers Katechismen), oder in einer Reihenfolge einzelner Artikel (wie die helvetischen Confessionen) u. dgl. abgefaßt sein. Auch die Form einer päpstlichen Constitution oder dogmatischen Bulle, bezw. einer nach Sitzungen und Canones geordneten Synode (wie beim Tridentinum und der Dordrechter Synode) thut dem Werthe und Charakter einer Symbolschrift keinerlei Abbruch, obschon die bekenntnißförmigen Auszüge daraus (z. B. die Professio fidei Tridentinae) dem strengen Begriffe eines Symbols wohl am nächsten kommen. — Die Eintheilung der symbolischen Bücher in „eigentliche" und „abgeleitete" (vgl. Buchmann, Populärsymbolik, 3. Aufl., Mainz 1850, 2) oder nach dem Vorgange Winers (Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, 4. Aufl. von Ewald, Leipzig 1882, 9 ff.) in „Hauptschriften" und „Schriften zweiter Ordnung" begründet fast durchweg einen innern Wesensunterschied, insofern den Hauptschriften vermöge ihrer authentischen Abfassung und Veröffentlichung durch die officiellen Kirchenorgane (wie den Canones Tridentini) ein höherer Auctoritätswerth innewohnt als den abgeleiteten (z. B. dem Catechismus Romanus), zumal wenn letztere ursprünglich von Privaten ausgingen (wie die Confessio Belgica) und erst nachträglich zu symbolischem Ansehen gelangten.

I. Die katholische Kirche besitzt außer symbolischen Hauptschriften auch symbolische Bücher zweiten Ranges, d. h. Schriften, welche von der Kirche zwar autorisirt, nicht aber feierlich sanctionirt worden sind, so daß ihnen bloß ein secundär symbolisches Ansehen zukommt. — 1. Zur Kategorie der Hauptschriften gehören im Allgemeinen die feierlichen Glaubensentscheidungen, welche im Laufe der Jahrhunderte vom unfehlbaren Lehramte der Kirche ausgegangen und den Gläubigen aller Zeiten als verpflichtende Glaubensregel vorgeschrieben worden sind. Im Einzelnen sind hieher zu rechnen: a. die drei ältesten Glaubenssymbole, d. i. das apostolische, das nicäno-constantinopolitanische und das athanasianische Glaubensbekenntniß (s. d. Art. Glaubensbekenntniß und dazu A. Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl., Breslau 1897; B. Teich, Das Taufsymbolum der alten Kirche nach seinem Ursprung und Entwicklung I, Paderborn 1[illegible]. Als Ergänzung der drei Hauptsymbola darf das berühmte Symbolum Toletanum betrachtet werden, welches, 675 durch die 11. Synode von Toledo (s. d. Art.) aufgestellt, insbesondere die Trinitätslehre in breiterer und schärferer Fassung entwickelt als das Athanasianum (s. Denzinger, Enchiridion n. 222 sqq.). Es muß als wichtiges Stück noch das berühmte Capitulum „Firmiter credimus" der IV. Lateransynode (1215) unter die mit primärer symbolischer Auctorität umkleideten Glaubensbekenntnisse der Kirche aufgenommen werden (s. Denzinger n. 355 sqq.). — b. Die Glaubensdefinitionen der ökumenischen Concilien (s. Art. Concil III, 805 ff.), unter denen das Concil von Trient bei weitem das wichtigste ist, da mit richtigen Bemerkung von Wendt (Symbolik der römisch-katholischen Kirche, Gotha 1880, 15) die tridentinischen Beschlüsse „die symbolische Hauptquelle des römisch-katholischen Lehrbegriffs, wie derselbe der Reformation gegenüber die charakteristische Eigenthümlichkeit ausgeprägt hat". Von den 25 Sitzungen der Synode (1545–[illegible]) besitzen Sess. IV—VII, XIII—XIV, XXI—XXV dogmatischen Charakter. Die einzelnen Glaubensbestimmungen, welche sich vorzugsweise auf das Ansehen der Bibel, die Erbsünde, Rechtfertigung, die Sacramente, die eingeführte Communion, die heilige Messe, das Fegfeuer, den Ablaß beziehen, zerfallen formell in Lehrsätze (bezw. Capitel) und Canones, von denen jene das Dogma in freier, oft umständlicher Darstellung beschreiben und begründen, diese in kurzen Schlagsätzen die häretischen Gegensätze, namentlich der Reformatoren, unter Androhung des Anathems verurtheilen. Nicht nur den Canones, sondern auch der Substanz der Lehrsätze und Capitel wohnt symbolisches Ansehen zu, weil das Concil selber an manchen Stellen (z. B. Sess. VI, c. 16 sub finem) seine Absicht, bindende Glaubensnormen darin aufzustellen, [illegible]

handgegeben hat. Für die Gegenwart besitzt das vaticanische Concil (s. d. Art.) einschneidende Bedeutung. Von den bisher stattgehabten vier feierlichen Sitzungen weisen nur die beiden letzten (Sess. III De fide cath.; Sess. IV De ecclesia Christi) dogmatischen Charakter auf. Die betreffenden Lehrbestimmungen, welche ebenfalls in Capitel und Canones zerfallen, richten sich in der Hauptsache gegen die Grundirrthümer der Neuzeit und ersteigen ihren Höhepunkt in der feierlichen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit (s. d. Art.). — c. Sämmtliche päpstlichen Glaubensentscheidungen ex cathedra müssen namentlich seit dem Vaticanum als primäre Symbolschriften angesehen werden. Eine vollständige Aufzählung ist wegen gewisser Schwierigkeiten in der Beurtheilung ihrer Entstehung, Lehrform und Tragweite hier weder thunlich noch angebracht (s. eine gute historische Uebersicht bei Scheeben, Handb. d. Dogmatik I, Freib. 1873, 266 ff.). Jedoch dürfen folgende neuere Cathedralerlasse wegen ihrer überragenden Wichtigkeit nicht mit Stillschweigen übergangen werden: α. die Bulle Pius' V. Ex omnibus afflictionibus vom 1. October 1567, welche die 79 Sätze des Bajus (s. d. Art.) als glaubenswidrig verurtheilt; β. die Constitution Innocenz' X. Cum occasione vom 31. Mai 1653, worin die fünf bekannten Sätze Jansenius' des Jüngern (s. d. Art.) als häretisch verworfen werden; γ. die Constitution Clemens' XI. Unigenitus vom 8. September 1713, welche die Verurtheilung von 71 Propositionen des Paschasius Quesnel (s. d. Art.) ausspricht; δ. die Constitution Pius' VI. Auctorem fidei vom 28. August 1794, worin 85 Sätze der jansenistisch-josephinischen Aftersynode von Pistoja (s. d. Art.) proscribirt werden; ε. die dogmatische Bulle Pius' IX. Ineffabilis Deus vom 10. December 1854, welche die unbefleckte Empfängniß (s. d. Art.) zum Glaubenssatz erhebt. — Inwieweit auch die päpstlichen Encykliken (s. d. Art. Literae encyclicae) das Merkmal der Lehrunfehlbarkeit an sich tragen und somit durch den Vorzug primär symbolischen Ansehens ausgezeichnet sind, bedürfte einer eigenen Untersuchung, die eben auf den Einzelfall sowie die näheren Umstände des Lehrinhaltes und der Lehrform Rücksicht zu nehmen hat. Dem Syllabus (s. d. Art.) kommt der Charakter eines päpstlichen Cathedralerlasses nicht unbestritten zu, weßhalb er nicht zu den primären Symbolschriften gerechnet werden kann; dagegen messen alle Theologen der den Syllabus begleitenden Encyklica Pius' IX. Quanta cura unbedingte Infallibilität bei. Die sonstigen Breven und Bullen (s. d. Art.), welche in den sogen. Bullarien (s. d. Art.) gesammelt sind, gehören nicht hierher. Ein ebenso handliches wie übersichtliches Hilfsmittel bietet das bekannte Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a Conciliis oecumenicis et summis Pontificibus emanarunt, edidit H. Denzinger. Editio VII aucta et emendata ab Ignatio Stahl, Wirceburgi 1895.

2. Zu den abgeleiteten oder Symbolschriften zweiter Ordnung sind folgende zu rechnen: a. Das Tridentinische Glaubensbekenntniß, auf Grund der Beschlüsse der Trienter Kirchenversammlung (Sess. XXIV, c. 13 De ref.; Sess. XXV, c. 2 De ref.) durch Pius IV. im J. 1564 promulgirt und als Glaubensformel für alle diejenigen vorgeschrieben, welche ein geistliches Amt oder eine akademische Würde übernehmen (s. d. Art. Glaubensbekenntniß V, 682 ff.; dazu Mohnike, Urkundliche Geschichte der sogen. Professio fidei Tridentinae, Greifswald 1822). Die Professio fidei Graecis praescripta a Gregorio XIII (bei Denzinger n. 868 sqq.) fällt mit der tridentinischen im Wesentlichen zusammen, nur daß im Anschluß an das Concil zu Florenz (1439) die Lehrunterschiede bezüglich des Filioque, der Azymen, des Reinigungsortes und des päpstlichen Primates eigens hervorgehoben werden. Inhaltlich von beiden wenig verschieden ist ein anderes Abschwörungsformular (bei Denzinger n. 873 sqq.), welches Urban VIII. und Benedict XIV. den Orientalen vorgeschrieben haben. Unter die ebenso schamlosen wie gehässigen Fälschungen gehört das unächte Convertitenbekenntniß, welches unter dem Namen des ungarischen Fluchformulars (s. d. Art.) seit 1676 in die Welt gesetzt und von manchen protestantischen Symbolikern (z. B. Winer-Ewald, Köllner, Illgen, Wendt) bis in die neueste Zeit als ächt vertheidigt worden ist. — b. Der Römische Katechismus (Catechismus Romanus sive Tridentinus), der, auf Grund eines Beschlusses des Trienter Concils (Sess. XXIV, c. 7 De ref.; Sess. XXV) verfaßt, unter den abgeleiteten Quellen des katholischen Lehrbegriffs eine hervorragende Stellung einnimmt. Pius IV. beauftragte zunächst vier angesehene Theologen, nämlich die beiden Erzbischöfe Leonardo Marino von Lanciano und Muzio Calini von Zara, sowie den Bischof Egidio Foscarini von Modena und den portugiesischen Dominicaner Francesco Furtro, mit der Abfassung eines tridentinischen Katechismus unter Aufsicht dreier Cardinäle. Die ursprüngliche Ausarbeitung überwachte der hl. Karl Borromäus (s. d. Art.), die letzte Revision der Cardinal Wilhelm Sirlet (s. d. Art.). Die italienische Grundschrift wurde sodann von den berühmten Philologen Julius Pogianus und Paulus Manutius in schönes Latein übertragen und unter der Auctorität des Papstes Pius V. in lateinisch-italienischer Folio-Ausgabe gedruckt als Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. jussu editus, Romae 1566. Von zahlreichen Provinzialsynoden alsbald approbirt, ward der Katechismus in Italien, Frankreich, Polen und Deutschland öffentlich eingeführt. Die meisten späteren Editionen sind lateinisch (Dilingen 1567, Antwerpen 1602 u. ö. mit Anmerkungen des

Andreas Fabricius; neuerdings Wien 1833, Mainz 1834, Breslau 1838, Leipzig 1840, Regensburg 1856, Bielefeld 1859); doch gibt es auch zahlreiche Uebersetzungen in die verschiedenen Landessprachen, z. B. eine deutsche zuerst von Paul Hoffäus (Dilingen 1568), später von F. X. Rechenmacher (Passau 1839) und Smets (Bielefeld 1844), endlich von Buse (Bielefeld 1859); die neueste deutsch-lateinische Ausgabe erschien zu Regensburg 1886. Inhaltlich zerfällt der römische Katechismus in engstem Anschluß an die Trienter Glaubensbestimmungen in vier Theile: I. De symbolo apostolico; II. De sacramentis; III. De decalogo; IV. De oratione, praesertim dominica. Jedoch behandelt er auch Materien, welche, wie der päpstliche Primat und die Vorhölle, in Trient nicht zur Sprache gekommen waren, wie er andererseits die Ablaßlehre übergeht, über welche das Tridentinum doch ein eigenes Decret (Sess. XXV De indulgentiis) veröffentlicht hatte. Was die Form der Darstellung betrifft, so ist dieselbe nicht, wie der Name nahelegen möchte, die katechetische, sondern ursprünglich eine laufende Auseinandersetzung und Begründung der katholischen Lehre ohne jegliche Unterbrechung. Erst in der Kölner Ausgabe von 1572 erscheinen Bücher und Capitel, in der Antwerpener von 1574 auch Fragen und Antworten. Die ganze Anlage und Ausführung ist überhaupt bloß für den katechetischen Unterricht des Religionslehrers, nicht für die Lernzwecke des Schülers berechnet (vgl. Catech. Rom. prooem. q. 7). Die Frage nach dem Maße des Ansehens, das dem römischen Katechismus zukommt, erledigt sich nach den Grundsätzen der theologischen Erkenntnißlehre dahin, daß ihm zwar keine primär symbolische, wohl aber eine hohe dogmatische Auctorität innewohnt, welche ihm theils aus dem ausdrücklichen Auftrage des Trienter Kirchenrathes, theils aus der besondern und wiederholten Approbation der Päpste, Bischöfe und Provinzialsynoden zufließt. Wenn der päpstliche Stuhl gelegentlich der Streitigkeiten De auxiliis gegen den Einwand der Jesuiten, daß der römische Katechismus zur Schlichtung der Controverse incompetent sei (vgl. E. Köllner, Symbolik der römisch-katholischen Kirche, Hamburg 1844, 188), keine amtliche Verwahrung eingelegt hat, so beweist dieß nur, daß dem Katechismus die Bedeutung einer primären Symbolschrift abgeht. Wohl aber wird der zukünftige Katechismus, den das vaticanische Concil herauszugeben beabsichtigt, die Stempel synodaler Authenticität unmittelbar an der Stirne tragen (s. d. Art. Katechismus VII, 315 f.) und darum von weit höherem symbolischen Ansehen sein als der Catechismus Romanus. Andere Katechismen dagegen, selbst der hochgeschätzte des Cardinals Bellarmin (s. d. Art.), den Clemens VIII. eigens für den Kirchenstaat vorschrieb und dem übrigen Erdkreis zum Gebrauch dringend empfahl, oder der viel bekanntere des seligen Petrus Canisius (s. d. Art.), besitzen kein symbolisches [illegible] Hieraus ergibt sich, wie schief das Urthe[illegible] heinecke's ist, der sogar die verschiedene[illegible] cesankatechismen den Symbolschriften der [illegible] lischen Kirche einverleibt; wie viel schwer[illegible] Clausen irrt, wenn er überhaupt alle mi[illegible] heißung des Papstes ausgehenden Büche[illegible] Weiteres unter die symbolischen Urkunde[illegible] Kirche versetzt. — c. Die Confutatio fessionis Augustanae nach der [illegible] sicht fast aller protestantischen Symboliker[illegible] sie aber von einer Anzahl katholischer [illegible] logen (Eck, Cochläus, Faber, Wimpina) zu[illegible] Geheiß des Kaisers Karl V. verfaßt und [illegible] Augsburger Reichstage am 3. August 15[illegible] deutscher Sprache vorgelesen worden ist (s. d[illegible] Augsburger Confession; dazu Hase, Libri [illegible] bolici ecclesiae evangelicae I, Lipsiae 1[illegible] p. LXXIV sqq.; Ficker, Die Confutation [illegible] Augsburger Bekenntnisses, ihre erste Gestal[illegible] ihre Geschichte, Leipz. 1891; Kolde, Die A[illegible] Konfession, Gotha 1896, 140 ff.), aber nie[illegible] kirchliche Beglaubigung oder Gutheißung er[illegible] hat, so geht ihr der Charakter eines symboli[illegible] Buches ab, so sehr sie das Glaubensbewu[illegible] der Kirche widerspiegeln mag. — Viel mehr [illegible] hat es, d. gewisse, vom Papste sanctionir[illegible] turgische Bücher, namentlich das rö[illegible] Missale (s. d. Art.), als authentische Glau[illegible] quellen gelten zu lassen (vgl. Köcher, Beweis[illegible] man die Glaubenslehre der Katholiken aus [illegible] liturgischen Büchern beurtheilen könne, B[illegible] schweig 1747); doch darf man dieß aber ni[illegible] Guericke (Allg. christl. Symbolik, 3. Aufl., L[illegible] 1861, 142) auch auf das römische Brevier [illegible] Art.) ausdehnen. (Vgl. noch J. Tr. L. [illegible] Libri symbolici ecclesiae rom.-cathol., V[illegible] 1835—1836; F. G. Streitwolf et R. E. Kl[illegible] Libri symbolici ecclesiae catholicae [illegible] juncti atque notis, prolegomenis indic[illegible] que instructi, Gott. 1846, 2 voll., und [illegible] Art. Symbolik ob. 1048 aufgeführte Literat[illegible]

II. Die griechisch-schismatische oder [illegible] sie selber sich nennt, „orthodoxe anatolische“ [illegible] besitzt ebenfalls Symbolschriften ersten und z[illegible] Ranges, obgleich es zu einer so strengen Sy[illegible] herrschaft wie im Abendlande bei ihr ni[illegible] gekommen ist (vgl. W. Gaß, Symbolik der [illegible] chischen Kirche, Berlin 1872, 87). Auf die [illegible] zweigung der anatolischen Kirche in ge[illegible] Nationalkirchen (die vier Patriarchate im O[illegible] die Kirche von Hellas, die serbische und di[illegible] mänische Kirche, das bulgarische Exarchat [illegible] russische Staatskirche) braucht hier keine Rü[illegible] genommen zu werden, weil die eingetretene [illegible] tung nur in die kirchliche Verfassung, nicht i[illegible] Lehre und den Cultus einen unheilvollen Ri[illegible] bracht hat (s. d. Art. Griechische Kirch[illegible] 1234 ff.). — 1. Was die symbolischen Ha[illegible] schriften der griechischen Kirche betrifft, s[illegible] sie zunächst mit der römisch-katholischen

unentwegt am nicäno-constantinopolitanischen Symbolum, nicht aber am Athanasianum fest, und bekennt sich ebenso zu den ersten sieben ökumenischen Synoden. Als wesentliche Ergänzung des fünften und sechsten allgemeinen Concils gilt ihr die trullanische Synode vom Jahre 692, welche von Rom niemals als rechtmäßig anerkannt worden ist (s. d. Art. Constantinopel III, 1020). Die seit dem Photianischen Schisma bezw. seit und mit dem achten allgemeinen Concil von Constantinopel (869) gefeierten Synoden, namentlich die abendländischen, weist die griechische Kirche ebenso leidenschaftlich zurück, wie das Symbolum Quicunque, den päpstlichen Primat und den Zusatz Filioque. Insofern sie jedoch mit den Katholiken in gemeinschaftlicher Frontstellung gegen den Protestantismus neben der heiligen Schrift auch die Tradition (ἱερὰ γραφὴ καὶ παράδοσις) als ebenbürtige Glaubensquelle anerkennt, verkörpert sich der biblisch geschöpfte und in lebendiger Ueberlieferung fortgepflanzte Kirchenglaube naturgemäß im kirchenamtlich fixirten Glaubenssymbol. Als solches figurirt aber, was älteren Darstellungen gegenüber (Marheinecke, Guericke) hervorgehoben zu werden verdient, nicht so sehr das apostolische Glaubensbekenntniß, von welchem noch 1439 der berühmte Erzbischof Marcus Eugenicus (s. d. Art.) in Florenz erklärte: ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴδομεν σύμβολον ἀποστόλων (vgl. Gaß 115 ff.), als vielmehr das constantinopolitanische Symbolum von 381, welches nach Ansicht der Griechen zu Nicäa 325 „grundgelegt" und von den folgenden fünf Synoden lediglich „bestätigt" worden sei (über das Schiefe dieser Auffassung vgl. E. F. K. Müller, Symbolik, Erlangen u. Leipzig 1896, 46 ff.). Das nicänische Glaubensbekenntniß in der angeblich erweiterten Fassung von 381 gilt den Griechen geradezu als die unantastbare und ausschließliche Grundnorm ihres ganzen Glaubens, als τὸ ἱερώτατον σύμβολον, das alle „zwölf Glaubensartikel" in ebenso abschließender wie unveränderlicher Form umfaßt. „Das nicänische Symbol ist das Kleinod des Glaubens, die kurze und doch erschöpfende Zusammenfassung des Lehrgehaltes. Seine Schriftzeichen werden den Gewändern der höchsten geistlichen Würdenträger in Moskau eingewebt. In seiner Recitation gipfelt der Gottesdienst, die große Glocke des Kreml läutet während der Vorlesung, welche auch bei der Krönung des Zaren in Gegenwart des Volkes stattfindet. Daher auch die allgemeine Bekanntschaft mit dem Wortlaut. Kleine Gemälde haben den Zweck, den Inhalt der einzelnen Artikel zu versinnlichen" (Gaß 119). Diese centrale Bedeutung des fast abergläubisch verehrten Glaubenssymbols darf über den jetzt zur Besprechung kommenden Schriften zweiten Ranges nicht vergessen werden.

2. Unter den **abgeleiteten** Symbolschriften der griechischen Kirche ragen hervor: a. Die Confessio Gennadii, d. h. die Confessionsschrift, welche der Patriarch Gennadius II. (s. d. Art.) nach dem Falle Constantinopels (1453) dem türkischen Sultan Mahmud II. überreichte. — b. Die sogen. Confessio orthodoxa des Petrus Mogilas, welche ihre Entstehung den calvinistischen Umtrieben des Cyrillus Lucaris (s. d. Art.) verdankt. Genaueres darüber s. im Art. Mogilas. — c. Die **Confessio Dosithei**, eine gegen die vorgenannte um 30 Jahre jüngere Bekenntnißschrift, welche, vom Patriarchen Dositheus auf der Synode von Jerusalem 1672 im Namen der orientalischen Kirche aufgesetzt und zu den Synodalacten genommen, alsbald symbolisches Ansehen in der griechischen Welt gewann. Als nämlich der reformirte Prediger Jean Claude (s. d. Art.) in seinem Streit mit Nicole und Anton Arnauld (s. d. Artt.) über Eucharistie und Transsubstantiation die Stirne hatte, sich zu Gunsten seiner Häresien auf die Confessionsschrift des Cyrillus Lucaris als auf ein griechisches Glaubenszeugniß zu berufen, versammelte Dositheus 1672, um solchem Unfug zu steuern, eine stark besuchte Synode in Jerusalem oder vielmehr Bethlehem (daher auch Synodus Bethlehemitica genannt). Der Patriarch beabsichtigte gegenüber den Anmaßungen des Calvinismus ein ebenso klares und unzweideutiges Zeugniß des althergebrachten Glaubens hinzustellen (s. d. Art. Jerusalem VI, 1359 f.), wie einst der Patriarch Jeremias II. (s. d. Art.) denselben Glauben gegen die Anschmeichelungen der lutherischen Theologen von Tübingen während der Jahre 1576—1581 gewahrt hatte (s. d. Art. Martin Crusius III, 1210 ff. u. Gaß 45 ff.). Die Acten von Jerusalem mit ihren 68 Unterschriften tragen die bezeichnende Aufschrift „Schild der Orthodoxie" (Ἀσπὶς ὀρθοδοξίας) und zerfallen in zwei Theile. Im ersten findet sich unter starken Ausfällen gegen die „unverschämten Calviner" eine geharnischte Verurtheilung des Cyrillus Lucaris, im zweiten aber das dem Cyrill'schen auf's Genaueste nachgebildete, ebenfalls in 18 Abschnitte und 4 Quästionen eingetheilte Glaubensbekenntniß, dessen Lehrinhalt bezüglich der Schriftauctorität, der Verdienstlichkeit guter Werke, der Prädestination, der Siebenzahl der Sacramente, der wirklichen Gegenwart, der Bilderverehrung u. dgl. mit dem katholischen Lehrbegriff so auffallend übereinstimmt, daß das Bekenntniß und die Synode bei Protestanten vielfach in den Verdacht des „Latinisirens" gekommen sind. Allein „in allen Hauptsachen muß diese Urkunde als Ausdruck der griechisch-orientalischen Ueberlieferung betrachtet werden und sie nimmt in der Zahl dieser Zeugnisse eine wichtige Stelle ein" (Gaß 83). — d. Fälschlich unter die symbolischen Schriften gezählt wird das „Bekenntniß des Metrophanes Kritopulos" (s. d. Art.), eine bloße Privatschrift (vgl. F. Kattenbusch I, 305). Auch das protestantisirende neuere „Glaubensbekenntniß des Philaret", Metropoliten von

Moskau (gest. 1868), abgedruckt bei Pinkerton, Russia or miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants, London 1838, verdient hier nur deßhalb vorübergehende Erwähnung, weil desselben Mannes „Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche" bis zur Stunde in Rußland das höchste Ansehen genießt und, vom heiligen Synod selber „durchgesehen und gebilligt", in etwa 100 Auflagen verbreitet ist. In erster Linie für den russischen Clerus bestimmt, schließt sich der Katechismus in der Anlage genau an die Confessio orthodoxa des Petrus Mogilas (s. ob.) an und ist mit Citaten aus der Bibel und den Werken des hl. Johannes von Damascus gespickt. Von bitterer Polemik gegen den Katholicismus und starker Neigung zu bedenklichen Zugeständnissen an den Protestantismus zeugt die etwas ältere, weitverbreitete katechetische Confessionsschrift des Metropoliten Platon von Moskau (gest. 1812), die den Titel führt: „Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christlichen Theologie zum Gebrauche Sr. kaiserlichen Hoheit des Großfürsten Paul Petrowitsch", Riga 1770 u. ö. — Am reinsten und unverfälschtesten bleibt solchen zerstörenden Bestrebungen gegenüber die griechische Traditionslehre erhalten und verkörpert in der Liturgie, weßwegen — e. die liturgischen Bücher (Euchologium und Horologium) für den Symboliker bis zur Stunde zu den wichtigsten und authentischsten Fundgruben gehören. (Vgl. noch J. E. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας I: τὰ συμβολικὰ βιβλία, Athen 1883 und die weitere bei Gaß 87 und F. Kattenbusch I, 285 f. angegebene Literatur.)

III. Der Protestantismus hält heute kaum noch die Verpflichtung auf eines seiner alten Symbole aufrecht, er hat sich vielmehr auf das abstracte Princip der Reformation zurückgezogen, welches innerlich in der freien Forschung, äußerlich im Protest gegen Rom gipfelt. Die nachstehende Aufzählung der symbolischen Bücher besitzt darum fast nur mehr einen historischen Werth und gewährt einen Einblick in die Vergangenheit, nicht in die Gegenwart. Aber auch schon der Anfang des Protestantismus hat fast ebenso viele symbolische Bücher entstehen sehen, als sich der Reihe nach Secten bildeten. In erster Linie kommen die zwei Hauptconfessionen, nämlich die evangelisch-lutherische und die zwingli-calvinische (reformirte) Kirche, in Betracht. — 1. Die Lutheraner erkannten ehemals, wie aus dem Concordienbuch erhellt, in Gemeinschaft mit den Katholiken — a. die drei ältesten Glaubenssymbole als bindende Glaubensregel an. Neuestens freilich verlangt die freiere Theologie immer ungestümer und dringlicher die Aufhebung jedes Symbolzwanges. Gelegentlich der Amtsentsetzung des württembergischen Pfarrers Schrempf entbrannte 1892 ein heftiger Kampf um das Apostolicum, bis die gesetzliche Einführung der neuen Agende für die preußische Landeskirche am 14. Januar 1894 den tiefgehenden Zwiespalt nicht zur Lösung brachte, aber äußerlich zum vorläufigen Schweigen brachte (s. d. Art. Protestantismus I, 511 ff.). — Hand in Hand mit der Anerkennung der „drei Symbola" geht oder ging bei den Lutheranern b. die Reception der sechs ersten ökumenischen Synoden; sie verwarfen das siebente Concil von Nicäa 787 wegen seiner „widerbiblischen Beschlüsse für den Bilderdienst", wie denn „die lutherische Kirche gleichermaßen von den nachfolgends gehaltenen papistischen Synoden nichts mehr wissen will" (Guericke 94). — Die symbolische Schriften der Lutheraner im Gegensatz zur katholischen Kirche erscheinen dann a. die Augsburger Confession und deren Apologie, über deren Entstehungsgeschichte und symbolische Bedeutung der betreffende Art. zu vergleichen ist, und — d. die schmalkaldischen Artikel, so recht als „eigentliche Oppositionsschrift gegen die römische Kirche" (Guericke) gefaßt und in der Concordienformel ausdrücklich symbolisches Buch bezeichnet. Kaum hatte Paul III. im Juli 1536 das längst ersehnte allgemeine Concil für den 23. Mai 1537 nach Mantua ausgeschrieben, als Luther im Auftrag des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich Schrift ausarbeitete, welche nach der nochmaligen Billigung durch Amsdorf, Agricola und Crucigers (s. d. Artt.) im Januar 1537 die Genehmigung des Kurfürsten erhielt. Als die evangelischen Stände im Februar desselben Jahres zu einem Convente in Schmalkalden zusammenkamen, legte Luther das Schriftstück mit und ließ es unter dem Namen der schmalkaldischen Artikel von den wittenbergischen Theologen (in frequentissimo fratrum conventu) feierlich unterzeichnen. Sie ist nicht nur eine schroffe Lossageschrift, sondern gleich eine grobe Schmähschrift wider den Papst, der als „der rechte Endechrist oder Widerchrist" hingestellt wird. Die Urkunde zerfällt in drei Theile, die ihrerseits wieder in Artikel (im ganzen 23) eingetheilt sind. Im ersten Theil (De summis articulis divinae majestatis) wird die Trinitätslehre und die Christologie, worin die Lutheraner mit den Katholiken übereinstimmen, erörtert (4 Artikel). Der zweite Theil (De articulis, qui officium et opus Jesu Christi redemptionem [= justificationem] respiciunt) behandelt die Rechtfertigung, den Glauben, die Messe, die Heiligenverehrung, die Vollgewalt des Papstes (4 Artikel). Der dritte Theil endlich (De articulis, de quibus potuerimus cum doctis et prudentibus zählt die Lehrstücke auf, bezüglich welcher Verständigung nicht absolut ausgeschlossen ist. Doch bekennt Luther zum Schluß: „Dieß sind die Artikel, darauf ich stehen muß, stehen will bis in meinen Tod, ob Gott will, weiß darin nichts zu ändern oder nachzugeben

will aber jemand etwas nachgeben, der thue es auf sein Gewissen." Von dieser Freiheit Gebrauch machend, milderte Melanchthon (s. d. Art.) den Papstartikel durch den Beisatz: „Vom Papste aber halte ich: So er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen ... seine Superiorität über die Bischöfe, die er sonst hat, jure humano auch von uns zugelassen sei." Um sich jedoch vom Verdachte papistischer Sympathien, in den er hierdurch gerathen war, gründlich zu reinigen, verfaßte er auf Wunsch der Theologen einen zweigliedrigen Tractat über den Primat des Papstes und die Jurisdiction der Bischöfe, worin er dem Papste in ungeschminkter Sprache sein Antichristenthum und sein Sündenregister vorhält und die rechtliche Gleichheit zwischen „Bischöfen und Pastoren" nach göttlichem Rechte zu beweisen sucht. Diese Schrift Melanchthons, die seit 1555 in unlöslicher Verbindung mit den schmalkaldischen Artikeln erscheint, erhielt durch die Unterschrift der in Schmalkalden noch anwesenden Theologen, sowie später durch die fürstliche Recesserklärung ebenfalls symbolisches Ansehen. — Auch s. die beiden Katechismen Luthers, der große und kleine, erscheinen von Anfang an mit symbolischer Auctorität umkleidet, freilich weniger kraft ausdrücklicher Reception, als durch stillschweigende Uebereinkunft. Erst die Concordienformel erklärt: Profitemur publice, nos etiam amplecti minorem et majorem D. Lutheri catechismos (Epitome). Beide wurden 1529 verfaßt; doch ging der größere der Zeit nach dem kleinern voraus. Letzterer ist für den Kinder- und Volksunterricht, ersterer für Katecheten und Prediger bestimmt. Die innere Anlage ist in beiden gleich; jeder zerfällt in fünf Hauptstücke: Dekalog, apostolisches Symbolum, Vaterunser, Unterricht von der Taufe und vom Abendmahl. Die schon in der zweiten Ausgabe des Catechismus major (1529) vorkommende „Vermahnung zur Beichte", über deren Herkunft aus Luthers Feder gelehrter Streit herrscht, ging nicht in die authentische Sammlung des Concordienbuches über, ebenso wenig das schon um 1530 auftauchende sogen. „sechste Hauptstück vom Amte der Schlüssel", welches wahrscheinlich nicht von Luther, sondern von Johann Brenz (s. d. Art.) herrühret (vgl. Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des großen Katechismus, Leipzig 1894). — f. Die Concordienformel, der „symbolische Schlußstein und in mehrfacher Hinsicht das Hauptbekenntniß der lutherischen Kirche" (Guericke), verfolgte den Zweck, die reine lutherische Lehre unter gewaltsamer Ausstoßung aller kryptocalvinistischen und philippistischen Irrlehren wiederherzustellen und namentlich der lutherischen Abendmahls- und Ubiquitätslehre zum Siege zu verhelfen. Allenthalben, insbesondere in Sachsen, war die lutherische Kirche durch den an ihrem Lebensmark zehrenden Kryptocalvinismus (s. d. Art. Kryptocalvinisten VII, 1234 ff.) innerlich geschwächt und auch äußerlich durch das widerliche Gezänk der Theologen unter einander fast an den Rand des Verderbens gebracht (s. d. Art. Corpus doctrinae; Joh. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes IV [1885], 483 ff.). Diesem trostlosen Zustande beschloß der Kurfürst August von Sachsen „durch fürstliches Dictum" ein Ende zu machen. Zu dem Zwecke veranstaltete er unter dem Vorwissen der vornehmsten protestantischen Fürsten einen Theologenconvent in Torgau 1576, auf welchem Jacob Andreä, Martin Chemnitz, David Chyträus, Andreas Musculus (s. d. Artt.) und Wolfgang Körner eine Einigungsformel aufsetzten, welche in dieser Gestalt den Namen des „Torgischen Buches" führt. Die Grundschrift wurde sodann durch die interessirten Fürsten an die Theologen zur Begutachtung versandt und nach Einlauf der Censuren im Kloster Bergen bei Magdeburg 1577 durch die vorhin genannten Theologen, denen sich noch Selnecker zugesellte, einer gründlichen Revision unterzogen, die sich besonders auf die Artikel von der Erbsünde und der Willensfreiheit bezog. Vom Entstehungsorte hieß diese abschließende Redaction das „Bergische Buch", von ihrem Zweck die „Concordienformel". Sache der Fürsten war es, derselben in ihren Ländern Anerkennung zu erzwingen, ein Unternehmen, bei welchem sich die Kurfürsten August von Sachsen und Johann Georg von Brandenburg besonders hervorthaten. Die Concordienformel umfaßt zwei Haupttheile: die Epitome und die Solida declaratio. In ersterer wird der lutherische Lehrbegriff auszüglich in knapper Form, in letzterer aber ausführlich mit Belegstellen aus Luthers Schriften unter steter Widerlegung Calvins und Melanchthons in elf Artikeln dargestellt, namentlich die Lehre von der Erbsünde, der Willensfreiheit, der Rechtfertigung, der Ubiquität der Menschheit Christi und der Idiomencommunication. Formell ist die Darlegung so eingerichtet, daß zuerst der Streitpunkt präcisirt, sodann der lutherische Lehrbegriff aufgestellt (Affirmativa) und zuletzt die entgegenstehende Lehre widerlegt wird (Negativa). In einem zwölften Schlußartikel werden diejenigen Secten kurz abgefertigt (Wiedertäufer, Schwenkfeldianer, Antitrinitarier), welche niemals der Augsburger Confession beigetreten sind, und das Ganze wird schließlich mit einem Anhang von „Zeugnissen heiliger Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer" beschlossen. Die Grundsprache war deutsch; Osiander übersetzte die Formel in's Lateinische, und so ging sie später in das Concordienbuch über (vgl. C. F. Göschel, Die Concordienformel nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchlichen Bedeutung, Leipzig 1858; Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie VIII, 2. Aufl., 176 ff.). — In Kursachsen gelangten zeitweilig auch die 1592 zur Ausrottung des Calvinismus erlassenen 4 Visitationsartikel zu symbolischem Ansehen; nach dem

[illegible]

[illegible] (1530), [illegible] (1530), [illegible] (1534) und die erste schweizerische Confession (1536; vgl. das

[illegible] zu [illegible] (1582), Duisburg [illegible] [illegible] (1581) und in correcter [illegible] der editio princeps durch A. Wolters [illegible] (1864); die neueste kritische Ausgabe ist [illegible] M. A. Gooszen. De Heidelbergsche [illegible] mus, textus receptus, Leiden 1890. (Vgl. [illegible] ton, Der Heidelberger Katechismus als [illegible] nißbuch, 2. Aufl., Wiesbaden 1888.) — [illegible] die Beschlüsse der Dordrechter Synode [illegible]

bis 1619), welche infolge ihrer Anerkennung durch die reformirten Kirchen der Niederlande, Pfalz, Schweiz, Frankreichs und der englischen Puritaner ein allgemeineres symbolisches Ansehen erlangten, s. d. betr. Artt. (Vgl. noch Corpus et Syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis et nationibus ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae, 2. ed., Genevae 1654; J. C. A. Augusti, Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, 2. ed., Lipsiae 1846; H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum cum Appendice, qua continentur Puritanorum libri symbolici, Lipsiae 1840; A. Ebrard, Das einhellige Bekenntniß der reformirten Kirche aller Länder, Barmen 1887.)

IV. Die englische Kirche, in ihrem Lehrsystem und Cultus ein seltsames Gemisch von katholischen, lutherischen und calvinischen Bestandtheilen, besitzt, wie ihre eigene Geschichte (s. d. Art. England), so auch ihre eigenthümlichen Symbolschriften. Ueber die Bekenntnißschriften der sogen. anglicanischen Episcopalkirche s. d. Art. Hochkirche VI, 77 ff. Als Frucht der mächtigen puritanischen Bewegung des 17. Jahrhunderts ist das sogen. „Westminster-Glaubensbekenntniß" (The Westminster Confession of Faith) zu betrachten, eine der am sorgfältigsten ausgearbeiteten Confessionsschriften. Von der fünf Jahre lang tagenden Westminster Assembly (1643—1648) in 32 Kapiteln aufgesetzt, wurde dieselbe 1647 dem „langen Parlament" zur Annahme vorgelegt, vermochte sich aber gegenüber dem herrschenden Episcopalsystem in England niemals gesetzliche Anerkennung zu sichern, während sie in Schottland (s. d. Art.) seit 1649 als agreeable to the Word of God and in nothing contrary to the received doctrine, worship, discipline and government of this Kirk ein so hohes symbolisches Ansehen gewann, daß sie die ältere Confessio Scotica (s. d. Art. Confessio III, 878) des John Knox gänzlich verdrängte und ihren Platz auch noch 1690 behauptete, als der Presbyterianismus (s. d. Art. Presbyterianer X, 358) in Schottland den endgültigen Sieg davontrug. Sie wanderte als symbolisches Buch mit zu den zahlreichen presbyterianischen Tochterkirchen in die britischen Kolonien, namentlich Nordamerika und Australien. Auf Grund des Westminster-Bekenntnisses hat sich der calvinistische Presbyterianismus des ganzen Erdkreises seit 1875 zusammengeschlossen in der Alliance of the reformed Churches holding the Presbyterian System. (Vgl. Hatherington, The History of the Westminster Assembly, 4. ed., Edinburgh 1878; E. F. K. Müller 426—433.)

V. Die kleineren Secten des Protestantismus haben sich vielfach ihre eigenen Symbole geschaffen und erheischen deßhalb eine gesonderte Betrachtung. — 1. Ueber die Arminianer oder Remonstranten und deren symbolische Bücher s. d. Art. Arminius. — 2. Die Mennoniten, Abkömmlinge der Wiedertäufer (s. d. Art. Menno und A. Brons, Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Mennoniten, 2. Aufl., Norden 1891), offenbaren ebenso tiefgehende Uneinigkeit in ihren Lehrmeinungen wie reiche Mannigfaltigkeit in ihren Symbolschriften, von denen keine sich allgemeine Geltung zu verschaffen vermochte. Die äußerst umfangreiche symbolische Literatur gewährt das Bild trauriger Zersplitterung und rascher Veränderlichkeit. Von den zahlreichen Confessionsschriften verdienen Erwähnung: a. die um 1580 von Hans de Rys und Lubbert Gerritst in 40 Artikeln abgefaßte Praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio (bei H. Schyn, Historia Mennonitarum, Amstelod. 1723, 172 sqq.); b. die von den vereinigten Flämingern, Friesen und Deutschen 1665 herausgegebene Sammlung von fünf Bekenntnißschriften unter dem Sammelnamen De allgemeene Belijdenissen der vereenighde Vlaemsche, Vriesche en Hoogduytsche Doopgesinde Gemeynte, Amsterdam 1665; das wichtigste Stück bildet wohl das sogen. „Oelzweiglein" (ramus olivae, Olyf-Tack) vom Jahre 1629; c. das aus 12 Artikeln bestehende „Evangelische Glaubensbekenntniß der Taufgesinnten zu Altona" von Gerhard Roose, Ratzeburg 1702. Andere Confessionen s. bei Guericke 180 f., und Winer-Ewald 35 f. d. Unter den vielen mennonitischen Katechismen ragt als der symbolisch bedeutendste hervor Kort Onderwijs des christelichen Geloofs na de Belijdenissen der Doopgesinden, verfaßt auf Geheiß einer Synode zu Amsterdam 1697 von den drei mennonitischen Theologen Dooregest, Beets und Schyn und nach der Gutheißung der Synode ebendort gedruckt. (Andere Katechismen s. u. A. bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio, Amstelaed. 1729, 361 sqq.) — Ueber die älteren Anabaptisten und ihre Lehrsätze s. d. Art. Wiedertäufer. Die neueren Baptisten (s. d. Art.) in England und Nordamerika, welche man auch zu den Taufgesinnten rechnet, stellen keine confessionelle Einheit mehr dar, seit sie sich in General- und Particularbaptisten und diese wieder in viele kleinere Sondergemeinschaften zersplittert haben. Das Glaubensbekenntniß der Particularbaptisten von 1689 besteht aus 32 Kapiteln, das der Generalbaptisten von 1691 aus 27 Kapiteln; beide sind mitgetheilt in G. W. Alberti, Ueber den Zustand der Religion und Wissenschaft in Großbritannien IV, Hannover 1754, 1245 ff.; ältere Bekenntnisse s. bei Th. Crosby, History of the English Baptists, London 1738—1740, 4 vols. — 3. Die Socinianer (s. d. Art.) oder „Polnischen Brüder" verwerfen zwar (mit alleiniger Ausnahme des apostolischen Symbolums) alle bindenden Symbolschriften im strengen Sinne, berufen sich aber trotzdem auf angesehene Bücher ihrer Partei, denen

sie symbolartige Auctorität beimessen. Zu diesen gehört: a. der Rakauer Katechismus in seiner doppelten Gestalt als „Kleiner Katechismus zur Uebung der Kinder in dem christlichen Gottesdienst", Rakau 1605, und als „Großer Katechismus". Der letztere stützt sich auf zwei katechetische Vorarbeiten, nämlich auf die von Georg Schomann verfaßte Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati, Racoviae 1574, und insbesondere auf die von Faustus Socinus hinterlassene, aber unvollendete Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones. Auf der Grundlage dieses Materials und unter Heranziehung anderer Schriften des Socinus verfaßten nun der socinianische Prediger Valentin Schmalz und der polnische Edelmann Hieronymus Moscorovius den „Großen Rakauer Katechismus", der 1605 polnisch, 1608 deutsch und 1609 lateinisch herauskam. Die lateinische Ausgabe widmete Moscorovius in besonderer Dedication dem König Jacob I. von England, was aber nicht verhinderte, daß das englische Parlament das Schriftstück wegen der darin enthaltenen antitrinitarischen Irrthümer öffentlich zu verbrennen befahl. In der Folge oftmals wiederaufgelegt, wurde der Große Katechismus neu herausgegeben, numerirt und zugleich widerlegt von Oeder, Frankfurt und Leipzig 1739. In acht Sectionen handelt der Katechismus von der Bibel, vom Heilsweg, von der Gotteserkenntniß, von der Person und dem Prophetenthum Christi, vom Königthum, vom Priesterthum und von der Kirche Christi. (Ausführliche Analyse bei Ad. Harnack, Dogmengeschichte III, Freiburg 1890, 668 ff.) — b. Von den socinianischen Glaubensbekenntnissen verschaffte sich symbolartiges Ansehen die von Jonas Schlichting verfaßte Erläuterungsschrift zum apostolischen Symbolum: Confessio fidei christianae edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum J. Chr. et Spiritum S. corde sancto profitentur, s. l. 1642; neben einer französischen erschien 1646 eine sehr selten gewordene polnische Ausgabe, welche auf Geheiß des polnischen Reichstages durch den Scharfrichter auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. — c. Die in der berühmten Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, Irenopoli 1656, gesammelten Schriften der angesehensten socinianischen Theologen erfreuen sich ebenfalls quasisymbolischer Auctorität. Das wichtige Sammelwerk enthält sämmtliche Schriften von Faustus Socinus, die dogmatisch-exegetischen Werke von J. Crell, Pastor und Rector zu Krakau, sowie theologische Tractate von J. Völkel, Jonas Schlichting und Ludwig Wolzogen (d. h. Freiherr von Tarnefeldt; gest. 1658). Die siebenbürgischen Socinianer haben ihren unitarischen Lehrbegriff, der mit dem ältern Socinianismus nicht ganz übereinstimmt, niedergelegt in der Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, Clausenb. 1787. — 4. Bezüglich der Quäker und ihrer symbolartigen Bücher s. d. Artt. Fox und Barclay; über die Swedenborgianer s. d. Art.; über die Irvingianer und Herrnhuter s. d. Artt. Irving und Zinzendorf. (Hs.) noch außer den im Art. Symbolik genannten Werken Ph. Schaff, Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis: The Creeds of Christendom with a History and critical Notes, 5. ed., New York 1887 ff., 3 vols.) [Kattenbusch]

Symeon in der heiligen Schrift, s. Simeon.

Symeon, Name mehrerer Personen, die richtiger Simon (s. d. Art.) heißen.

Symeon von Durham (Dunelmensis), O. S. B., englischer Geschichtschreiber aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, war Mönch und Vorsänger an St. Cuthbert zu Durham. Literarisch hat er sich einen Namen gemacht durch folgende Schriften: Epistola ad Hugonem Cantorem Eboracensem de archiepiscopis Eboraci (vom Jahre 627—735, recip. 796; sie gedruckt u. a. in Symeonis monachi Opera omnia I, ed. Th. Arnold, London 1882, 222—228); Historia de regibus Anglorum et Danorum libri II (von 616—1129; in Opp. omnia II, Lond. 1885, 3—283), eine selbständige Compilation, fortgesetzt von 1130 bis 1154 von John von Hexham (gest. vor 1200); Hist. Dunelmensis ecclesiae libri IV (vom Jahre 635—1096; in Opp. I, 17—135). Symeon starb nach 1129. (Vgl. Potthast, Bibl. hist. II, 2. Aufl. Berlin 1896, 1021.) [Gams 0.8.]

Symeon der Hesychast, s. Hesychasten, 1960 f.

Symeon, Bischof von Jerusalem, s. Simon, ob. 307 f.

Symeon, Magister und Logothet, sonst bekannt und bereits behandelt unter seinem Beinamen Metaphrastes, ist seit Abfassung jenes Artikels Gegenstand genauerer Forschungen gewesen, durch welche über seine Lebenszeit und schriftstellerische Thätigkeit wichtige Aufschlüsse zu Tage gefördert wurden; doch sind noch manche Schwierigkeiten, die sich an diesen Namen knüpfen, nicht überwunden. Symeons Lebenszeit kann nunmehr mit Sicherheit in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts angesetzt werden. Der Lobrede Michael Psellus zufolge (Migne, PP. gr. CXXII, 184—200) wurde er in Constantinopel geboren und lebte in hervorragender Stellung am kaiserlichen Hofe unter Konstantinos Porphyrogennetos (912—959) und dessen nächsten Nachfolgern. Michael Psellus und andere byzantinische Geschichtsteller schreiben ihm eine Sammlung von Märtyrer- und Heiligenlegenden zu, die zuerst Lipomani (Lippomano; s. d. Art.) seiner hagiographischen Sammlung in lateinischer Uebersetzung einverleibte. Von Lipomani gingen die symeonischen metaphrastischen Texte über in die Sammlung des Surius (s. d. Art.). Der griechische Text ...

zuerst in der vulgärgriechischen Bearbeitung von Agapios Landos in seinem Νέος παράδεισος, Venedig 1641, und im Νέον ἐκλόγιον, Venedig 1679. Eine neue Ausgabe veranstaltete Migne (PP. gr. CXIV—CXVI) unter Hinzufügung des griechischen Urtextes für die meisten Texte, die bei Surius und in den Acta Sanctorum dem Metaphrastes zugeschrieben wurden (vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur, 2. Aufl., München 1897, 200—203). Diese Ausgaben sind aber für die Kenntniß der eigentlichen Legendensammlung des Metaphrasten unbrauchbar, weil sie einer soliden Grundlage entbehren; letztere konnte erst durch das Studium der handschriftlichen Ueberlieferung der griechischen Hagiographie geschaffen werden, welches zwei große Serien von hagiographischen Sammlungen (sogen. Menologien; vgl. d. Art. Menologium) und darunter eine als die metaphrastische nachwies (vgl. A. Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand, in d. Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 46—82; Ders., Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche, in d. Römischen Quartalschrift XI [1897], 67—205; Ders., Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie, ebd. 531—553; [H. Delehaye,] Les ménologes grecs, in d. Anal. Bolland. XVI [1897], 311—329). Hiernach umfaßte die Sammlung des Metaphrasten etwa 148—150, darunter 22 griechisch noch unedirte Texte. Sie beziehen sich auf Martyrer und Heilige der griechischen Kirche und waren ursprünglich nach den Monaten und Tagen geordnet, an welchen die Feste der betreffenden Heiligen gefeiert wurden. Im Großen und Ganzen sind es nur Bearbeitungen (Metaphrasen) älterer Texte, welche die Vorlagen Symeons bildeten. Für die weiteren Ausführungen muß auf die angegebenen Abhandlungen hingewiesen werden; eine abschließende Untersuchung über die Legendensammlung des Metaphrasten und deren Vorlagen sowie über die älteren hagiographischen Sammlungen der griechischen Kirche ist in Vorbereitung. — Unter dem Namen eines Symeon Magister und Logothetes liegt handschriftlich eine byzantinische Chronik vor, deren Verfasser sehr wahrscheinlich mit dem Metaphrasten identisch ist (vgl. Krumbacher 358—361). Diese ächte Chronik ist verschieden von einer andern Chronik, welche theilweise von Fr. Combefis (Scriptores post Theophanem, Paris. 1685, 401—498) unter dem Namen des Symeon Magister und Logothet veröffentlicht wurde und von da in das Bonner Corpus der byzantinischen Geschichtschreiber (Theophanes continuatus, ed. Bekker, Bonnae 1828, 603—760) und in Migne's PP. gr. CIX, 663—822, überging. Vollständige Sicherheit über die Identität des Hagiographen und des Geschichtschreibers kann natürlich erst die Ausgabe der ächten Chronik bringen. Eine dritte Schrift canonistischen Inhalts, eine Epitome canonum (Migne, PP. gr. CXIV, 236—292), muß auch dem Metaphrasten zugeschrieben werden, falls eine kritische Ausgabe dieser trocken aufgezählten canonischen Bestimmungen von den Apostolischen Canones bis zum Trullanum die Zutheilung an Symeon Magister und Logothet rechtfertigt. Das Nämliche gilt von zwei Sammlungen ethischer Aussprüche aus den Werken des hl. Basilius des Großen (Migne, PP. gr. XXXII, 1116—1381) und aus den Homilien Macarius' des Aegypters (Migne, PP. gr. XXXIV, 841—965). Der literarische Nachlaß Symeons umfaßt endlich einige geistliche Reden und Lieder (eines derselben herausgegeben von Dreves mit deutscher Uebersetzung in d. Stimmen aus Maria-Laach XLVI [1894], 529 ff.), Gebete und Lehrgedichte (theilweise bei Migne, PP. gr. CXIV, 209—225); auch eine Rede auf die heilige Jungfrau (herausgegeben von M. Gedeon in der Zeitschrift Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια III [1882/83], 209—215. 229—234) wird ihm in mehreren Handschriften zugeschrieben; Anderes ist noch unedirt. Noch zu erwähnen sind 9 Briefe (Migne ib. 228 ad 236), die leider unsere Kenntnisse von seinen Lebensverhältnissen nicht erweitern. In der Voraussetzung, daß alle diese Schriften demselben Verfasser gehören, wird man nicht in Abrede stellen können, daß Symeon im compilatorischen Zeitalter des Konstantinos Porphyrogennetos eine hervorragende Stelle einnimmt. [A. Ehrhard.]

Symeon der jüngere Theologe (ὁ νέος θεολόγος), so benannt zum Unterschiede von Symeon dem jüngern Styliten, hervorragender griechischer Mystiker, wurde in Paphlagonien in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts geboren. Nachdem er am kaiserlichen Hofe das Amt eines Spatharokubikularios bekleidet hatte, trat er in das berühmte Kloster Studion ein und ward hier durch Symeon Studites in die Mystik eingeführt. Er mußte aber aus dem Studionkloster austreten und wandte sich zum Mamaskloster, zu dessen Abt er bald gewählt wurde und das er als solcher zu neuer Blüte brachte. Hier bildete er seine mystischen Theorien aus, die ihn neben Nicolaus Kabasilas (s. d. Art.) als den größten Mystiker der griechischen Kirche erscheinen lassen. Seine eigenartige Auffassung verschaffte ihm viele Bewunderer und Anhänger, aber auch einflußreiche Feinde, und diese führten seine zeitweilige Verbannung nach Chrysopolis herbei. Symeon kehrte aber bald zurück, erbaute das Kloster der hl. Marina, wo er fortan unbehelligt wirken konnte, und starb in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Seine zahlreichen Schriften sind noch sehr wenig bekannt. Leo Allatius (Diatriba de Symeonum scriptis, Paris. 1664, 151—178) gibt die Titel von 79 Abhandlungen an, von denen der allergrößte Theil noch unedirt ist. J. Pontanus publicirte zu Ingolstadt 1603 eine Auswahl seiner Schriften, die mit einigen Zusätzen

bei Migne (PP. gr. CXX, 287—712) abgedruckt ist. Darunter ragen besonders hervor 33 Reden und 228 Capita practica et theologica, worin ein hohes Ideal sittlicher Vollkommenheit entwickelt und dessen Erstrebung von den Zuhörern eindringlich verlangt wird; sie enthalten eine Reihe eigenthümlicher Lehren, die Pontanus durch willkürliche Interpretation zu eliminiren suchte. Noch bemerkenswerther ist Symeons Schrift Οἱ ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων, eine von Jac. Pontanus nur in lateinischer Uebersetzung (Divinorum amorum liber singularis) gebotene Sammlung von Prosastücken und Hymnen über dieses Grundthema aller Mystiker, die von den byzantinischen Theologen sehr hoch geschätzt wurde. Diese Schrift stellt Symeon ebenbürtig neben die besten Mystiker des abendländischen Mittelalters. Mit dem originellsten unter den deutschen Mystikern, Meister Eckhart (s. d. Art.), hat er eine pantheistrende Tendenz gemeinsam, die auch bei Pontanus öfters hervortritt, obgleich dieser viele anstößige Stellen weggelassen hat. Wie die griechischen Mystiker überhaupt, schließt auch Symeon sich innig an die Liturgie an, deren Erklärung er einige Abhandlungen widmete. Er kämpft gegen die Veräußerlichung des christlichen Lebens, erblickt aber in den äußeren Frömmigkeitsübungen relativ werthvolle Mittel, um zur wahren Vollkommenheit, die in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten gipfle, zu gelangen. Eine erschöpfende Charakteristik seiner Mystik wird erst möglich sein, wenn einmal seine Schriften in einer guten Ausgabe vorliegen. Die Handschriften derselben sind viel zahlreicher als ihre Aufzählung bei Fabricius-Harles (Biblioth. gr. XI, 302—320) es vermuthen ließe. Von einer Lebensbeschreibung Symeons, die schon bald nach seinem Tode verfaßt wurde, liegen auch nur eine Inhaltsangabe von Fr. Combefis (bei Migne, PP. gr. CLII, 260—270) und einige Auszüge, die Combefis in sein Auctarium novissim. II, Paris. 1672, 119—129, aufnahm, gedruckt vor. Schon jetzt aber läßt sich constatiren, daß Symeon einer der Edelsten in der Gemeinschaft der Liebhaber Gottes war, welche der Verfall des Irdischen zur Betrachtung des Ewigen anregte, und welche hinter der äußern Erscheinung das Wesenhafte suchten. In der traurigsten Periode des byzantinischen Reiches umfaßte dieß Symeon mit glühender Empfindung und predigte es eindringlich seinen Zeitgenossen als Ersatz für den mangelnden Glanz des irdischen Lebens. (Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzant. Literatur, 2. Aufl., München 1897, 152—154.) [A. Ehrhard.]

Symeon Stylites, der hl., zum Unterschiede von einem gleichnamigen spätern Styliten der ältere zubenannt, der Begründer des Stylitenwesens (s. d. Art. Styliten), war gegen Ende des 4. Jahrhunderts (zwischen 388 und 391) zu Sis (Sisan, Seian) an der Grenze zwischen Cilicien und der syrischen Landschaft Cyrrhastica geboren und verlebte seine Kinderjahre abgeschieden von der Welt als Hüter der elterlichen Herden. [illegible] etwa 14 Jahre alt, an einem Sonntag [illegible] besuchte, ward er gleich dem hl. Antonius (s. Art. I, 987) durch das Anhören einer Predigt zum Streben nach der christlichen Vollkommenheit angeregt. Himmlische Gesichte unterwiesen und stärkten ihn in seinem Berufe. Da in dem Kloster von Teleda, in welches er zuerst eingetreten, die übrigen Mönche seinen ganz ungewöhnlichen Gebets- und Abtödtungseifer nicht ertragen konnten und ihm deßwegen den Aufenthalt verleideten, kam er nach beiläufig zehnjährigem Aufenthalt nach Telneschе (Telanissus), einem Flecken im Gebiete von Antiochia am Fuße des Berges, wo er bald für weite Kreise der thätige Förderer christlichen Glaubens und christlicher Gesittung wurde. Die zehn ersten Jahre in Telneschе lebte er noch nicht auf Säulen, sondern als Inclusen (s. d. Art. Inclusen und Reclusen) auf einem engen Raume in Gebet und dem strengsten Fasten zu. Um diesen Platz war ihm eine Mauer gebaut worden, ein trockenes, dachloses Gemäuer von Steinen. Gottgesandte Erscheinungen aber lehrten ihn die außerordentliche Lebensweise, welche er später begann; die Billigung derselben erhielt durch die stets auffälligere Gabe, Wunder zu wirken. Um das Jahr 423 n. Chr. fing er sein Leben auf einer Säule an, indem er [illegible] 7 Jahre auf kleineren Säulen, 30 Jahre aber auf der großen berühmten Säule von 40 Ellen stand. Im Ganzen lebte er also in Telneschе 47 Jahre, und darunter 37 Jahre lang als Stylite. Von seiner Säule aus entfaltete Symeon eine außerordentliche Wirksamkeit, und der Erfolg, welchen seine Predigten unter so ungünstigen örtlichen Umständen auf die zuströmende Menge machten, läßt das Stylitenleben als eine in [illegible] der göttlichen Vorsehung gelegene Einrichtung erscheinen, mag es auch unter den spätern Stylites (s. d. Art.) mancherlei Mißbräuche gezeitigt haben (Möhler, Geschichte des Mönchthums u. s. w., in den Ges. Schriften und Aufsätzen II, Regensburg 1840, 222 f.). Als Heidenbekehrer, Prediger für die zahllos herbeiströmenden Massen, Friedensstifter bei Streitigkeiten, Anwalt der Unterdrückten, Helfer der Nothleidenden jeder Art war er unermüdlich angestrengt. Ganze Stämme (Ismaeliten, Perser, Iberier u. s. w.) entsagten bei seinem Tode dem Götzendienste. Voll wachsamen Eifers [illegible] er für die Sittlichkeit umliegender Gemeinden, für die Aufrechthaltung der orthodoxen Lehre bewirkte eine Menge der auffallendsten Bekehrungen vom Laster zur Tugend. Auch in dogmatischen Angelegenheiten der ganzen Kirche ward sein Ansehen in Anspruch genommen, z. B. wegen des Concils von Chalcedon; daß zur Verurtheilung des Nestorius die orientalischen Bischöfe dem hl. Cyrillus von Alexandrien und dem Concil von Ephesus angeschlossen, war großentheils dem einsamen Säulensteher zu verdanken. So verlebte Symeon seine Tage in beständiger liebevoller Thätig

für Andere und verband damit die ſtete Uebung des eifrigſten Gebetes und der heldenmüthigſten Tugenden. Erſtaunlich iſt die Menge der großen Wunder, die der Herr durch ihn wirkte; an's Unglaubliche grenzend ſeine Abtödtung und die heroiſche Geduld und Standhaftigkeit bei fortgeſetzten äußeren und inneren Leiden und Kämpfen. Mit Recht nennt man ihn daher einen wahrhaft großen Mann, eine höchſt ehrwürdige Erſcheinung, weil nach Theodorets Bemerkung „die von Spöttern verhöhnte Säule ſo großen Nutzen ergoß". Nach einem tugend- und ſegensreichen Leben ſtarb der hl. Symeon, beiläufig 70 Jahre alt, im J. 459 n. Chr. am 2. September, an einem Mittwoche. Höchſt feierlich und glänzend war der Zug, in welchem die Leiche, nachdem ſie vier Tage lang der öffentlichen Verehrung ausgeſtellt geweſen war, nach Antiochia gebracht und dort in der Hauptkirche beigeſetzt wurde. — Quellen für die Geſchichte Symeons des Styliten ſind eine kurze Biographie von ſeinem Schüler Antonius (abgedruckt in den AA. SS. Boll. Jan. I, 264 sqq.), eine längere Lebensbeſchreibung ſeines Zeitgenoſſen, des Presbyters Cosmas von Phanir (bei Assemani, Act. mart. orient. et occid. II, Rom. 1748, 268 sqq.) und der Bericht des Theodoret von Cyrus (Hist. rel. 26); aus ihnen ſchöpften Evagrius (Hist. eccl. 1, 13 sq., damit übereinſtimmend Niceph. Call. Hist. eccl. 14, 51) und Symeon Metaphraſtes (ſ. AA. SS. l. c. I, 274 sqq., bei Migne, PP. gr. CXIV, 335 sqq.). Eine metriſche Lobrede auf den hl. Symeon verfaßte Jacob von Sarug (abgedruckt bei Assemani l. c. II, 230 sqq.). (Vgl. Uhlemann, Symeon, der erſte Säulenheilige, in Illgens Zeitſchr. für hiſt. Theol. 1845, 3, 3 ff.; Zingerle, Leben und Wirken des hl. Symeon Stylites, Innsbr. 1855. Sonſtige Literatur ſ. bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [Zingerle O. S. B.]

Symeon von Theſſalonich, hervorragender griechiſch-ſchismatiſcher Theologe aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts, war von 1410—1429 Erzbiſchof der Diöceſe Theſſalonich in Macedonien. Ueber ſeine Lebensverhältniſſe iſt ſonſt faſt nichts bekannt. Aus ſeinem dogmatiſch-liturgiſchen Hauptwerke (Διάλογος κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῶν ἱερῶν τελετῶν τε καὶ μυστηρίων πάντων τῆς ἐκκλησίας) erſieht man, daß er zu den Gegnern der Union mit Rom gehörte; in dem erſten häreſengeſchichtlichen Theile des Dialoges wird nämlich ſcharf gegen die Lateiner als Häretiker polemiſirt, namentlich in den Kapp. 19 bis 23, ſowie 32. Einige Monate nach Symeons Tode eroberte Sultan Murad II. die Stadt Theſſalonich (1430). Eine Ausgabe der meiſten Schriften des Erzbiſchofs erſchien auf Veranlaſſung des Patriarchen Doſitheus von Jeruſalem 1683 zu Jaſſy in der Moldau; einen Abdruck derſelben bietet Migne, PP. gr. CLV. (Vgl. die Angaben von Leo Allatius und Fabricius bei Migne l. c. 9 sqq. Weitere Literatur ſ. bei Krumbacher, Geſch. der byzant. Literatur, 2. Aufl., München 1897, 113.) [Gams O. S. B.]

Symeon von Trier, der hl., Recluſe in dem Römerthore (Porta nigra) zu Trier, war zu Syracus auf Sicilien geboren und hatte ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung zu Conſtantinopel erhalten. Sieben Jahre lebte er zu Jeruſalem, wo er ſich den Pilgern als Führer zu den heiligen Orten des gelobten Landes widmete. Bedeutende Sprachkenntniſſe (er war des Aegyptiſchen, Arabiſchen, Syriſchen, Griechiſchen und Lateiniſchen mächtig) befähigten ihn vorzüglich dazu. Seine Neigung zum Einſiedlerleben führte ihn an das Ufer des Jordan zu einem im Rufe der Heiligkeit ſtehenden Recluſen, der ihn jedoch nach einiger Zeit heimlich verließ. Symeon ſuchte darauf ſeine weitere ascetiſche Bildung im Kloſter der allerſeligſten Jungfrau zu Bethlehem, wo er zum Diacon geweiht wurde, und in einem zweiten Kloſter am Fuße des Berges Sinai. Vom Abte dieſes Kloſters nach dem nördlichen Frankreich geſchickt, um Almoſen von Richard II., dem Grafen der Normandie, abzuholen, lernte er zu Antiochien in Syrien zwei lothringiſche Aebte, Richard von St. Vannes bei Verdun und Eberwein von St. Martin bei Trier, kennen, welche auf einer Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande begriffen waren. Mit ihnen zog er nach dem Abendlande und hielt ſich längere Zeit bei ſeinem Freunde Eberwein auf, bis er den Erzbiſchof Poppo von Trier auf ſeiner Pilgerreiſe nach dem heiligen Lande begleitete. Etwa im J. 1028 zurückgekehrt, ließ er ſich von Poppo das Römerthor an der Nordſeite der Stadt Trier als Wohnung anweiſen; er lebte dort als Recluſe bis zu ſeinem Tode am 1. Juni 1035 und fand daſelbſt auch ſeine Grabſtätte, wie er es gewünſcht hatte. Zahlreiche Wunder, welche an ſeinem Grabe geſchahen, gaben die Veranlaſſung, daß Erzbiſchof Poppo das Römerthor zu einer Doppelkirche umwandelte, ein Canonicatſtift an derſelben einrichtete und zuletzt ſich ſein Grab an der Seite ſeines heiligen Freundes wählte. Das „Symeonsſtift" zeichnete ſich in den folgenden Jahrhunderten durch eine große Zahl bedeutender Gelehrten aus, bis Stift und Kirche der franzöſiſchen Revolution zum Opfer fielen. Nachdem das erſtere 1802 aufgehoben und ſeine Güter ſäculariſirt worden waren, gab Napoleon I. 1804 den Befehl, auch die Kirche zu entfernen, ſo daß jetzt nur mehr die gewaltigen Mauern des alten Römerthores in düſterer Größe emporragen. — Im J. 1400 wurde das Grab des hl. Symeon geöffnet und ein kleiner Theil der Reliquien erhoben; der Reſt wurde 1803 nach der Pfarrkirche zum hl. Gervaſius übertragen. Als koſtbares Ueberbleibſel des hl. Symeon wird in der Schatzkammer des Trierer Domes ein griechiſch geſchriebener Codex gezeigt, ein Lectionarium der griechiſchen Kirche, das der Heilige mit eigener Hand geſchrieben haben ſoll.

Einen liebevollen Biographen fand er an seinem Freunde, dem genannten Abte Eberwein von St. Martin. (Vgl. AA. SS. Boll. Jun. I, 87 sqq.; Marx, Gesch. des Erzstifts Trier II, 2, Trier 1862, 74—101.) [Marx.]

Symmachianer, Name zweier Secten aus der altchristlichen Zeit. — 1. Symmachianer heißen bei Philastrius (De haeresibus 63) Anhänger eines Häresiarchen Patricius zu Rom, dessen (anscheinend gnostische) Secte behauptete, der Leib des Menschen stamme nicht von Gott, sondern vom Teufel, und sei daher auf alle Weise zu verachten und zu mißbrauchen. Einige Patricianer trugen darum auch kein Bedenken, sich selbst das Leben zu nehmen (Praedestinatus 1, 61). Speciell von den Symmachianern wird berichtet, daß sie das jüngste Gericht läugneten und Fleischeslust predigten. Woher sie ihren Namen erhalten, ist aus Philastrius, der allein von den alten Schriftstellern sie erwähnt, nicht ersichtlich. — 2. Symmachianer wurden auch judenchristliche (ebionitische) Sectirer genannt, welche die Taufe zwar annahmen und sich auch den Namen Christen beilegten, aber Christus für einen bloßen Menschen hielten und am jüdischen Gesetze (Beschneidung, Sabbat, Enthaltung von Schweinefleisch u. s. w.) festhielten. Zur Zeit des hl. Augustinus bestanden sie nur noch in geringer Zahl fort (Contra Faustum Manichaeum 19, 18). Ihren Namen hatten sie wahrscheinlich von dem ebionitischen Bibelübersetzer Symmachus (Ende des 2. Jahrhunderts; s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 715), welcher nach Hieronymus (De vir. ill. 54) seine Irrlehre auch in einem Commentar zum Matthäusevangelium vertrat. (Vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristenthums, Leipzig 1884, 425. 440 f. 443.) [Floß.]

Symmachus, der hl., Papst (498—514), stammte aus Sardinien und kam als Heide nach Rom; dort empfing er die Taufe und ward in den Clerus aufgenommen (Lib. Pontif. [s. u.] I, 260. 263, not. 1). Er war Diacon (Theod. Lect. [s. u.] 193), als er nach dem Tode Anastasius' II. am 22. November 498 in der Lateranкirche gewählt wurde, und ward sofort consecrirt. Nach der heiligen Handlung, jedoch noch an demselben Tage, erhob eine mit Hilfe byzantinischen Geldes von dem einflußreichen Senator Festus gebildete Partei den Archipresbyter Laurentius zum Gegenpapste; von diesem, zu welchem nur die Minderheit der Wahlberechtigten hielt, hofften die kaiserlich Gesinnten, er werde das Henotikon (s. d. Art.) Zeno's bestätigen und dadurch die Verbindung mit Byzanz erneuern. Vorläufig wurde die Spaltung durch ein schiedsrichterliches Urtheil des damaligen Landesherrn, des Königs Theodorich des Großen (s. d. Art.), beigelegt (s. d. Art. Papstwahl IX, 1443); der Gegenpapst unterwarf sich, unterzeichnete auf der von Symmachus berufenen großen römischen Synode in St. Peter das dort beschlossene Wahldecret (1. März 499; s. IX, 1443) und erhielt das Bis[thum] Nocera in Campanien. Als im Frühling des folgenden Jahres (500) Theodorich zu [seinem] lichem Besuche nach Rom kam, wurde er [vom] Papst, Senat und Volk schon vor der Stadt grüßt; bemerkenswerth ist, daß der [arianische] Herrscher sich zuerst zur Peterskirche begab, [um] am Grabe des Apostelfürsten „mit gläubiger dacht wie ein Katholik" betete (Anonym. Va[lesii] n. 65, in d. Mon. Germ. hist. Auct. [antiq.] 324). Leider wurde nach zweijähriger [Ruhe] Frühjahr 501 das Schisma erneuert; die [laurentinische] tinische Partei, die auf eine Gelegenheit [lauerte], ihren alten Plan durchzuführen, klagte den [Papst] an, er habe, statt das Osterfest mit der „[Gesammt]heit" (cum universitate, d. i. mit den [Occidentalen]talen) am 22. April zu halten, dasselbe [schon] 25. März gefeiert. Um den Frieden [wieder] herzustellen, berief Theodorich den Papst [nach] Ravenna. Da die von Festus geführte [Partei] wohl einsah, daß die Anklage wegen der [Ostern]feier für sich allein keinen Erfolg haben [werde], indem Symmachus einfach dem [alexandrinischen] unter Leo I. verbesserten 84jährigen Cyklus [folgte] Art. Osterfeierstreit IX, 1124 und Rauschen, [Quellen] der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte IX [1884], 101 ff. 105) gefolgt war, [erhoben] gegen ihn die weit schlimmere Anschuldigung [des] Ehebruchs. Dieselbe war, wie auch Duchesne III, 215 f. zugibt, höchst wahrscheinlich [unbegründet], begründet, und es ist bezeichnend, daß der [eigentliche] liche Anstifter aller der Wirren in Rom, [der] byzantinische Kaiser Anastasius I., sich [in Con]stantinopel des dortigen orthodoxen Patriarchen durch ähnliche Anschuldigungen zu entledigen [versuchte] suchte (Hergenröther, Photius I, Regensburg 1867, 139). Symmachus hatte auf die Vorladung des Königs die Reise nach Ravenna [nicht] getreten, um dort die nöthige Aufklärung zu [geben]. Als er aber zu Rimini von den neuen Umtrieben der Laurentianer erfuhr und zugleich [hörte], daß in einem förmlichen Prozesse gegen ihn verhandelt werden sollte, kehrte er nach Rom zurück; wie Dahn vermuthet, weil er [wegen] des Princips willen der Gerichtsbarkeit des Königs nicht unterwerfen wollte, zugleich auch um den Gegnern nicht durch längere Abwesenheit die Agitation zu erleichtern. Diese gelangten indeß in der Stadt das Uebergewicht, bemächtigten sich der meisten Kirchen, auch des Lateran, und zwangen Symmachus, in St. Peter einzuschließen. In ihrem Wahnwitz wählerisch, ließen sie nunmehr durch den ergebenen Theil des römischen Clerus [Symmachus] auch der Verschleuderung des Kirchengutes klagen und behaupteten, derselbe sei infolge Verbrechens gemäß einem Decrete von Johannes (Mon. l. c. XII, 445 sqq.) dem Kirchenbann verfallen. Vom Könige verlangten sie [die] einer Synode und außerdem Entsendung Visitators, der vorläufig an Stelle des [Papstes]

excommunicirten Symmachus fungiren solle, und zwar namentlich am kommenden Osterfeste (Lib. Pontif. I, 44 sq.). Theodorich bewies sich, allerdings aus Friedensliebe, den Wünschen der Laurentianer nur zu willfährig. Mit der Einberufung eines Concils erklärte sich auch Symmachus einverstanden, nicht dagegen mit der Aufstellung eines Visitators; ein solcher wurde nach damaligem Brauche entweder an erledigte oder an solche Kirchen geschickt, wo die Rechtmäßigkeit des Bischofs in Frage stand (vgl. d. Art. Bonifatius I, ob. II, 1031). Trotzdem bestimmte der König den Bischof Petrus von Altino (Kirchenprovinz Aquileja) zum Visitator; dieser zeigte sich im Widerspruch mit den Weisungen des Königs schon bald nach seiner Ankunft in Rom (wahrscheinlich vor Ostern 502) als eifrigen Parteigänger der Laurentianer, ähnlich wie später sein Metropolit Marcellianus von Aquileja. Das Concil trat einige Wochen nach dem Osterfeste des Jahres 502 in der Basilika des Papstes Julius (S. Maria in Trastevere) zusammen. Auf ihrer Reise nach Rom hatten bereits Bischöfe aus Ligurien, Aemilien und Venetien zu Ravenna dem Könige erklärt, daß ein solches Concil nur vom Papste berufen werden könne; zudem gebe es kein Beispiel, daß ein Papst dem Urtheile der ihm Untergeordneten unterstanden habe (minorum subjacuisse judicio). Theodorich hatte darauf zur Beruhigung der Bischöfe das Schreiben vorgezeigt, worin Symmachus der Berufung der Synode zustimmte (Mon. l. c. XII, 427). Bald nach Eröffnung der ersten Sitzung erschien der Papst, bezeugte nochmals, daß die Synode mit seiner Zustimmung einberufen sei, und erklärte sich bereit, auf die gegen ihn gerichteten Anklagen zu antworten, wenn zuvor der Visitator entfernt und ihm (dem Papst) die von den Schismatikern besetzten Kirchen zurückgegeben würden. Die Mehrheit der Synode erachtete dieß für billig und schickte eine Gesandtschaft nach Ravenna, den König um seine Zustimmung zu ersuchen. Dieser verlangte aber, daß zuerst die Anklagen gegen Symmachus untersucht würden. Unter dem Eindrucke dieses Bescheides machte die Mehrheit der Bischöfe der schismatischen Minorität ein Zugeständniß; sie ließ nämlich zu, daß in der zweiten Sitzung, die am 1. September 502 in der Basilika des heiligen Kreuzes von Jerusalem (auch Basilica Sessoriana genannt) eröffnet wurde, die Anklageschrift der Laurentianer zur Verlesung kam. Um sich selbst zu vertheidigen, beabsichtigte der Papst, jetzt zum zweiten Male vor der Synode zu erscheinen. Er wurde jedoch unterwegs von den Laurentianern überfallen und mißhandelt, so daß er sich nur mit Mühe nach St. Peter retten konnte; mehrere Priester aus seinem Clerus wurden getödtet, andere verwundet (Mon. l. c. VII, 56, n. 50. 57, n. 62; XII, 429). Als bald darauf drei vornehme Goten, die von Theodorich schon vor dem Tumult zur Verhinderung von Ausschreitungen nach Rom entsandt waren, dort anlangten, luden die Bischöfe, durch ein neues Schreiben des Königs veranlaßt, den Papst viermal ein, sich zur richterlichen Untersuchung (ad judicium) zu stellen; derselbe lehnte aber unter Hinweis auf die gegen ihn und seinen Clerus verübten Gewaltthaten diese Zumuthung ab, obwohl die drei Goten ihm freies Geleit zusicherten. Daher erklärte die Synode in ihrer dritten Sitzung, die noch im September 502 stattfand, man könne den Papst in seiner Abwesenheit nicht verurtheilen, weil er sich den Richtern zweimal gestellt habe, besonders aber, weil es kein Beispiel dafür gebe, daß der Bischof dieses Stuhles ihrer richterlichen Untersuchung unterstehe (Mon. l. c. XII, 423). Dagegen forderte die Synode die schismatischen Cleriker auf, zum Gehorsam gegen Symmachus zurückzukehren, und ebenso suchte sie durch eine Deputation den Senat, der gleichfalls gespalten war, für Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu gewinnen. Allein beide Schritte blieben erfolglos, und Angesichts der schlechten Aussichten für das Friedenswerk baten die Bischöfe den König, er möge ihnen gestatten, in ihre Heimat zurückzukehren. Theodorich verlangte aber, daß sie zuvor einen definitiven Beschluß faßten, und zwar mit oder ohne regelrechte Untersuchung. Daraufhin fand am 23. October 502 die vierte Sitzung statt, worin die Synode wie folgt entschied: Papst Symmachus (dem, wie die Bischöfe hervorheben, „fast das ganze Volk" treu geblieben) sei den Menschen gegenüber von den Anklagen frei, da man aus früher angegebenen Gründen (dem Primat des römischen Bischofs) die ganze Sache dem Gerichte Gottes überlassen habe; Symmachus stehe es zu, in allen Kirchen seiner Jurisdiction die heiligen Mysterien zu verwalten, und von ihm müsse Jeder die heilige Communion empfangen; auch sei an ihn gemäß den Befehlen des Königs alles ihm früher gehörige Kirchengut in der Stadt und außerhalb derselben zurückzugeben. Den zum Gehorsam zurückkehrenden Geistlichen wurde Straflosigkeit zugesichert; wer aber fernerhin ohne Zustimmung des Papstes zu Rom Messe zu halten wage, solle als Schismatiker bestraft werden (Mon. l. c. XII, 431 sq.). Unterzeichnet wurde dieser Beschluß von 75 italienischen Bischöfen, an deren Spitze die Erzbischöfe Laurentius von Mailand und Petrus von Ravenna standen. Diese vierte Sitzung erhielt in der Folge den Namen Synodus palmaris, nach Th. Mommsen deßhalb, weil sie den endgültigen Ausspruch gethan, während die drei vorhergehenden Sitzungen die Hauptfrage unerledigt gelassen hatten (palmaris = vorzüglich, synodus oft bloß = Sitzung; der ganze Ausdruck also = Hauptsitzung); nach Anderen von einer Palma genannten Oertlichkeit auf dem römischen Forum oder nach einer ad Palmata genannten Halle (porticus) bei St. Peter (s. Mon. l. c. XII, 417 sq.). Für Symmachus war die Sitzung auch noch in einem

andern Sinne eine Synodus palmaris, insofern nämlich sein gutes Recht dort triumphirt hatte (vgl. Ludi palmares = Siegesspiele). — Ein Theil der Bischöfe kehrte nun in die Heimat zurück; die Mehrzahl blieb indeß noch einige Tage in Rom, um sich zu einer letzten (fünften) Sitzung am 6. November 502 in der Peterskirche zu versammeln. Man befaßte sich zunächst mit dem obenerwähnten Decret vom Jahre 483, welches nach dem Tode des Papstes Simplicius von einem Laien, dem Praefectus praetorio Basilius, mit Zustimmung einiger Bischöfe erlassen worden war und jeden Papst mit dem Banne bedrohte, der von den Gütern der römischen Kirche etwas veräußere. Die Synode annullirte dieses Decret, weil keinem Laien, möge er auch noch so fromm oder mächtig sein (quamvis religiosis vel potentibus), es zustehe, über das Kirchenvermögen Bestimmungen zu treffen. Dieser energische Protest gegen unberechtigte Einmischung von Laien in kirchliche Angelegenheiten war offenbar dadurch veranlaßt, daß eine solche Einmischung sich gerade im laurentianischen Schisma im schlimmsten Lichte zeigte. Nach Annullirung der Verordnung vom Jahre 483 publicirte Symmachus, um seine Sorge für Erhaltung des Kirchenvermögens zu zeigen, auf der Synode ein Gesetz, das inhaltlich großentheils mit dem Decret des Basilius übereinstimmte, jedoch Einiges genauer faßte und auch von dem Anathem gegen einen etwa zuwiderhandelnden Papst absah. Zwei weitere Synoden, die Symmachus in den Jahren 503 und 504 zu Rom abgehalten haben soll, sind eine bloße Fiction Pseudo-Isidors (vgl. Thiel [s. u.] 90 sqq.).

Theodorich hatte den Bischöfen allerdings schließlich anheimgestellt, auch ohne richterliche Untersuchung der Anklagen die Sache zu erledigen, dabei aber wiederholt deutlich zu verstehen gegeben, daß er eine solche Untersuchung für sehr wünschenswerth halte; ja er hatte dabei sogar die Drohung einfließen lassen, es sei ein Zeichen der Parteilichkeit ihres Urtheils, wenn durch dasselbe der Friede nicht erreicht werde (Mon. l. c. XII, 425). Da nun die Synode aus Rücksicht auf den Primat des römischen Bischofs dem Verlangen des Königs nicht entsprochen hatte, that derselbe nichts zur Durchführung ihres Beschlusses: die Kirchen wurden Symmachus nicht restituirt, vielmehr gestattete jetzt Theodorich dem frühern Gegenpapst Laurentius, nach Rom zurückzukehren. Derselbe hatte bei Wiederausbruch der Unruhen im J. 501 sich wieder für das Schisma gewinnen lassen, war aber bisher von Theodorich in Ravenna zurückgehalten worden. Laurentius spielte nun ungefähr vier Jahre als Werkzeug der byzantinischen Partei zu Rom den Gegenpapst, und die Stadt wurde damals, wie die von einem Laurentianer verfaßte Vita des Symmachus (Lib. Pontif. I, 46) ganz deutlich sagt (anders Hasenstab [s. u.] 19 f.), wieder der Schauplatz blutiger Parteikämpfe. Symmachus blieb nach wie vor auf St. Peter beschränkt, wo er für sich und [illegible] Umgebung Wohnungen (episcopia) [illegible] (Lib. Pontif. I, 262. 267, not. 26). Sehr [illegible] statten kam den Schismatikern, daß der als [illegible] hochgeachtete Diacon Paschasius behar[illegible] ihrer Partei hielt, wie ja auch sonst weltmän[illegible] Asceten der Kirche oft schlechte Dienste [illegible] haben. Für Symmachus trat Bischof [illegible] (s. d. Art.) von Vienne, dem ein Protokoll [illegible] Palmarsynode übersandt worden war, in [illegible] trage der durch die Vorkommnisse in Rom [illegible] beunruhigten gallischen Bischöfe energisch [illegible] Gegen Ende des Jahres 502 richtete er [illegible] Schreiben an die Senatoren Faustus und [illegible] machus (beide Anhänger des rechtmäßigen Papst[illegible] worin er den Beschluß der Synode tadelt; [illegible] Höhere (eminentior) könne nicht von den [illegible] ihm Stehenden (ab inferioribus) gerichtet wer[illegible] mit gutem Grunde hätten deßhalb die Bischöfe [illegible] Sache, welche sie sozusagen unüberlegt (pa[illegible] temere) zur Untersuchung übernommen, [illegible] lich dem Urtheile Gottes anheimgestellt. [illegible] Senat forderte er eindringlich auf, das Ja[illegible] der Kirche und des Stuhles Petri nicht [illegible] Acht zu lassen und im Hinblick auf die Gefa[illegible] die namentlich von der Häresie drohten, den [illegible] zu schützen und in Rom die Einigkeit [illegible] herzustellen (Mon. l. c. VI, 2, 64 sq.). [illegible] dieses warmen Appells blieb der Senat gesp[illegible] ein Theil desselben unter Führung der Sena[illegible] Festus und Probinus bildete noch mehrere J[illegible] hindurch eine Hauptstütze des Schismas. [illegible] literarisch wurde der Kampf zwischen den [illegible] Parteien geführt. Die Laurentianer verfa[illegible] gegen die Palmarsynode eine leidenschaf[illegible] Streitschrift (Contra Synodum absolu[illegible] incongruae), zu deren Widerlegung der [illegible] länder Diacon Ennodius (s. d. Art.) im J. [illegible] seinen Libellus adversus eos, qui [illegible] Synodum scribere praesumserunt (Mon. l. [illegible] VII, 48 sqq.), verfaßte. In diese Zeit (w[illegible] nicht schon in die Jahre 501—502) gehört [illegible] auch eine Reihe von Erdichtungen, welche [illegible] Anhängern des Symmachus ausgingen, die [illegible] Vorgänge der letzten Zeit mehrere angeblich[illegible] Präcedenzfälle frei erfanden. Gemeint sind [illegible] nuessanae Synodi Gesta de Marcellino [illegible] stant, Epist. Rom. Pontif., Paris. 1[illegible] Append. 29 sqq.), Constitutum Sylvestri [illegible] 43 sqq.), Gesta Liberii (ib. 89) und Gesta [illegible] Xysti purgatione et Polychronii accu[illegible] (ib. 117 sqq.). Daß durch diese Fälschungen [illegible] Grundsatz Prima sedes a nemine ju[illegible] (s. d. Art. Papalsystem IX, 1374 f.) [illegible] eingeführt worden ist, hat J. Hergenröther (A[illegible] Janus, Freiburg 1870, 98) dargethan. [illegible] Laufe der nächsten Jahre vollzog sich langsa[illegible] Symmachus' Gunsten bei der Gegenpar[illegible] Umschwung, über dessen Ursachen wir jedoch [illegible] unterrichtet sind. Angesehene Cleriker wie [illegible] Diacon Johannes (vielleicht der spätere [illegible]

Johannes I.) unterwarfen sich, und gegen Ende des Jahres 506 ließ Theodorich sich durch einen Gesandten des Papstes, den Diacon Dioscorus (s. d. Art. Bonifatius II., II, 1034), bewegen, zur Ausführung des Beschlusses der Palmarsynode mitzuwirken. An das Haupt der Laurentianer, den Senator Festus, erging der Befehl, Symmachus alle Kirchen zurückzugeben. Festus mußte sich um so mehr fügen, als auch diejenigen Senatoren, die bisher zum Gegenpapst gehalten, vom Schisma nichts mehr wissen wollten; vielleicht veranlaßte sie dazu unter Anderem das immer schärfere Vorgehen des byzantinischen Kaisers gegen die Rechtgläubigen im Orient (vgl. Baron. Annal. ad a. 506, n. 15 und Pagii Crit. n. 4 ad a. 505 et n. 4 ad a. 506). Laurentius, der während seiner vierjährigen „Regierung" zu Rom nicht versäumt hatte, in der Paulskirche den Bildern der früheren Päpste sein eigenes hinzuzufügen (s. d. Art. Papstkataloge IX, 1432), mußte jetzt die Stadt verlassen und verbrachte seine letzten Tage, nach Angabe eines seiner Anhänger, als Ascet (sub ingenti abstinentia; Lib. Pontif. I, 46) auf einem Landgute seines Gönners Festus. Eine kleine Partei verblieb übrigens noch während der ganzen Regierungszeit des Papstes Symmachus im Schisma, und erst dem folgenden Papste Hormisdas, der als Diacon sich als Symmachus' treuer Anhänger bewährt hatte, gelang es, sie wieder mit der Kirche zu vereinigen. Wie aus obiger Darstellung hervorgeht, mußte Symmachus in den Jahren 498—506 wegen der Umtriebe der Laurentianer sich wiederholt an den königlichen Hof zu Ravenna wenden. Nach einem Briefe des Diacons Ennodius (Ep. 3, 10, in Mon. l. c. VII, 83) hatte nun im Auftrage des Papstes ein norditalischer Bischof (wahrscheinlich der von Mailand) über 400 Goldsolidi an die Hofbeamten gespendet (certis potentibus, quorum nomina tutum non est scripto signari), und Ennodius war von Symmachus ermächtigt worden, sich für die Rückgabe der Summe zu verbürgen. Vielleicht hat diese Thatsache den Laurentianern (s. Lib. Pontif. I, 44) zu der Ausstreuung Anlaß gegeben, Symmachus habe das ihm günstige schiedsrichterliche Urtheil Theodorichs durch Bestechung erlangt. Indeß widerspricht einer solchen Annahme durchaus der selbständige, streng auf Gerechtigkeit haltende Charakter des Königs und ebenso der Inhalt des Urtheils, das aus dem klaren Thatbestand (Mehrheit der Wahlberechtigten und frühere Ordination) einfach die logische Folgerung zog. Dabei muß allerdings zugegeben werden, daß unter dem Drucke der Verhältnisse auch der Papst einer damals stark herrschenden Unsitte (vgl. Mon. l. c. XII, 279 sqq.: Epist. Athalarici) seinen Tribut gezollt habe.

Schon zu Anfang seines Pontificates war Symmachus mit dem damaligen Streite zwischen den Bischöfen Arles und Vienne, der sich auf die Ausdehnung des beiderseitigen Metropolitanbezirkes bezog, befaßt worden, da sein Vorgänger Anastasius II. die von Leo I. (s. d. Art. VII, 1763) getroffene Abgrenzung der beiden Kirchenprovinzen zu Gunsten des Bischofs Avitus von Vienne geändert hatte. Nachdem er auf eine Beschwerde des Bischofs Aeonius von Arles schon unterm 29. September 500 den Entscheid Anastasius' II. aufgehoben hatte, bestätigte er nochmals auf Ansuchen des Bischofs Cäsarius von Arles (s. d. Art.) durch ein an alle Bischöfe Galliens gerichtetes Schreiben vom 6. November 513 die Metropolitanrechte von Arles, und zwar in dem Umfange, wie sie von Leo I. festgestellt worden waren (Mon. l. c. Ep. III, 35 sq.). Ueberdieß verlieh er Cäsarius die Auszeichnung, allein von allen gallischen Bischöfen das Pallium zu tragen (die erste bekannt gewordene Verleihung des Palliums an einen Bischof außerhalb Italiens; vgl. H. Grisar, in der Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des Campo Santo, herausgeg. von St. Ehses, Freiburg 1897, 100). Dadurch ertheilte er der Primatialstellung, welche zuerst durch Papst Zosimus dem Bischof von Arles für ganz Gallien eingeräumt war, eine neue Anerkennung. Dasselbe geschah durch ein päpstliches Schreiben vom 11. Juni 514, worin Symmachus den Bischof Cäsarius beauftragte, ein wachsames Auge auf die religiösen Zustände in Gallien und Spanien zu haben und, so oft es ihm nöthig scheine, die Bischöfe zu einer Synode zu versammeln; könne dort eine Sache nicht entschieden werden, so möge er an den apostolischen Stuhl berichten; auch hätten Cleriker, welche aus Gallien oder Spanien nach Rom reisen wollten, sich mit Empfehlungsschreiben des Bischofs von Arles zu versehen (Mon. l. c. Ep. III, 40 sqq.). Neu ist an dieser Anordnung nur, daß Cäsarius auch in Spanien die Rechte eines Primas (oder päpstlichen Vicars) ausüben sollte. Vielleicht hängt dieß damit zusammen, daß damals der Landesherr des Bischofs zu Arles, Theodorich d. Gr., als Vormund seines Enkels Amalrich auch über Spanien herrschte (vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, Paris 1894, 132). — Für die als Gegner des Henotikons verfolgten Katholiken des Orients war Symmachus schon im J. 499 (oder 500) in einem Schreiben an den byzantinischen Kaiser Anastasius I. (491—518) eingetreten, jedoch vergebens. Bald nach 506, als fast der ganze römische Senat auf die Seite des Papstes getreten war, richtete der Kaiser an diesen einen Schmähbrief, worin er ihn einen Manichäer schalt, seine Erhebung als unrechtmäßig bezeichnete und sich darüber beschwerte, daß „der Senat in Verbindung mit Symmachus ihn excommunicirt" habe. Der Papst antwortete in einem sehr scharfen Schreiben, worin er u. A. erklärte, nicht er habe den Kaiser excommunicirt, sondern derselbe habe dadurch, daß er sich der Richtung des im Banne gestorbenen Patriarchen Acacius (s. d. Art. n. 5) angeschlossen, sich selbst excommunicirt (Thiel 700 sqq.). Im

J. 512 wandten sich viele orientalische Bischöfe in einem ehrerbietigen Schreiben an Symmachus, „dem der beste Hirt (Christus) den Stuhl des Fürsten der glorreichen Apostel anvertraut" habe, und der „täglich von dem heiligen Lehrer Petrus belehrt" werde, „die ihm auf der ganzen bewohnten Erde anvertrauten Schafe Christi zu weiden" (Thiel 710); sie legten ein orthodoxes Glaubensbekenntniß vor und baten, die kirchliche Gemeinschaft ihnen nicht deßhalb zu versagen, weil sie mit Rücksicht auf die vom Kaiser drohende Verbannung sich von den Acacianern nicht losgesagt hätten. Der Papst forderte sie zu entschiedener Stellungnahme dem acacianischen Schisma gegenüber auf und bedeutete ihnen, daß er ihren Wunsch nicht erfüllen könne, bis sie die Gemeinschaft mit den Acacianern aufgegeben hätten (Ep. ad universos episcop., presbyt. etc. per Illyricum, Dardaniam et utramque Daciam, bei Thiel 717 sqq.). — Nach dem Liber Pontif. schritt Symmachus auch gegen die in Rom noch immer verbreitete Secte der Manichäer ein; ihre Schriften und Bilder wurden dem Feuer überliefert, sie selbst aber gemäß den Kaisergesetzen durch Theodorich aus der Stadt verbannt. Das Papstbuch erzählt noch, daß Symmachus nach Wiederherstellung der Ruhe zu Rom mehrere neue Kirchen erbaut, andere erweitert, restaurirt oder ausgeschmückt habe; auch habe er bei drei Hauptkirchen Roms (ad Beatum Petrum et ad B. Paulum et ad S. Laurentium) Wohnungen für Arme errichtet. Seine Mildthätigkeit bewies er ferner dadurch, daß er die von dem Vandalenkönig Trasamund abgesetzten und verbannten Bischöfe alljährlich durch Zusendung von Geld und Kleidern unterstützte. Auch kaufte er Gefangene in Ligurien, im Mailändischen und in mehreren anderen Provinzen los, gab ihnen beträchtliche Geschenke und entließ sie in ihre Heimat. Auf liturgischem Gebiete schreibt ihm der Liber Pontificalis die Anordnung zu, daß das Gloria an allen Sonntagen sowie an den Festen der Martyrer gesungen werde (s. d. Art. Doxologie III, 2010); doch bezieht sich nach Duchesne (Lib. Pontif. I, 130, not. 5. 268, not. 41) diese Bestimmung nur auf die missa episcopalis zu Rom. Symmachus starb am 19. Juli 514 und erhielt seine letzte Ruhestätte in der Peterskirche, wo er während des Schismas Jahre hindurch ein Asyl gefunden hatte. (Vgl. Lib. Pontif. I, ed. Duchesne, 260 sqq.; eine von einem Laurentianer verfaßte Vita Symmachi, ib. 44 sqq.; Thiel, Epist. Rom. Pontif., Brunsb. 1868, 639 sqq. [die Arles betreffenden Briefe auch in Mon. Germ. hist. Epist. III, 33 sqq.]; Acta Synhodorum habitarum Romae a. 499, 501, 502, ed. Th. Mommsen, in Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. XII, 393 sqq. [dort auch die betr. Schreiben Theodorichs]; Theodor. Lect., E. H. 2, 17, bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 191 sqq.; F. Dahn, Die Könige der Germanen III, Würzburg 1866, 208 ff.; v. Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 625 ff. 633 ff.; F. Vogel, in Histor. Zeitschr. L [1883], 400 ff.; Derf., im Neuen Archiv d. Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde XXIII [1898], 57 ff. [sucht nachzuweisen, daß die fünf Sitzungen des römischen Concils im J. 501 stattgefunden haben, und nicht, wie er früher selbst angenommen, 502]; F. Stöber, in Sitzungsber. der k. Akad. d. Wissensch. zu Wien, philos.-histor. Klasse CXII [1886], 269 ff.; G. Schnürer, im Histor. Jahrbuch IX [1888], 251 ff.; B. Hasenstab, Studien zu Ennodius, München 1890, passim [Progr. des Luitpold-Gymnasiums]; C. F. Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 595; G. Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theodorich d. Gr. und die katholische Kirche, Münster 1896, 56 ff. [Kirchengesch. Studien III, 1 u. 2]; L. M. Hartmann, Gesch. Italiens im M.-A. I, Leipz. 1897, 142 ff.) [Zeck.]

Symmachus, der Ebionit und Bibelübersetzer, s. Bibelübersetzungen II, 715 und Mercati, L'età di Simmaco etc., Modena 1892, wo der Nachweis versucht wird, daß Symmachus unter Marc Aurel (161—180), nicht (nach der gewöhnlichen Annahme) unter Septimius Severus (193—211) gelebt habe.

Symphorosa, die hl., berühmte Martyrin, welche zusammen mit ihren sieben Söhnen für den Glauben starb, heißt nach der ursprünglichen Namensform eigentlich Sympherusa (s. Allard, Hist. des persécut. I, 2e éd., Paris 1892, 269. 279), wofür sich in den Codices des Martyr. Hier. (zum 18. Juli) auch Sempherosa, Semporosa, Senforensa und im Epit. de locis SS. Martyr. (s. de Rossi, Roma sotterr. I, Rom. 1864, 150. 178) Sinferosa findet. Ihr Martyrium berichtet eine alte Passio, über deren Werth die Kritik verschiedener Ansicht ist. Während Baronius (Martyr. Rom. ad 18. Jul. und Annales ad a. 138, n. 4 sqq.), Ruinart (Act. sincera Martyr., Ratisb. 1859, 70), Tillemont (Mém. II, Paris 1701, 241. 595) und neuestens Allard (l. c. I, 271 ss.) sie für alt und zuverlässig halten, bezw. ihre Einfachheit und Kürze als empfehlende Eigenschaften hervorheben, erklären der Bollandist J. Pinius (AA. SS. Boll. Jul. IV, 355, n. 22 sqq.) sie für interpolirt, Sam. Basnage (Annales pol.-eccl. II, Roterod. 1706, 46. 47) und neuestens Fr. Görres (Zeitschr. für wissensch. Theologie XXI [1878], 48—57) für ein durchaus gefälschtes Machwerk einer spätern Zeit. Trotz der gegen die Aechtheit aufgestellten Argumente glaubt der Unterzeichnete zu der Ansicht berechtigt zu sein, daß die Passio S. Symphorosae et septem filiorum ejus, so wie sie vorliegt, auf Grund sehr alter Documente hergestellt und wenigstens ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach zuverlässig ist. Sie wurde von einem unbekannten Auctor nicht vor 525 geschrieben; fälschlich bezeichnen Handschriften Julius Africanus (s. d. Art.) als Verfasser (Basnage und Görres a. a. O.).

Ein Widerspruch mit den geschichtlich überlieferten Thatsachen kann darin nicht gefunden werden, daß die Passio das Martyrium der hl. Symphorosa und ihrer Söhne nach Tibur in Latium (Tivoli) und in die Zeit des Kaisers Hadrian verlegt. Daß damals Christen verfolgt und hingerichtet wurden, steht fest, ebenso daß Hadrian, welcher nach der Passio den Prozeß gegen Symphorosa und ihre Söhne führte, die letzten Jahre seiner Regierung in seinem großen Palaste zu Tibur verlebte. Anlaß zur Verfolgung der hl. Symphorosa soll ein Versprechen der Dämonen gegeben haben, denen Hadrian bei der Einweihung des genannten Palastes Opfer darbrachte; dieselben hätten nämlich erklärt: „Symphorosa, die Wittwe, und ihre sieben Söhne quälen uns täglich dadurch, daß sie ihren Gott anrufen. Wofern diese uns opfern, versprechen wir, dir alles zu gewähren, um was du bittest." Nach dem weitern Berichte der Passio bekannten Symphorosa und ihre sieben Söhne vor Gericht muthig ihren Glauben an Christus. Das Verhör währte nicht lange; da weder gütige Worte noch Drohungen die Heiligen zum Abfalle bewegen konnten, ließ der Kaiser die hl. Symphorosa zum Tempel des Hercules führen, hier mit Ruthenstreichen schlagen, an den Haaren aufhängen und zuletzt, als diese Peinigungen die Standhaftigkeit der heiligen Frau nicht zu erschüttern vermochten, dieselbe mit einem Steine beschwert in den Fluß (Teverone) werfen. Das hier erwähnte heidnische Heiligthum ist möglicherweise der ehedem berühmte Tempel des Hercules (Juv. Sat. 14, 90), dessen Ruinen an der via Tiburtina in der Nähe von Tivoli noch heute vorhanden sind; hier sprach schon Kaiser Augustus Recht (Suetonius, Vit. Aug. 72). Weiter erzählt die Passio das Martyrium der sieben Söhne der hl. Symphorosa, denen sie dieselben Namen gibt wie die in ihren Angaben durchaus sichere Epitome de locis SS. Martyrum. Dem ersten der heiligen Brüder, der Crescens hieß (das Brev. Rom. hat von der Passio abweichend Crescentius), befahl Hadrian die Kehle zu durchstechen; dem zweiten, Julian, die Brust, dem dritten, Nemesius, das Herz zu durchbohren; den vierten, Primitivus, ließ Hadrian am Nabel verwunden; dem fünften, Justinus, den Rücken durchstechen (Ado, ebenso das Brev. Rom. haben den Ausdruck membratim secatur); den sechsten, Stracteus (Stacteus, Extacteus), befahl er durch Wunden an der Seite zu tödten (Ado und Brev.: telis [innumerabilibus] configitur); dem siebenten endlich, Eugenius, ließ er den Leib von oben nach unten zu spalten. — Nach der bestimmten Aussage der Passio wurde Symphorosa von ihrem Bruder Eugenius in der Nähe von Tibur beigesetzt. Die Leiber der sieben heiligen Brüder ließ der Kaiser in eine tiefe Grube werfen; die heidnischen Priester gaben diesem Orte den Namen Ad septem biothanatos (βιοθάνατος, eigentlich βιαιοθάνατος, wird von Selbstmördern und solchen gebraucht, die eines gewaltsamen Todes starben; die Heiden wandten das Wort auch auf die christlichen Martyrer an, insofern diese in der Apostasie das Mittel in der Hand hatten, der Hinrichtung zu entgehen [vgl. Du Cange, Gloss. s. v.]). Weiter bemerkt die Passio: Post haec quievit persecutio . . . in quo spatio omnium martyrum honorata sunt sancta corpora et constructis tumulis condita cum omni diligentia. . . Ihre Leiber hätten ihre Ruhestätte am neunten Meilensteine der via Tiburtina, wie auch das Mart. Hier. zum 27. Juni und 18. Juli angibt. Die Richtigkeit dieser Angabe steht außer Frage. Wie nämlich aus der Epitome de locis SS. Martyrum hervorgeht, verehrten die Pilger des christlichen Alterthums die Grabstätte der hl. Symphorosa und ihrer Söhne in der via Tiburtina; ferner ist gewiß, daß an dem vom Mart. Hier. und der Passio bezeichneten milliarium sich ehedem ein Monument befand, welches die Alten Ad septem fratres nannten. Diese Benennung erhielt sich bis in das Mittelalter; eine Bulle des Papstes Marinus II. (944) erwähnt den Ort Ad septem fratres; eine Bulle Benedicts VII. (978) hat den Ausdruck Sanctorum septem fratres; endlich unterzeichnete Paschalis II. im J. 1111 mit Kaiser Heinrich V. einen Vertrag in campo, qui septem fratrum dicitur. Heute wird die Stätte zumeist nach der hl. Symphorosa benannt. Die ersten topographischen Entdeckungen am neunten Meilensteine der via Tiburtina machte Bosio (s. d. Art.), welcher daselbst an dem Orte, welchen das Volk A sette frati nannte, die Ruinen einer Kirche fand (Bosio, Roma sott. 401). Neuerdings wurden durch die Bemühungen H. Stevensons ebenda die Ueberreste einer großen dreischiffigen Basilika bloßgelegt. Hinter derselben liegen die Ruinen einer zweiten, weit kleinern Basilika mit drei Chören oder dreifacher Apsis, ähnlich den Basiliken bei S. Callisto. Die beiden Gebäude waren ehedem durch einen offenen Thorbogen mit einander verbunden und berührten sich mit ihren Apsiden. Das Grab der heiligen Martyrer fand Stevenson in der kleinen Basilika. Letztere wurde etwa im 3., die große dreischiffige erst im 5. Jahrhundert erbaut, als die cella trichora nicht mehr alle Pilger am Feste der tiburtinischen Martyrer aufzunehmen vermochte. Nach der Translation der heiligen Reliquien in die Stadt Rom gerieth die Doppelbasilika allmälig in Verfall (vgl. Enr. Stevenson, La Basilica di S. Sinforosa, in Gli Studi in Italia I, Roma 1878, 665—680. 864—886; II, 1[1879], 188—199. 435—469; Il medesimo, im Bull. di Arch. crist. 1878, 75—81; Il medesimo, La Basil. di S. Sinf. nel medio evo, in Studi e doc. di storia e diritto, Roma 1880, 105—112; Kraus, Real-Encykl. I, 118; II, 122; Armellini, Le chiese di Roma, 2. ed., Rom. 1891, 879). — Das Mart. Hier. erwähnt die tiburtinische Martyrergruppe an drei verschiedenen Tagen: am 29. Mai

und 27. Juni die sieben heiligen Brüder; am 18. Juli die hl. Symphorosa; das Elogium des 27. Juni stimmt nach Restituirung des Textes mit der Passio überein; dasjenige des 18. Juli ist offenbar interpolirt, und es werden hier den sicheren Angaben der Epitome de locis SS. Martyrum entgegen als Söhne der hl. Symphorosa angeführt: Petrus, Marcellianus, Januarius, Dionysius, Simpronius, Clemens, Germanus und Herenäus. Die Commemorationen der späteren Martyrologien lassen sich auf das Hieronymianum und die Passio zurückführen. Die Diöcese Tivoli verehrt die hl. Symphorosa und ihre Söhne als Patrone; die Gesammtkirche feiert das Fest dieser Heiligen am 18. Juli im Officium und in der heiligen Messe; das Martyr. Rom. und die Lectio der Matutin geben einen Auszug der Passio. [H. Molitor O. S. B.]

Synagoge, die große (כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה oder כְּנִישְׁתָּא רַבְּתָא), ein angebliches Collegium von 120 Mitgliedern, welches in der nachexilischen Zeit geblüht haben soll, und welchem eine große Anzahl von Vorschriften und Institutionen zugeschrieben wird; da Esdras (s. d. Art.) angeblich sein Präses war, wird es auch בית דינו של עזרא genannt. Zu seinen Mitgliedern werden auch die nachexilischen Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias (s. d. Artt.) gerechnet, und als letztes Mitglied erscheint Simon der Gerechte, der Nachfolger Onias' I. im hohenpriesterlichen Amte. Als Grund, warum dieses Institut den Namen große Synagoge erhalten habe, gibt der Talmud an, daß es die Majestät (הגדלה) oder die Krone (עטרה) wieder in ihren alten Zustand versetzt, d. h. daß es die drei Prädicate Gottes הגדול הגבור והנורא (Deut. 10, 17) wieder in Uebung gebracht habe. In den Pirkê Abôth 1, 1. 2 (herausgeg. von Strack, Karlsruhe und Leipzig 1882, 7. 8) erscheinen die „Männer der großen Synagoge" als Vermittler der von Moses und Josue überkommenen Ueberlieferung an die folgenden Geschlechter, und es werden ihnen die drei Satzungen zugeschrieben: Seid langsam im Gerichte; stellet viele Schüler auf; machet einen Zaun um das Gesetz. Im babylonischen Talmud (Baba bathra 15ª) werden die biblischen Bücher Ezechiel, Daniel, kleine Propheten und Esther von ihnen hergeleitet, anderswo auch die Proverbien, das Hohe Lied und der Prediger. Von ihnen soll die Einführung des Purimfestes, das Gebet Schemone esre und Anderes herrühren, ja schließlich wurden ihnen auch noch die Anordnung des Canons, die Classificirung der canonischen Bücher, die Feststellung des masorethischen Bibeltextes, die Einführung der Paraschen und Haphtaren, die Abtheilung des Textes in Verse, die Vocalisation und Accentuation desselben, überhaupt die ganze umfassende Leistung der Masorethen (s. d. Art. Masora) beigelegt. — Alle diese Angaben sind jedoch nicht beweisend für die wirkliche Existenz der „großen Synagoge", und die heutige wissenschaftliche Ueberzeugung geht dahin, daß ein solches Institut, wie die spätere jüdische Tradition es sich ausdachte, zur Zeit des Esdras nicht bestanden hat. Immerhin mögen damals gelehrte und fromme Männer mit vereinten Kräften an der Wiederherstellung der bürgerlichen wie religiösen Ordnung gearbeitet haben; daß sie aber eine förmliche Corporation, wohl gar mit gesetzgebender und richterlicher Gewalt, gebildet hätten (ähnlich dem spätern Synedrium [s. d. Art.]), ist Fiction des spätern Judenthums, welches wichtige Einrichtungen an berühmte Namen zu knüpfen und in vergangene bessere Zeiten zu verlegen liebte. (Vgl. J. E. Rau, Diatribe de Synagoga magna, Ultraject 1726; C. Aurivillius, Dissertationes, ed. J. D. Michaelis, Gotting. et Lipsiae 1790, 139 sqq.; A. Kuenen, Over de mannen der Groote Synagoge, Amsterdam 1876; Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel u. Talmud II, Strelitz 1883, 318 ff.) [Welte.]

Synagogen (vom griech. συναγωγή, hebr. בֵּית הַכְּנֶסֶת, aram. בֵּי כְנִישְׁתָּא oder bloß כְּנִישְׁתָּא; andere griechische Bezeichnungen sind προσευχή [vgl. jedoch d. Art. Proseuche], προσευκτήριον und σαββατεῖον) heißen die gottesdienstlichen Versammlungsorte im spätern Judenthum, deren Ursprung in der vorchristlichen Zeit (vgl. Apg. 15, 21) und am wahrscheinlichsten im babylonischen Exil zu suchen ist. Damals werden gewiß die besseren Exulanten, da sie fern von ihrer Heimat, ohne Heiligthum und Altar, alles gemeinsamen Gottesdienstes entbehrten, sich gedrungen gefühlt haben, von Zeit zu Zeit, namentlich etwa an Sabbaten und Festtagen, bei einzelnen durch Gesetzeskenntniß und Frömmigkeit ausgezeichneten Männern zusammenzukommen, die heiligen Schriften zu lesen oder sich vorlesen zu lassen und daneben durch Gebete und Gesänge eine Art Gottesdienst zu feiern, so gut es eben anging. Daß solche Zusammenkünfte namentlich bei Propheten stattfanden, wird durch Ez. 14, 1; 20, 1 wenigstens sehr wahrscheinlich. Uebrigens können sie während des Exils wohl nur in Privathäusern stattgehabt haben und lassen sich daher im Vergleich mit später nur als erste Anfänge des synagogalen Gottesdienstes ansehen. Nach dem Exil konnten solche Versammlungen, auch als der zweite Tempel bereits stand, zur Förderung religiösen Sinnes und genauer Gesetzeserfüllung als sehr zweckdienlich erscheinen, und sie wurden daher nicht wieder aufgegeben, sondern es wurden sogar eigene religiöse Versammlungsplätze zur Abhaltung derselben eingerichtet; und so bildete sich nach und nach der Synagogendienst neben dem Tempeldienst aus, ja er wurde bald als Ersatz desselben betrachtet. Das Aufkommen der Synagogen in die Zeit des Antiochus Epiphanes anzusetzen (vgl. Winer, Realwörterbuch II, 3. Aufl., 548), weil Flavius Josephus erst um diese Zeit ihrer gedenke, ist nicht nöthig, weil Josephus überhaupt selten die Synagogen erwähnt und über ihren Ursprung nichts berichtet. Ande-

rerseits ist es aber auch irrig, aus Stellen wie Deut. 31, 11 f. auf ein Bestehen derselben in der mosaischen Zeit schließen zu wollen. — Synagogen entstanden allmälig in allen, auch nicht gerade bedeutenden jüdischen Städten, z. B. zu Nazareth (Matth. 13, 54. Marc. 6, 2. Luc. 4, 16) und Kapharnaum (Matth. 12, 9. Marc. 1, 21. Luc. 7, 5. Joh. 6, 60). Sogar in Jerusalem, wo doch der Tempel bestand, gab es deren viele (nach dem Talmud 460 oder 480; vgl. Winer II, 548), und nach Apg. 6, 9 hatten einzelne jüdische Landsmannschaften dort eigene Synagogen. — Auch in heidnischen Städten, wo eine Anzahl Juden wohnhaft war, ist das Vorhandensein von Synagogen bezeugt, z. B. in Damascus (Apg. 9, 2), Salamis (ebd. 13, 5), Antiochia (ebd. 13, 14), Thessalonich (ebd. 17, 1), Corinth (ebd. 18, 4), Alexandrien (Philo, Leg. ad Caj. 20), Rom (Philo ib. 23). — Ueber die Gestalt und Einrichtung der alten Synagogen fehlt es an genauen Nachrichten. Nach den Beschreibungen zu urtheilen, welche der Talmud von der Synagoge zu Alexandrien (Succah 51 b) und della Valle von der Synagoge zu Aleppo geben (Jahn, Archäologie III, Wien 1805, 284), scheint man den Tempel oder Tempelvorhof zum Muster genommen zu haben, und man hätte sich eine größere Synagoge etwa als einen von vier Wänden oder Mauern umschlossenen Raum zu denken, der in der Mitte eine Art Kapelle mit einem altarähnlichen Gestelle hatte, auf dem die Gesetzesrolle lag und von dem aus sie auch vorgelesen wurde. Kleinere Synagogen, die keine Säulenhallen hatten, mußten natürlich mit Dächern versehen sein. Die hauptsächlichsten Geräthe der Synagoge waren 1. ein Schrank zur Aufbewahrung der Gesetzesrollen und anderer biblischen Vorlesebücher. Er hieß ארון oder תיבה, auch היכל, und sollte an derjenigen Seite der Synagoge angebracht werden, welche nach dem jerusalemischen Tempel hinschaut, woneben freilich auch wieder die Vorschrift besteht, daß die Thüre der Synagoge in der östlichen Wand und ihr gegenüber der Bücherschrank sich befinden soll (Vitringa [s. u.] 178 sq.). 2. Der Lehrstuhl, בימה (βῆμα), auch כסא oder מגדל genannt, von welchem aus vorgebetet und vorgelesen wurde. Er durfte nicht an einer Wand, sondern mußte mitten in der Synagoge stehen und wurde wohl auch mit Zieraten, goldenen und silbernen Granaten und Aehnlichem geschmückt, wenn man die heiligen Bücher hinbrachte (Vitringa 182 sqq.). 3. Die Subsellien, קתדרין (καθέδραι), für die dem Synagogendienste Anwohnenden. Sie sollten so gestellt sein, daß die darauf Sitzenden ihr Angesicht dem Bücherschrank und Lehrstuhl und damit dem jerusalemischen Tempel zuwenden (Vitringa 190 sqq.). Eine Trennung der Frauen von den Männern ist weder in den Stellen der heiligen Schrift noch in der ältern Tradition bezeugt, ist aber wahrscheinlich und würde durch Philo (De vita contemplativa 9) verbürgt, den phi-

lonischen Ursprung letztgenannter Schrift vorausgesetzt. In den neueren Synagogen haben die Frauen ihren Platz gewöhnlich auf Galerien; wenn daher della Valle in der Synagoge zu Aleppo die Frauen bei ihren Männern gesehen hat (Jahn III, 285), so war das auch damals eine sonst nicht vorkommende Ausnahme. 4. Die Lampen, נרות, zur Beleuchtung der Synagoge beim Abendgottesdienste an Sabbaten und Festtagen. — Die Synagogen wurden mit Rücksicht auf Sprichw. 1, 21 an den höchsten Stellen der Ortschaften in oder außerhalb derselben angelegt, und die Talmudisten versichern sogar, daß eine Stadt, deren Synagoge nicht über die übrigen Häuser emporrage, ihrem Untergange nahe sei (Vitringa 213). Die Kosten zu den Synagogen hatten natürlich die Gemeinden zu bestreiten, für die sie bestimmt waren, wenn nicht etwa vermögliche Privatpersonen die Mittel hergaben (Luc. 7, 5). Eine Synagoge durfte aber nur an einem Orte gebaut werden, wo zehn Männer sich verpflichteten, zu jeder Zeit, wenn in der Synagoge Gottesdienst gehalten würde, anwesend zu sein. Weil sie deßhalb zum Zwecke des Synagogenbesuchs jedesmal ihre Arbeit liegen ließen, nannte man sie „Feiernde" (בטלנים). Ein Ort, wo keine zehn „Feiernde" sich fanden, hieß „Dorf" (כפר), wogegen ein anderer, wo ihre Anwesenheit eine Synagoge möglich machte, „große Stadt" (עיר גדולה) genannt wurde. — Als Orte, die zum Gebete und zur religiösen Unterweisung dienten, sind die Synagogen zugleich heilige Orte, ähnlich dem Einen Heiligthume, wo der gesetzliche Opferdienst stattfand. Es darf daher schon der Mischna zufolge eine Synagoge z. B. nur unter der Bedingung verkauft werden, daß sie weder zu einem Badehause, noch zu einer Gerberei, noch zu einem Tauchbade, noch zu einem Waschhause verwendet werde; und selbst wenn die Synagoge verwüstet ist, darf der Ort, wo sie gestanden, nicht wie jeder andere gemeine Platz benutzt werden, z. B. zur Abkürzung des Weges. — Was den Gottesdienst in den Synagogen betrifft, so fand solcher zuerst nur an den Sabbaten und Festtagen statt, später aber auch an anderen Wochentagen, namentlich am Montag und Donnerstag, und endlich in größeren jüdischen Gemeinden täglich. Da er ein Ersatz des Tempeldienstes sein sollte, so wurde er demselben auch nachgebildet, indem man an die Stelle der gesetzlichen Opfer im Tempel Gebete setzte und die Zeit derselben mit der Zeit, wo im Tempel geopfert wurde, möglichst in Uebereinstimmung brachte. Daher wurden an Sabbaten und Festtagen, wenn im Tempel zu den gewöhnlichen Opfern noch andere hinzukamen, auch in den Synagogen zu den gewöhnlichen Gebeten noch anderweitige beigefügt. Die Gebete, womit der Synagogengottesdienst regelmäßig begann, waren das Morgengebet (שחריית), das Kadisch (קדיש) und Barechu (ברכו), das Schema (שמע), das Schemone-Esre (שמונה עשרה) u. a. (Vitringa 1092 sqq.),

[illegible] Sabbate hatte [illegible] die Vor- [illegible] wieder eine [illegible] auf diese die [illegible] prophetischen [illegible] welchen man [illegible] Sie jeder Sabbat [illegible] hatte auch jede [illegible] Eine solche [illegible] wovon [illegible] auf einen ein- [illegible] in weniger [illegible] auf die Vorlesung [illegible] Ausnahme gemacht [illegible] wurde, wie die aus [illegible] der mehreren Doxologien [illegible] wurde der Segen [illegible] von dieser mit [illegible] die gottesdienstliche [illegible] Synagoge hatte ihre [illegible] Unter jenen war der [illegible], ἀρχισυνάγωγος; [illegible] Er hatte für die Ein- [illegible] zu sorgen, die Ordnung [illegible] zu bestimmen und über die [illegible] zu wachen. Bei der Feier [illegible] die Männer ein, welche [illegible] oder einen erbauen- [illegible] Volk halten sollten, und [illegible] die Einwilligung, wenn sich [illegible] Antriebe dazu anbot. Ihm [illegible] stehend und untergeordnet [illegible] (πρεσβύτεροι), auch [illegible] und Vorsteher (ממונים, [illegible] die gemeinsam mit ihm die [illegible] der Synagoge ordneten, die [illegible] untersuchten und die [illegible] Strafen verur- [illegible] oder Excommunication, [illegible] auch in der Synagoge [illegible] wie dieß wenigstens von [illegible] (Matth. 10, 17; 23, 34. [illegible] 19; 26, 11). Die Diener [illegible] der Aufwärter (חזן, ὑπε- [illegible] hin und her zu tra- [illegible] zu reinigen, die Thüre zu [illegible] und zu [illegible] hatte, und die Almosen- [illegible]), welche an den [illegible] die Klischen öffneten, die zur Auf- [illegible] der milden Gaben eigens aufgestellt waren, [illegible] an die armen Ge- [illegible] Das Amt des Vor-

[illegible]ters, der als ein Abgeordneter an die Gottheit betrachtet und deßhalb שליח הצבור (Gesandter der Synagoge) genannt wurde, scheint kein ständiges gewesen zu sein. — Die berührten Bestimmungen gelten zwar von den Synagogen überhaupt, doch wird von denselben im Abendlande und, nach der Synagoge zu Hebron zu schließen (Robinson, Palästina II, Halle 1841, 722 f.), mitunter wohl auch im Morgenlande vielfach abgegangen (über die neueren, namentlich deutschen Synagogen s. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen ... Juden II, Erlangen u. Coburg 1748, 35 ff.). Zuweilen kommen auch jüdische Schulen unter dem Namen Synagogen vor, was daher rühren mag, daß schon im Alterthume mit den Synagogen oft auch Schulen verbunden waren, und zuweilen wohl die Synagogen zugleich als Schulen benutzt wurden, wie noch in neuerer Zeit die Synagoge zu Hebron (Robinson a. a. O.). Der regelmäßige Name der Schulen im Unterschiede von den Synagogen ist aber בתי מדרשות und בתי סופרים oder בתי רבן. Erstere sind Akademien, letztere Elementarschulen, und in Betreff dieser verordnet nach Maimonides eine alte rabbinische Vorschrift, daß keine Stadt ohne sie sein dürfe. (Vgl. aus der bei Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 2. Aufl., Leipzig 1886, 356 angeführten Literatur besonders Vitringa, De synagoge vetere LL. III, Franequerae 1696; Keil, Handbuch der bibl. Archäologie, 2. Aufl., Frankfurt 1875, 164 ff. 444 ff.; Löw, Der synagogale Ritus, in der Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft des Judenthums 1884, 97 ff.; dazu noch Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie II, Freiburg u. Leipzig 1894, 83 ff.) [Welte.]

Synagogenrollen, s. Bibelhandschriften II, 667 f.

Synaxarien (συναξάρια) heißen im Sprachgebrauch der griechischen Kirche verschiedene liturgische Bücher, nämlich 1. ursprünglich das Buch, welches die für die Synaxis (s. d. Art.) nothwendigen Lesestücke der heiligen Schrift enthielt; sodann 2. auch schon sehr frühe die Verzeichnisse oder Tabellen der Schriftlesungen, welche den griechischen Evangeliar- und Lectionarhandschriften getrennt sowohl für die beweglichen als unbeweglichen (Heiligen-) Feste beigegeben sind. Die Lectionstabelle für die Feste der Heiligen führt oft auch den Titel Μηνολόγιον. Die Zahl der handschriftlich erhaltenen συναξάρια in der Bedeutung von Lectionarien oder Lectionstabellen für die beweglichen und unbeweglichen Feste ist eine sehr bedeutende. Eine Beschreibung der über die Erde zerstreuten Handschriften dieser Art gibt Tischendorf-Gregory, Nov. Test. graece III, 8. ed. critica major, Lipsiae 1894, 687 sqq. Viele dieser Synaxarien wurden edirt von Bandini, Scholz, Tischendorf u. A.; das bekannteste ist von Morcelli veröffentlicht unter dem Titel Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae,

Romae 1788. 3. In späterer Zeit nannte man Συναξάριον das Buch, welches die in den Menäen (s. d. Art. Menaion) zwischen der 6. und 7. Ode des Canon (Matutin) stehenden abgekürzten (daher der Name, von συνάγω, zusammenziehen) Legenden der Tagesheiligen in einer Sammlung mehr oder minder vollständig zusammenfaßt. Die große, nach Monaten geordnete, meist 12 Bände umfassende Sammlung der ausführlichen Heiligenleben der Griechen wird Μηνολόγια (Menologia magna) genannt, doch kommt auch für die Sammlung der abgekürzten Legenden sehr häufig die Bezeichnung Μηνολόγιον vor. Das bekannteste Beispiel dieser Art Synaxarien, welches auch eine Vorstellung von ihrer Anordnung geben kann, ist das Menologium des Kaisers Basilius II. (vgl. d. Art. Menologium und Anal. Boll. XIV [1895], 404 sqq.). Weiterhin heißt 4. auch jede einzelne kurze Heiligenlegende der vorgenannten Art Συναξάριον. Die handschriftliche Durchforschung der συναξάρια in der Bedeutung von Legendensammlungen liegt noch sehr darnieder. Eine große Zahl erhaltener Handschriften führt Verf. dieses in d. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden XVII [1896], 379 ff. auf. An der Hand des jetzt in Berlin befindlichen Synaxariums Sirmonds (Cod. Meermann 372, aus dem 12. oder 13. Jahrhundert) und des Cod. gr. 1594 der Pariser Nationalbibliothek haben die Bollandisten (Anal. Boll. XIV, 407 ss.) die Entstehungsgeschichte der Synaxarien ziemlich aufgehellt. Keine der bis jetzt bekannten Handschriften reicht über das 11. Jahrhundert zurück. Das Sirmondianum und seine Verwandten stehen in naher Beziehung zu den Menäen. Die Legenden der Menäen, des Sirmondianums und des Menologiums Basilius' II. gehen auf eine gemeinsame Vorlage zurück, welch letztere selbst wieder ein Auszug aus der Sammlung des Symeon Magister (s. d. Art.) bezw. der Menologia magna ist. Dieser Auszug verräth große Flüchtigkeit, Oberflächlichkeit und Mangel an Kritik seitens seines Compilators. Somit reichen die Synaxarien in der Form, wie sie jetzt als Legendensammlungen vorliegen, wahrscheinlich nicht über die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts zurück. 5. Endlich führen auch eine Reihe bei den Griechen entstandener metrischen Kalendarien den Titel Συναξάρια; erhalten sind dergleichen von Christophorus, dem Proconsul von Mytilene, aus dem 11. Jahrh. und von Theodor Prodromus (s. über beide Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit., 2. Aufl., München 1897, Register s. v.). [Ildephons Veith O. S. B.]

Synaxis (σύναξις, das Versammeln, dann die Versammlung) bezeichnet bei griechischen Vätern jede gottesdienstliche Versammlung. Der Terminus entspricht dem collecta der Lateiner (s. d. Art. Collecten III, 608) und bedeutet näherhin bald das kirchliche Stundengebet, bald die Hauptfeier des gemeinsamen Gottesdienstes, das heilige Meßopfer, und den Empfang des heiligen Sacramentes, die Communion. Nach der mystischen Auffassung ist Synaxis die geistige Sammlung und Vereinigung mit Gott (s. J. Bona, Rerum liturg. 1, 3, 3). Seit dem 5. Jahrhundert erscheint das Wort auch im lateinischen Sprachgebrauche bei Cassian und in der Regel des hl. Benedict als Bezeichnung für das canonische Chorgebet (s. Du Cange, Glossarium s. v.). Im Kirchenkalender der Griechen ist σύναξις Festtitel einer höhern liturgischen Feier (s. N. Nilles, Kalendarium manuale I, 2. ed., Oeniponte 1896, 52 sq.). [K. Schrod.]

Syncelli (σύγκελλοι), eine Klasse höherer Geistlichen in der nächsten Umgebung des Bischofs, welche in der heutigen griechischen Kirche noch besteht. Der Name ist abzuleiten von σύν und κέλλιον (gräcisirt aus cella), und die betreffenden Geistlichen wurden so genannt, weil sie ursprünglich mit ihren Bischöfen in einer und derselben Zelle wohnten. Morinus (s. u.) glaubt, der Ursprung des Amtes sei darin zu suchen, daß die Bischöfe und besonders die constantinopolitanischen Patriarchen, die häufig aus dem Mönchsstande genommen wurden, einige ihrer früheren Genossen aus dem Kloster mit sich in die bischöfliche Wohnung genommen hätten, um in Gemeinschaft mit ihnen die Uebungen des Mönchslebens fortzusetzen. Später erscheinen die Syncellen oft als Berather und Beichtväter von Bischöfen und Patriarchen. Nicht selten wurden sie die Nachfolger ihres Herrn, doch war dieses nicht, wie Einige annehmen, die Regel. Wegen ihrer nahen Stellung zum Patriarchen war die Gunst oder Geneigtheit namentlich der Syncellen zu Constantinopel von den höchsten Personen im Staate sehr begehrt. Selbst die Kaiser suchten sich ihrer zu versichern, um durch sie auf den Patriarchen einzuwirken, aber auch um von ihnen dessen Gesinnungen zu erfahren. So geschah es wohl, daß der, welcher der treueste Diener seines Herrn sein sollte, zuweilen dessen Spion wurde, wie Anastasius, der Syncell des Patriarchen Germanus I. (s. d. Art.), des Vertheidigers der Bilderverehrung. Um den Patriarchen Tarasius (s. d. Art.) allem auswärtigen Einfluß und Rath zu entrücken, bestellte ihm Kaiser Constantin VI. selbst die Syncellen, ohne deren Erlaubniß niemand Eingang beim Patriarchen haben durfte. Wie hoch mit der Zeit das Ansehen der Syncellen stieg, ersieht man daraus, daß selbst Brüder und Söhne der Kaiser sich um dieß Amt bewarben. Ursprünglich war es bloß Einer, der sich des Titels eines Syncellen erfreute; allmälig aber, da sich Viele herzudrängten, wurde dieser Titel Mehreren zugetheilt. Man nannte von nun an den Aeltesten oder Vornehmsten von ihnen Protosyncellus. In der lateinischen Kirche haben die Syncellen nie ein so hohes Ansehen erlangt wie in der griechischen. Vor den Zeiten Gregors I. versahen bloß Laien das Amt der päpstlichen Cubicularen. Erst dieser heilige

[illegible] in Bezug zu diesem [illegible] eher, als [illegible] Bischofs aufzu- [illegible] und [illegible] eine Urkunde von Eug- [illegible], von dem Papst [illegible] König Rudolph ver- [illegible] Gregors I. gewesen [illegible] II. 1028). (Vgl. Du Cange [illegible] de sacris eccl. ordi- [illegible] 145; Thomassin, Vetus [illegible] 106 sqq.; Binterim, [illegible] [Kerker.]

Syncellus, Georg, s. Georg Syncellus.

[illegible] [illegible] die theologische Fehde, [illegible] 1639 innerhalb des deutschen [illegible] sich gegen Georg [illegible] seinen Anhänger richtete, [illegible] zu mildern und [illegible] Katholiken und Re- [illegible] Die Gegner be- [illegible] als Syncretismus [illegible], obgleich das [illegible] = nach Art [illegible] Kreter sich gegen [illegible] Feind verbinden) ursprünglich [illegible] Bedeutung hatte. Der Verlauf des [illegible] G. Calixtus' Tode (1656) ist [illegible] dargestellt; es erübrigt hier [illegible] Ausgang der Bewegung zu be- [illegible] Im J. 1664 erschien zu Wittenberg der [illegible] (s. d. Art.) u. A. verfaßte [illegible] repetitus fidei vere Lutheranae, [illegible] in der Lehre von der Rechtferti- [illegible] guten Werken den Calixtinern [illegible] Rechnung brachte. Gegen diese [illegible] vergeblich das Ansehen eines [illegible] Buches zu verschaffen suchte, ver- [illegible] Calixtus' Sohn, Friedrich Ulrich, die [illegible] seines Vaters in der Demonstratio [illegible] Helmstädt 1667). Neben Calov [illegible] literarische Hauptgegner der syn- [illegible] Theologen Aegidius Strauch, Assessor [illegible] Facultät zu Wittenberg, der mit [illegible] Streit- [illegible] Ueberhaupt ward die Polemik [illegible] Tode gegen seine Anhänger [illegible] geführt denn zuvor und [illegible] Schimpferei ausgeartet. Das [illegible] Wahrheit zerfallene protestan- [illegible] sich in zwei Heerlager [illegible] Seite standen die Theo- [illegible] Königsberg und Rinteln, auf [illegible] von Wittenberg, Leip- [illegible] Gießen und Straßburg. [illegible] edle gemäßigte Männer, [illegible] die hitzigen Streiter [illegible] würdevollere Haltung an- [illegible] (s. d. Art.) und Professor [illegible] (gest. 1681) zu Jena. Allein [illegible] ward unter dem theologischen Streitgetümmel nicht nach Gebühr gewürdigt. Auch die friedliche Vorkehrung des Herzogs Ernst von Sachsen-Gotha hatte mehr einen wohlgemeinten Zweck als einen günstigen Erfolg. Dieser Fürst war nämlich bestrebt, den Plan des Nicol. Hunnius (s. d. Art.) zu Lübeck auszuführen, nach welchem stets ein Collegium von Theologen vorhanden sein sollte, um alle Zwistigkeiten im Entstehen zu prüfen und beizulegen. In einem von Glassius gefertigten, aber erst nach seinem Tode 1662 gedruckten Gutachten, worin ein wohlthuender, friedlicher Geist weht, werden viele Punkte der calixtinischen Lehren sehr milde beurtheilt und entschuldigt. Auch Johann Musäus zeigte in einer öffentlichen Schrift 1680 die leichtfertige Art der Abfassung von Calovs Consensus repetitus und die alleinige Rathsamkeit des Schweigens von beiden Seiten. Aber leidenschaftliche Stimmen waren noch immer nicht zum Schweigen zu bringen, wie Calovs im J. 1682 erschienene Historia syncretistica beweist, die vom Kurfürsten von Sachsen confiscirt wurde. Calov starb 1686, und früher noch (1682) Strauch. Da in ihnen die bittersten Gegner der Syncretisten vom Schauplatze abgetreten waren, so durfte man auf ruhigere kirchliche Zustände hoffen, die ohnehin schon seit geraumer Zeit das Verlangen Vieler gewesen. Der Verlauf der syncretistischen Händel hatte übrigens doch das Gute, daß infolge derselben manche religiös-kirchliche Fragen freimüthig durchgesprochen, manche Mißstände und Gebrechen des lutherischen Bekenntnisses offen dargelegt und die katholische Wahrheit, statt unbedingter Verwerfung zu verfallen, bei ihren Gegnern endlich einer billigern Behandlung und Würdigung unterzogen wurde. Hatte auch die schwankende Haltung Calixtus' es nicht bis zu dem Punkte bringen können, den katholischen Lehrbegriff ganz zu erfassen und ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so ward doch allmälig das Bedürfniß gegenseitiger Duldung und die Ablegung des bittern Religionshasses fühlbarer; man gewöhnte sich an den Gedanken, daß auch der Gegner das Recht auf eine eigene Ueberzeugung habe, der einseitige Geschmack an der bisherigen Polemik fing an zu schwinden, man empfand den Drang nach einer das Herz befriedigenden Behandlung der Theologie und insbesondere der heiligen Schrift. So war diejenige Periode der protestantischen Theologie vorbereitet, welche von Ph. Jacob Spener (s. d. Art.) an datirt und in der Geschichte als Pietismus (s. d. Art.) bekannt ist. (Vgl. die im Art. Calixtus, Georg verzeichnete Literatur und Dorner, Gesch. der protest. Theologie, München 1867, 606 ff.) [Dür.]

Syndicus (σύνδικος, lat. defensor s. advocatus forensis) bezeichnet einen rechtsgelehrten Anwalt und Fürsprecher, welcher von einer Corporation zur Vertretung ihrer Angelegenheiten nach Außen, insbesondere ihrer Rechtsstreitsachen vor Gericht, bestellt ist (arg. c. un. X 1, 39). Er

unterscheidet sich hiernach von dem Administrator dadurch, daß dieser lediglich zur Besorgung nichtstreitiger Verwaltungsgeschäfte, der Syndicus dagegen für Rechts- und Streitsachen aufgestellt ist; von dem Procurator (s. d. Art.) im gewöhnlichen Sinne dadurch, daß dieser nur von Privaten in Privatrechtssachen, jener von einer Gemeinde oder einem Collegium auch in öffentlichen Rechtsangelegenheiten bevollmächtigt wird; endlich von dem actor oder Anwalt für einen Pflegebefohlenen dadurch, daß dieser nur zur Führung eines oder auch mehrerer, aber gegenwärtig anhängiger Prozesse des Mündels, der Syndicus dagegen gewöhnlich zum Stellvertreter für alle, auch künftige Streitsachen eines Capitels, Klosters ꝛc. auctorisirt ist. Allerdings ist letzteres auch bei dem Syndicat nicht immer der Fall oder geradezu nothwendig, und hierdurch ist der Unterschied zwischen syndici temporales und perpetui bedingt. Erstere sind solche, denen nur für ein und das andere Rechtsgeschäft besondere Specialvollmacht gegeben wird; syndici perpetui dagegen werden für immer zur Führung aller vorkommenden Rechtsangelegenheiten und Prozesse mit einer Generalvollmacht versehen und nehmen als Rechtskundige auch an allen Berathungen, bei denen Rechtsverhältnisse in Frage kommen, Antheil, um die Acten zu legalisiren oder den Rechtspunkt bei abzufassenden Beschlüssen zu beachten. Da das Recht, auch äußere Beamte zu bestellen, jeder Gemeinschaft zukommt, deren corporative Verfassung öffentlich anerkannt ist, so werden die Syndici in der Regel von den betreffenden Corporationen oder Collegien und zwar meist auf Lebensdauer gewählt und erlangen dadurch den Charakter öffentlicher Beamten mit gewissen Rechten und Auszeichnungen. Zu ihrer gültigen Wahl wird aber die Anwesenheit zweier Drittheile der Stimmberechtigten und absolute Majorität der Stimmen erfordert. Geistliche Orden sind nicht nothwendig gehalten, eigene Syndici aufzustellen und zu salariren, sondern sie können nöthigenfalls auch ein geschäfts- und rechtskundiges Mitglied aus ihrer Mitte zum Syndicus ernennen (arg. c. 16, X 2, 1). Die Mendicantenorden, insbesondere die Franciscaner, haben, da sie überhaupt mit Geld und Geldgeschäften sich nicht befassen dürfen, von mehreren Päpsten das Recht erhalten, daß jeder Convent sich einen Vertreter außer ihrem Orden als apostolischen Syndicus bestelle, der Namens des päpstlichen Stuhles ihre Rechtsangelegenheiten nach Außen zu besorgen und die dem Kloster dargebrachten Geschenke in Empfang zu nehmen und zu verrechnen hat. (Vgl. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v.) [Permaneder.]

Synedrium (συνέδριον, hebr. סַנְהֶדְרִין) ist die hellenistische Bezeichnung für die jüdischen höheren Gerichte im Allgemeinen und für den obersten Gerichtshof insbesondere; in letzterem Falle wird es gewöhnlich durch „hoher Rath" übersetzt. Dieser war das höchste Gericht und thatsächlich zugleich die oberste Behörde in allen wichtigen religiösen und bürgerlichen Angelegenheiten, welche die Juden innerhalb und außerhalb des „Landes Israel" betrafen. Das Wort „Synedrium" kommt in der rabbinischen Literatur im Gegensatz zu der christlichen erst allmälig und neben anderen Bezeichnungen (זקנים, Aelteste; בית דין oder bloß בית, Gerichtshof; aram. כנישתא, Versammlung) vor; als aber der fremdländische Ursprung vergessen und die Scheu vor dem Hellenismus überwunden war, wurden anachronistisch auch die Gerusie der Hasmonäerzeit und die Richtercollegien Esdras' (1 Esdr. 10, 8), Nehemias' (2 Esdr. 5, 17 u. sonst), Josaphats (2 Par. 19, 5. 8) und Moses' (Num. 11, 16. Deut. 16, 18; 17, 9) als Synedrien bezeichnet. Der Unterschied zwischen den höheren und der höchsten Behörde wurde durch die Zusätze „groß" und „klein" bezeichnet. „Kleines Synedrium" hieß das höhere Gericht in den Städten des Landes, „großes Synedrium" der höchste Gerichtshof in der heiligen Stadt. In der Septuaginta findet sich συνέδριον noch nicht als Name einer Behörde, sondern nur in allgemeiner Bedeutung (wie συνεδρία oder συνεδρεία Judith 11, 9 LXX; συνεδρεύω Eccli. 11, 9; συνεδριάζω Spr. 3, 32). Im Neuen Testament hat συνέδριον nur die engere Bedeutung einer Gerichtssitzung (Joh. 11, 47; vgl. Jos. Antt. 20, 9, 1) und eines Gerichtshofes. Mit dem bestimmten Artikel ist es der griechische Name des „hohen Rathes" der Juden. Sonst sind unter den συνέδρια (Matth. 10, 17. Marc. 13, 9) die „kleinen Synedrien" zu verstehen, nicht aber das sogen. „Dreimännergericht" (Jos. Antt. 4, 8, 14), welches nach Josephus in jeder Stadt, nach dem Talmud in den kleinsten Gemeinden bestand, wo das „kleine Synedrium" nicht mehr zusammengesetzt werden konnte. Vor das Dreimännergericht, welches Matth. 5, 25. 40 gemeint ist, gehörten Civilprozesse und kleinere Straffälle, auf welche als höchste Strafe Züchtigung mit 39 Geißelstreichen stand. Das „kleine Synedrium" war ordentliches Criminalgericht für schwerere Vergehen und besaß das Recht, eventuell auf Todesstrafe zu erkennen. Dementsprechend steht Matth. 5, 21 f. die Todesstrafe (κρίσις) metonymisch für das sie verhängende Gericht, wie Matth. 5, 22 das Landesgericht des „großen Synedriums" statt der qualificirten Todesstrafe, für welche es zuständig war.

1. Das „kleine Synedrium", zu welchem 23 Richter gehörten, bestand nach Deut. 16, 18 aus Richtern und niederen Beamten, welche mit dem Strafvollzug betraut waren; es tagte „an den Gerichtsthoren", d. h. in den Städten sämmtlicher Stämme Israels, und richtete das Volk mit gerechtem Gericht ohne Rechtsbeugung. Die Richter waren „Priester, Leviten und solche Israeliten, die sich mit Priestern verschwägern können", d. h. an deren „Abstammung keine Makel haftet"; die Laienrichter wurden aus „den Aeltesten des

Aemter Jahwe's" (Ex. 18, 25 f. Deut. 1, 13. 16, 18, 16) genommen. Da unter den Richtern eine strenge Rangordnung bestand und der Stamm Levi den anderen Stämmen an Würde voranging, so war der Vorsitzende, welcher die übrigen durch Weisheit übertreffen sollte, sicher kein Laie, sondern ein Priester. Nach dem Exil bedurfte der Richter für gewöhnlich einer besondern Autorisation, die ihm nach vorangegangener Prüfung, ob er den erforderlichen Bedingungen genüge, regelrecht von autorisirten Richtern, besonders von den Vorsitzenden der Synedrien, ertheilt wurde. Nach den Einen bestand das Cerimoniell bei dieser sog. Ordination der Richter in Handauflegung, nach den Anderen in der Beilegung des Titels Rabbi (s. d. Art.) und in der Erlaubniß, fortan Strafprozesse zu entscheiden (Sanhedr. 13b). Die überlieferte Zahl von 23 Richtern im kleinen Synedrium wird durch exegetische Spielerei mit Num. 14, 27 und 35, 24 begründet. In den festen Städten Palästina's (Deut. 16, 18. 2 Par. 19, 5), welche mit kleinen Synedrien bedacht waren, mußten auch die Strafsachen der offenen Dörfer des Landes verhandelt worden sein; die kleinen Synedrien waren also Kreisgerichte. Auch Jerusalem hatte deren zwei, eines am Eingang zum Tempelberg und das andere am Eingang zur Tempelhalle, d. i. zum innern Vorhof des Tempels. Ihnen schrieb man größere Kenntniß der Tradition und des Rechtes zu als denen in der Provinz, weßhalb sie bei Verstößen gegen die Tradition als höhere Instanzen angerufen wurden und in der Frage wegen der Predigt eines neuen Glaubens ein endgültiges Urtheil abgaben. Das Recht sämmtlicher kleinen Synedrien über Leben und Tod wird auf Deut. 21, 19; 22, 15 u. a. zurückgeführt. Die Verhandlungen in Criminalsachen sollten sich vor den Prozessen um das Mein und Dein durch Milde und Schonung kennzeichnen. Von vornherein waren alle Richter für Civilsachen nicht sofort auch für Criminalprozesse geeignet, z. B. waren für letztere Greise, Kinderlose, Eunuchen ausgeschlossen, weil es ihnen an der nöthigen Milde des Herzens fehle (Sanhedr. 36b). Während ferner in Civilsachen der Prozeß mit Belastung und Entlastung beginnen konnte, hatte die Erörterung in Criminalsachen von der Entlastung auszugehen, und weil das gerichtliche Verfahren der Juden keine Anwälte kannte, so hatten die Richter selbst die Pflicht, das herauszusuchen, was zu Gunsten des Angeklagten sprach. Daher konnte der Fall vorkommen, daß alle Richter Entlastungsgründe beibrachten; nicht alle aber durften Belastungsmomente anführen; denn es galt letztlich der paradoxe Satz: „Wenn alle jemanden verurtheilen, sprechen sie ihn frei." Während Civilprozesse, die am Morgen begannen, bis in die Nacht hinein dauern konnten, mußten Criminalprozesse am Tag verhandelt und am Tag durch Urtheilsspruch beendet werden. Lautete der Spruch auf schuldig, so folgte das Endurtheil mit der Execution erst am folgenden Tage; in der Zwischenzeit sollten noch Entlastungsgründe gefunden und geltend gemacht werden können. Erfolgte Freisprechung konnte nicht rückgängig gemacht werden, das verdammende Urtheil ward hingegen durch jeden neuen Entlastungsgrund aufgehoben. Wiederholt ward der Verurtheilte, welcher bereits auf dem Wege zur Richtstätte war, zum Gerichtshof zurückgeführt, wenn er selbst oder ein Anderer etwas Wesentliches zu seinen Gunsten vorbrachte (vgl. d. Art. Steinigung, ob. 755); doch galt das letztere (mit Rücksicht auf Deut. 13, 8) nicht von einem Verführer. (Ueber die Gerichtsordnung, besonders bezüglich der Zeugen, s. d. Art. Gericht V, 410 f.) Weil beim peinlichen Gericht einerseits Vertagung der Verurtheilung geboten, andererseits Verschiebung über den zweiten Tag hinaus verboten war, so begann man regelrecht keinen Prozeß am Rüsttag des Sabbats und des Festes; die gewöhnlichen Gerichtstage waren Montag und Donnerstag. Da ferner gegen die Entscheidung der 23 Richter keine Berufung eingelegt werden konnte (nach Deut. 17, 10 f.) — nur in Geldsachen gab es eine Appellation —, so war den städtischen Localgerichten nahegelegt, Händel, die für sie zu schwer schienen, vor das Obergericht in der heiligen Stadt gelangen zu lassen, an welches ohnedieß die Parteien sich in wichtigen Dingen von vornherein wenden konnten (Jos. Antt. 4, 8, 14).

2. Das „große Synedrium" zu Jerusalem bestand (mit Rücksicht auf Num. 11, 16) aus 70 Richtern, zu denen als 71. der Vorsitzende kam. Letzterer hieß נשיא (Fürst), sein Stellvertreter אב בית דין (Vater des Gerichtshofs). Die moralischen, physischen und socialen Eigenschaften, welche die Mitglieder der kleinen Synedrien haben mußten, forderte man in gesteigertem Maße bei der Aufnahme in's große Synedrium. Insbesondere sollten „die hochgewachsenen, klugen, schönen, bärtigen" Oberrichter sich durch Sprachenkenntniß (70 Sprachen) auszeichnen, um gegebenen Falles keines Dolmetschers zu bedürfen, auch auf Zauberkünste sich verstehen (Sanhedr. 17a, Ende), um wirkliches strafbares Zauberwerk von blendenden Kunststücken unterscheiden zu können. Wie Moses auf Jethro's Rath zu seiner Entlastung Richter aus „dem ganzen Volke" erkor (Ex. 18, 21. 25), so sollte auch im großen Synedrium ganz Israel, Priester und Volk, vertreten sein; die 70 Mitglieder waren aus den geeigneten Familienhäuptern aller Stämme genommen. So bildeten sie einen Senat, eine Gerusie (1 Mach. 12, 6; 14, 9); daher heißt das Synedrium, vor welches Jesus gestellt wurde, „das Presbyterium des Volkes" (Luc. 22, 66). Nach den einzelnen Ständen ward es als die „Priester, Schriftgelehrten und Aeltesten" (Marc. 14, 53), kürzer als die „Hohenpriester und Schriftgelehrten" (Luc. 22, 66) bezeichnet. Der Vorrang der Priesterklasse im Synedrium vor den

beiden anderen, der auf Deut. 17, 8 f. beruhte, wird, abgesehen von der ständigen Voranstellung der ersteren und der gelegentlichen Unterordnung der letzteren, deren gegenseitige Stellung überdieß wechselte (Marc. 14, 53; 15, 1), aus dem Umstande klar, daß die Priester bezw. die Hohenpriester (Matth. 26, 59. Marc. 14, 53. Apg. 22, 30) dem „ganzen Synedrium" gegenüberstanden, die „Obersten (ἄρχοντες; vgl. Apg. 4, 5. 8) des Volkes" hießen, und wirklich überall die thätigen Führer des hohen Rathes waren (Joh. 11, 47. Apg. 5, 17 u. sonst). In der That war das große Synedrium seiner überwiegenden Mehrheit nach ein Priestergericht, und dieß berechtigt zur Annahme, daß der Vorsitzende unter normalen Verhältnissen stets ein Priester, und zwar kein geringerer als der Hohepriester gewesen ist. Das Neue Testament bietet die geschichtliche Bestätigung hiezu. In den Evangelien und in der Apostelgeschichte ist das Präsidium des Hohenpriesters selbstverständlich (Apg. 5, 21; 23, 3). Zur Zeit Christi heißt der vorsitzende Hohepriester Kaiphas (Joh. 11, 49), etwa drei Decennien später Ananias (Apg. 23, 2). Allerdings wären nach der jüdischen Ueberlieferung 10—30 n. Chr. Simon I., Hillels Sohn, 30—50 Gamaliel I., Simons I. Sohn, und 50—70 Simon II., Sohn Gamaliels I., Vorsitzende des großen Synedriums gewesen, was aber mit der Angabe im Neuen Testament unvereinbar ist; indessen mögen sie, wie von Gamaliel I. aus Apg. 5, 34 feststeht, einflußreiche Räthe des obersten Gerichtshofes gewesen sein. Seit es keine Hohenpriester mehr gab (70 n. Chr.), rückten die bedeutendsten Gesetzeslehrer zur Präsidentenstelle des großen Synedriums zu Jamnia, Uscha und (nach weiterem zeitweiligem Ortswechsel) zu Tiberias vor. Ihr Ansehen war das größte, wenn sie ihr Geschlechtsregister auf David zurückführten; denn dann erblickte man in ihnen, wie in den Obersten der babylonischen Exulanten, die Erfüllung von Gen. 49, 10 (Sanhedr. 5a). Daß aber auch schon in der Zeit vor der Zerstörung des Tempels stets ein „Fürst" davidischer Abkunft an der Spitze des Synedriums gestanden habe, nicht der Hohepriester, ist spätere Fiction. — Als Versammlungsort des großen Synedriums erscheint im Neuen Testament mitunter (Marc. 14, 53; vgl. Luc. 22, 66) das Haus des Hohenpriesters; in solchen Fällen wird der Vorsitzende von dem Rechte Gebrauch gemacht haben, wegen außerordentlicher Umstände die Sitzung an einem andern als dem gewöhnlichen Orte anzuberaumen. Der amtliche Sitzungssaal dagegen lag innerhalb der großen Tempelmauer des Tempelberges, entweder im äußern oder im innern Vorhof. Im letztern weist ihn der Talmud seinen Platz an, dort, wo an der südlichen Außenmauer die Grenze der Priester- und Laienabtheilung im innern Vorhof war. Die Richter saßen so, daß sie einander und zugleich die Parteien sammt den Zeugen, welche bei der Verhandlung in ihrer Mitte standen, sehen konnten. Trat ein Kläger auf, so hatte er (Zach. 3, 1) zur Rechten des Angeschuldigten oder ihm gegenüber seinen Platz. Vor dem Halbkreis autorisirter Richter saßen drei Reihen Jünger auf niedrigeren Sitzen, aus denen sich nach Bedarf das Synedrium ergänzen konnte; doch war es schon bei einer Präsenz von 23 Mitgliedern stimmfähig. An beiden Enden des Halbkreises standen zwei bis drei Schreiber, welche das Ergebniß der mündlichen Verhandlung, die abgegebenen Stimmen, verzeichneten. Die Verhandlung schloß, nachdem sie mit dem frühen Morgen begonnen hatte, gegen Sonnenuntergang (Abendopfer). Das Urtheil wurde gewöhnlich schriftlich abgefaßt und vom Vorsitzenden verkündigt. Es galt für Palästina und die Juden in der Zerstreuung (vgl. Apg. 8, 3; 9, 2); Auflehnung gegen das Synedrium wurde mit dem Tode bestraft. Am Sabbat und an den Festtagen, an welchen die Gerichtsverhandlungen verboten waren, saßen die Synedristen außerhalb der Gerichtshalle im Vorhof der Priester und Israeliten, um zu lehren, auch um zu sehen und gesehen zu werden. Erst vierzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems soll das große Synedrium seinen Sitz vom innern nach dem äußern Vorhof des Tempels verlegt haben, wo es in einer Halle (Basilika) der östlichen Langseite des Tempelplatzes tagte. Neuestens hat man freilich den Nachweis versucht, daß das Sitzungslocal des großen Synedriums stets im äußern Vorhof und zwar an der westlichen Ringmauer in der Gegend des heutigen Kettenthores des Haram gewesen sei (vgl. Riehms Handwörterbuch II, 1598). Doch sind die vorgebrachten Gründe nicht zwingend, namentlich darf man die βουλή und das βουλευτήριον bei Josephus, der damit das Rathhaus von Jerusalem meint (Bell. Jud. 5, 4, 2; 6, 6, 3), nicht mit dem Synedrium identificiren. — Nach Deut. 17, 8 f. war das oberste Gericht in erster Reihe eingesetzt für Criminal- und Civilrechtssachen, wenn der Fall schwer war und die Richter Verschiedenes sagten; dann konnte und sollte das richtige Urtheil an dem Orte gesprochen werden, welchen der Herr dazu erkoren hatte. Daneben zählt die Mischna einzelne Gegenstände der Justiz und Verwaltung auf, welche den hohen Rath unbedingt angingen. Insbesondere ward ein Prophet, welcher prophezeite, was er nicht gehört hatte, nach Deut. 18, 20 getödtet, und zwar starb er nach der Gemara den Erwürgungstod; ebenso tödtete man den abtrünnigen Gelehrten nicht in seiner Stadt, sondern zu Jerusalem. Dieses Hochgericht war auch competent, wenn ein Hohepriester oder (vor 47/46 v. Chr., d. i. vor des Herodes Erscheinen vor Gericht, s. Jos. Antt. 14, 9, 4) ein Fürst abgeurtheilt, ein götzendienerischer Stamm gestraft werden sollte. Als höchste Verwaltungsbehörde der Theokratie erschien das große Synedrium, wenn es die Ein-

ſetzung der kleinen Synedrien beſchloß, in letzter Inſtanz über die Dienſtfähigkeit der Prieſter und Leviten erkannte, für Reinheit der Prieſterehen und Führung der genealogiſchen Stammrollen ſorgte (vgl. Jos. C. Ap. 1, 7), den Schriftcanon wiederholt revidirte, die Aufnahme der Halachen in den Talmud befahl, die Feſtordnung beſtimmte, den Cult überwachte, die Erweiterung des Tempel- und Stadtareals genehmigte, die Pilgerwege in Ordnung hielt, die Tempelſteuer eintreiben ließ. Oberſtes Lehrhaus war es, ſofern es das Geſetz deutete und entfaltete, den Zeitverhältniſſen anbequemte oder vorübergehend aufhob, die Einheit der Lehre wahrte und bei Meinungsverſchiedenheiten in letzter Inſtanz entſchied, ob Lehrfreiheit oder eine Tradition beſtehe, welche binde. Von ihm ging nach der Gemara „die Thora über ganz Israel aus", d. h. ſeine Lehrentſcheidungen galten für das geſammte Judenthum. Thatſächliches Abgehen von einem Lehrausſpruch des Synedriums machte des Todes ſchuldig. Bei Matth. 2, 4 iſt es der hohe Rath, welcher Bethlehem als Geburtsort des Heilandes bezeichnet; ebenderſelbe erklärt z. B. Joh. 9, 29, daß Jeſus nicht für den Meſſias zu halten ſei. Höchſtes Organ des Volkswillens, ariſtokratiſche Ethnarchie war das Synedrium, wenn es den Hohenprieſter und Regenten (z. B. Simon 1 Mach. 14, 28 ff.) einſetzte, wenn es einen freiwilligen Eroberungskrieg beſchloß. Dieſe Fülle der Gewalt beſaß der oberſte Gerichtshof des Volkes Israel indeß nur zur Zeit der nationalen Erhebung unter den erſten Hasmonäern, wenn auch das jüdiſche Nationalgefühl ſie ihm für die ganze Zeit ſeines Beſtehens beilegen will. Höchſter Lehrkörper kann der oberſte Gerichtshof erſt ſeit dem Erlöſchen der Prophetie (mit Malachias) geworden ſein. Als Juſtiz- und Verwaltungsbehörde war er von Anfang an (Num. 11, 16. 17. Deut. 17, 9) gedacht. Wie dann König Joſaphat bei ſeiner Reform nach der Spaltung des Reiches das von Moſes verordnete Obergericht zu Jeruſalem erneuerte (2 Par. 19, 8), ſo Esdras und Nehemias, die Begründer des zweiten Volksthums, nach dem Exil. Abgeſehen vom Bedürfniß, verbürgt die Geſetzestreue, welche die heimgekehrten Exulanten beſeelte, die factiſche Erneuerung dieſer Oberbehörde. Sie iſt 1 Esdr. 10, 8 als „Aelteſtencollegium", als „Rath der Oberſten" bezeichnet. Der Talmud findet hier den „Gerichtshof der großen Synode" oder die ſogen. große Synagoge (ſ. d. Art.), welche für die Vorgängerin des großen Synedriums gilt. Solange die heidniſchen Machthaber ſich nicht in die inneren Angelegenheiten des Volkes Israel miſchten, werden der Hoheprieſter und die Geruſia, d. h. der hohe Rath damaliger Zeit, die vollen Befugniſſe eines oberſten Gerichtshofes geübt haben. Daß die Geruſia unter den Hasmonäern ihre höchſte Machtſtellung erreichte, beweiſt die Thatſache, daß die Zerſplitterung derſelben in fünf „Synedrien" (ſynonym σύνοδοι; Jos. Antt. 14, 5, 4), welche der Proconſul Gabinius (57—55 v. Chr.) kurz nach Aufrichtung der Römerherrſchaft vollzog, angeblich als Befreiung begrüßt wurde. Andererſeits übte nach Aufhebung der Neuerung durch Cäſar (47) das frühere Obergericht, nun Synedrium genannt, ſeine richterliche Vollgewalt bis nach Galiläa und über deſſen Statthalter, und nach der öffentlichen Meinung konnten und durften ohne ſein Urtheil keine Hinrichtungen geſchehen (Jos. Antt. 14, 9, 3). Unter Herodes hatte das Synedrium geringere, unter den römiſchen Procuratoren Anfangs größere Bedeutung, ſpäter aber erfuhr es den ſchweren Druck der von vornherein proclamirten Allgewalt (Jos. Antt. 18, 1, 1: ἡ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσία) der römiſchen Herrſchaft. Bei dem einzigen Todesurtheil, welches es im Neuen Teſtamente fällt (Matth. 26, 66), iſt ihm das Recht der Hinrichtung benommen (die Steinigung des Stephanus erfolgte ohne gerichtliches Verfahren; ſ. Langen, in der Theol. Quartalſchrift 1862, 411 ff.). Wenn Jacobus der Jüngere (63) durch Beſchluß des Synedriums den Martyrtod ſtarb, ſo geſchah dieß, trotzdem das Synedrium ſich um dieſe Zeit ohne Genehmigung des Statthalters nicht einmal verſammeln (Jos. Antt. 20, 9, 1), geſchweige denn jemand zum Tode verurtheilen konnte. (Vgl. als die jüdiſche Hauptquelle über das Synedrium den Tractat Sanhedrin in den Talmudausgaben und die lateiniſche Ueberſetzung desſelben bei Ugolini, Thes. antt. XXV, Venetiis 1762, p. II sqq. u. CCCXXXIX sqq.; eine deutſche Ueberſetzung gab neueſtens M. Rawicz, Frankfurt 1862. Die meiſtbenutzte Arbeit über den talmudiſchen Stoff iſt Maimonides, De synedriis et poenis, ed. [hebr. et lat.] Henr. Hounting, Amstelod. 1695. Im Uebrigen vgl. außer den ſchon citirten Werken noch Dupin, Jésus devant Caïphe et Pilate, Brux. 1829; J. M. Rabbinowicz, Législation criminelle du Talmud, Paris 1876; Le même, Législation civile du Talmud, Paris 1877—1880; Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud II, Strelitz 1883, 1147 ff.; Schürer, Geſch. des Volkes Israel zur Zeit Jeſu Chriſti II, 2. Aufl., Leipzig 1886, 132 ff. 143 ff.; Schegg, Bibl. Archäologie, Freiburg 1887, 680 ff.) [Rückert.]

Synergismus (von συνεργεῖν, mitwirken) hieß die Lehrmeinung derjenigen proteſtantiſchen Theologen des 16. Jahrhunderts, welche, im Gegenſatze zu Luther, den Menſchen bei ſeiner Bekehrung nicht als einen Stock und Block betrachteten, ſondern in ihm die göttliche Gnade in der Weiſe als wirkend annahmen, daß ſie die Mitwirkung des freien Menſchenwillens nicht ausſchloſſen. Luther nämlich ſprach dem Menſchen die freie Thätigkeit ſeines Willens völlig ab; ihm ſchien ſeit Adams Fall die urſprüngliche Menſchennatur vollſtändig zur Sünde geworden und völlig vernichtet zu ſein. Dieſer ſchroffen Theorie huldigte Anfangs auch

Melanchthon; doch bald entsagte er ihr, wahrscheinlich im Hinblicke auf die praktischen Folgen, welche aus einem bloß leidenden Verhalten des Menschen bei seiner Bekehrung nothwendig fließen. Schon in der Augsburger Confession ließ Melanchthon für die freie Mitwirkung des Menschen einigen Raum; ebenso sprach er in seiner Ausgabe der Loci vom Jahre 1535 von drei Factoren bei der Bekehrung des Menschen: dem Worte (der Verkündigung des Evangeliums), dem heiligen Geiste und dem menschlichen Willen, welcher die angebotene Gnade der Bekehrung entweder erfasse oder zurückstoße, je nachdem er bereitwillig sei oder nicht, an die Zurechnung des Verdienstes Christi zu glauben und so sich dieses Verdienst zuzueignen; denn nach der protestantischen Ansicht bestand die ganze Bekehrung bloß in der Zueignung der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben. In der Ausgabe der Loci vom Jahre 1548 billigte Melanchthon die Annahme des menschlichen Wahlvermögens als Fähigkeit, in die Gnade einzuwilligen, obgleich er noch im J. 1537 Luthers Schmalkaldische Artikel unterzeichnet hatte, in denen dem Menschen schlechtweg alles Wahlvermögen in Bezug auf Gut und Bös abgesprochen wurde. Seiner neugewonnenen Ansicht gemäß milderte Melanchthon auch die betreffenden Bezeichnungen in der von ihm verfaßten Augsburger Confession und wollte dem heiligen Geiste jetzt nur eine leitende und unterstützende Thätigkeit statt einer die Bekehrung ganz allein hervorbringenden Wirksamkeit beigelegt wissen, weßhalb er das Wörtchen „allein" beifügte; die Formel hieß nun: daß der freie Wille und die Vernunft „allein" in geistlichen Dingen nichts vermog. In dem über das Weimarische Confutationsbuch (1559; s. d. Art. Strigel) auf Geheiß des Kurfürsten August gefertigten Gutachten erklärte Melanchthon es geradezu für Stoica et Manichaea deliria, wenn man lehre, alle Werke, gute wie böse, müßten nothwendigerweise geschehen. Indem so Melanchthon von den Pfaden Luthers ablenkte, legte er den Grund zu dem mit viel Erbitterung geführten Synergistenstreite. Derselbe begann, als Amsdorf (s. d. Art.) 1558 die Schrift des mit Melanchthon befreundeten Leipziger Professors Johann Pfeffinger De libertate voluntatis humanae, Lips. 1555, auf's Heftigste angriff und dabei von Flacius Illyricus (s. d. Art.) unterstützt wurde. Die bedeutendsten Verfechter des Synergismus waren (außer Pfeffinger) Georg Major, Victorin Strigel, Paul Eber und Christoph Lasius (s. d. Artt.). Auf der gegnerischen Seite standen besonders Theologen aus der Jenenser Schule und überhaupt aus den herzoglich sächsischen Ländern. Man nannte sie spottweise die Klotzprediger, da sie den Menschen in seiner reinen Passivität wie einen Klotz behandelten. Die Synergisten, in Bezug auf die menschliche Freiheit mehr oder weniger dem katholischen Lehrbegriff sich anschließend, stellten folgende Grundsätze auf: Das sittliche Wahlvermögen sei durch die Erbsünde dem Menschen nicht ganz verloren gegangen; es sei noch ein Licht der Erkenntniß und sonach auch ein gewisses Maß sittlicher Anlage im Menschen zurückgeblieben; Gott habe demnach keinen eigenen schöpferischen Act nöthig, um die etwa ganz erstorbene Anlage des Menschen neu zu schaffen, vielmehr genüge es, die noch vorhandene Kraft in einen bessern Zustand zu versetzen; der heilige Geist sei daher am Menschen nicht wie an einem Blocke wirksam, sondern er errege im menschlichen Geiste eine Thätigkeit, welche seine eigene Wirksamkeit begleite; Gott wirke sohin die Bekehrung des Menschen nicht mit einer den menschlichen Willen unbedingt beherrschenden Nothwendigkeit; jedenfalls müsse dem vom heiligen Geiste angeregten Willen eine gewisse Zustimmung zukommen. Im Verlaufe des Streites suchten Flacius und andere Vertreter der lutherischen Lehre diese zu mäßigen und setzten allerdings auch ein Wollen und Verstehen im Menschen voraus, da es von selbst einleuchte, daß der Mensch, um bekehrt zu werden, sein Heil wollen müsse; worauf es aber dabei ankomme, sei die Frage, wo die Ursache dieses Wollens liege, ob in der Selbstbestimmung des menschlichen Willens oder in der Einwirkung Gottes auf den Menschenwillen; offenbar sei es aber eine reine Wirkung Gottes, daß der Mensch nach langem und heftigem Widerstreben seines Eigenwillens endlich das Heil wolle. Insoweit stimmten diese „orthodoxen" Lutheraner (die Jenenser) mit der Bibellehre überein, daß Gott sowohl das Wollen als das Vollbringen in uns wirke. Allein in der Hitze des Streites ließ sich eine Anzahl von Jenensern wieder zu Behauptungen hinreißen, welche so kraß waren, wie die Ausdrücke Luthers nur immer sein konnten; von der Lehre der Synergisten wollte man auch das offenbar Wahre und als Bibelwahrheit in die Augen Springende nicht anerkennen. Man entblödete sich nicht, dem Superintendenten Stößel zu Jena (gest. 1576) deßhalb den Krieg zu erklären, weil er mit den Strigelianern verkehrte und das Bekenntniß abschaffte, welches alle Ordinanden bisher hatten ablegen müssen: daß der Mensch in der Bekehrung wie ein Stock und Block sei, und wie ein Schwein, das von dem Schweinehirten getrieben werden müsse. Die schroffsten Behauptungen dieser Art entwischten dem alten Freunde Luthers, Amsdorf. In seinem Gutachten über die Declaration Strigels sagt er es nackt heraus, daß, wie Steine und Blöcke in der Macht Gottes seien, so auch der Wille und Verstand des Menschen in der Willkür Gottes stehe, so daß der Mensch schlechterdings nichts wollen und wählen könne, als was Gott ihn entweder aus Gnade oder aus Zorn wählen lasse. Diesen Ausspruch commentirte Flacius' Freund Gallus (Hahn, gest. 1570) in Regensburg dahin, daß er sagte: der Unterschied zwischen dem menschlichen Willen in der Bekehrung und einem Klotze sei nur der, daß der Wille seiner Natur nach zwar wider-

[illegible] ist, aber widerspenstig werden kann, während der Mensch [illegible] wirkt. Auf der anderen Seite gerathen auch die Synergisten in manche Uebertreibungen ihrer Theorie und gelangen zu der Gefahr, mehr aber weniger zu pelagianisiren. Man vergißt es über, genügend zu betonen, daß überhaupt auch der Wille des Menschen unter dem mächtigen Einflusse der göttlichen Gnade steht, welche ihn zieht, ohne zu zwingen, welche macht, daß der Mensch das Gute will. Man übersieht nicht genügend genug den Ausspruch des hl. Augustinus (De gratia et libero arbitr. c. 16): Certum est, nos velle cum volumus, sed ille facit, ut velimus bonum, de quo dictum est: Deus est, qui operatur in vobis et velle. Nach derselben Lehre gilt auch der Satz: Facit, ut faciamus, d. h. Gott bewirkt, daß wir das Gute freudig in's Werk setzen. Mit den beiden Sätzen: Facit (Deus), ut velimus, und Facit, ut faciamus, ist der ganze Umfang der Lehrfreiheit der Gnade angezeigt, zugleich aber auch die Grenze des menschlichen Mitwirkens bezeichnet. Die Ursache des menschlichen Wollens liegt zuerst in Gott und secundär im Menschen, indem dieser der göttlichen Anregung zum Wollen freiwillig entsprechen oder auch widerstreben kann; daß aber der Mensch das Gute wirklich in's Werk setzen kann und dadurch ewig glückselig wird, das ist allein das Werk Gottes oder Wirkung der gratia efficax.

In den Theologenkämpfen zwischen Kursachsen und den herzoglich sächsischen Ländern schien für den Synergismus eine günstige Wendung einzutreten, als Kurfürst August 1573 nach dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm die vormundschaftliche Regierung in den Herzogthümern übernahm und gegen die Flacianer mit Absetzung scharf vorging. Indeß änderte sich schon bald die Lage, als der Kurfürst entdeckte, daß manche Synergisten in Bezug auf die Abendmahlslehre von dem ihm überaus verhaßten Calvinismus angesteckt waren. Einige Häupter der Partei wurden gefangen gesetzt, Andere mit der Strafe der Absetzung oder Verbannung belegt. Durch Verhandlungen der Theologen sollten nun die Abweichungen von der lutherischen Lehre beseitigt und die Einmacht unter den deutschen Lutheranern hergestellt werden. Auf dem Theologenconvent zu Torgau 1576 gelang es dem „halben Melanchthonianer" Chyträus (s. d. Art.), einige dem Synergismus günstige Bestimmungen in das sog. Torgische Buch (s. d. Art. Symbolische Bücher, ob. 1062) hineinzubringen; aber auf einer neuen Versammlung in Klosterbergen bei Magdeburg 1577 wurde das Torgische Buch so abgeändert, daß der Synergismus verworfen und die lutherische Stein- und Klotztheorie adoptirt wurde (wenn auch nicht ganz in der frühern Schroffheit). Diese neue symbolische Schrift (Bergisches Buch oder Concordienformel), welche übrigens außer dem Synergismus auch Flacius' Lehre, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sei, verwarf, fand durch den Tenor der meisten Christen in den meisten lutherischen Gemeinden Deutschlands Annahme; doch wurde sie von Pommern, Anhalt, Magdeburg, Hessen, Nürnberg und Straßburg abgelehnt. Später, im Sacramentsstreite und noch mehr durch den Pietismus (s. d. Art.), wurde der trostlosen lutherischen Lehre die Spitze abgebrochen, und vor der ganzen Hälfte des 18. Jahrhunderts büßte sie unter Einfluß des Rationalismus fast vollends ihr Ansehen ein. Vgl. Döllinger, Reformation III. Regensburg 1848. 437 ff.; Dorner, Gesch. der protestantischen Theologie, München 1867, 351 ff. [Diz.]

Synesius von Cyrene, Bischof von Ptolemais, Philosoph, Redner und Dichter, ward zwischen 370 und 375 zu Cyrene (s. d. Art.) geboren und entstammte eigener Mittheilung zufolge (Epp. 57. 113; Hymnus 5, 37 sqq.) einer Adelsfamilie, welche ihren Ursprung auf das sagenhafte Königsgeschlecht des Herakliden Eurysthenes zurückführte. Ob seine Eltern Christen waren, und ob er selbst schon frühe, oder, was wahrscheinlicher ist, erst im spätern Alter die heilige Taufe empfangen hat, ist nicht auszumachen. Seine höheren Studien machte er zu Alexandria, der damaligen Centralstätte sowohl heidnischer als christlicher Bildung, und hier erwarb er sich bei seinen hohen Geistesgaben und einem unersättlichen Wissensdrange eine ebenso vielseitige als wahrhaft classische, jedoch nur profane, nicht theologische Bildung. Unter seinen Lehrern nimmt Hypatia (s. d. Art.) die erste Stelle ein. Ihr schloß sich Synesius, wie es scheint, für mehrere Jahre auf's Engste an; sie führte ihn in die Mathematik und vor allen Dingen in die geheimnißvolle Welt der neuplatonischen Philosophie ein. Zeitlebens, auch noch als Bischof, bewahrte er ihr, wie aus mehreren an sie gerichteten Briefen hervorgeht, eine rührend dankbare Verehrung. Nach der Rückkehr in die Heimat erwarb sich Synesius sowohl durch seine hohe Bildung als durch seine seltenen Charaktereigenschaften die Liebe und Bewunderung seiner Mitbürger in solchem Grade, daß er, obwohl kaum dem Jünglingsalter entwachsen, Ende 397 oder Anfang 398 dazu ausersehen wurde, eine Gesandtschaft an den Kaiser Arcadius zu übernehmen; er sollte diesem im Namen der Cyrenaika eine goldene Krone überreichen und zugleich um Steuererleichterung und andere Hilfe für sein in den letzten Jahren von schweren Unglücksfällen heimgesuchtes Heimatland bitten. Die drei Jahre, welche er aus diesem Anlaß in Constantinopel zubringen mußte, erschienen ihm fast als die unglücklichsten seines Lebens. Damals gerade bestand das verhaßte Willkürregiment des berüchtigten, am Hofe allmächtigen Eunuchen Eutropius, der durch seine Habsucht und Härte heillose Verwirrung anrichtete. Wahrscheinlich erst nach Eutropius' Sturz erlangte Synesius endlich die lang erbetene Audienz,

wobei er in Gegenwart des ganzen Hofes seine vielbewunderte, nach Inhalt und Form vollendete, wahrhaft patriotische Rede „Ueber das Königthum“ hielt. Seine Mahnung an den jungen, willenlosen Herrscher, sich aufzuraffen, das Reich nicht dem übermächtigen, des Reiches Sicherheit gefährdenden Einfluß der Barbaren zu überlassen, vielmehr an der Spitze eines Heeres die Barbaren von den Reichsgrenzen zurückzudrängen, blieb zwar nicht ohne Eindruck, aber ohne nachhaltige Wirkung auf den verweichlichten Kaiser; dagegen gewann sie dem Synesius die Anerkennung und Freundschaft hervorragender Männer, z. B. des Consuls Aurelian, des bei Hofe in besonderem Ansehen stehenden Päonius, wohl auch des gefeierten Patriarchen Johannes Chrysostomus (s. d. Art.), der fast um dieselbe Zeit mit ihm nach Constantinopel gekommen war (vgl. Theodoret. H. E. 5, 27 sqq.). Erst gegen Herbst 400 hatte Synesius die cyrenäische Angelegenheit zum glücklichen Ende gebracht, so daß er nun gerade zur Zeit eines großen Erdbebens, das ihn zu fluchtähnlicher Abreise zwang, über Alexandria in die Heimat zurückkehrte, ohne Abschied von den liebsten Freunden nehmen zu können. Bald darauf unternahm er eine Reise nach Athen, von der er indeß sehr schnell, enttäuscht über den allgemeinen Verfall der Künste und Wissenschaften, zurückkehrte (vgl. Ep. 135). Von Anfang 402 bis Anfang 404 hielt er sich zu Alexandria auf. In diese Zeit fällt seine Vermählung; wie er Ep. 105 sagt, hatten „Gott selbst, das (kirchliche) Gesetz und die heilige Hand des (Patriarchen) Theophilus“ ihm seine Gattin gegeben. Ob er damals getauft war oder vielleicht bei dieser Gelegenheit die heilige Taufe empfing, steht dahin; daß er aber bei seiner Vermählung Christ war, hat viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die Annahme, daß er erst 410, unmittelbar vor seiner Weihe zum Bischof, getauft worden sei, weil sonst manche Wendungen in seinen Briefen (z. B. Ep. 105) nicht leicht verständlich wären. Jedenfalls aber stand er zu dieser Zeit dem Patriarchen schon besonders nahe, und gleichzeitig scheinen auch christliche Theologen in Alexandria sich um ihn bemüht zu haben, indem sie ihm verhießen, er werde in kurzer Zeit ein ausgezeichneter Theologe werden (vgl. Ep. 153). Anfangs 404 kehrte Synesius mit seiner Familie nach Cyrene zurück, um hier fern vom Getriebe des öffentlichen Lebens als wohlsituirter Privatmann sich der gelehrten Muße, besonders dem Studium der Philosophie, dabei aber auch den Arbeiten und Vergnügungen des ländlichen Lebens, dem Garten- und Landbau und vor Allem der Jagd hinzugeben (vgl. Epp. 4. 105. 147 u. a.). Vielleicht fällt in diese Zeit die Abfassung seiner Schrift über „Das Lob der Kahlköpfigkeit“, die an Genialität und Gelehrsamkeit keiner seiner andern Schriften nachsteht; sicher aber schrieb er damals sein in alter wie neuer Zeit am meisten bewundertes Buch „Ueber die Träume“ (vgl. Ep. 153), worin er das Studium der Philosophie und schönen Wissenschaft gegen dessen engherzige Gegner glänzend vertheidigt. Sein stilles Glück erlitt aber eine Störung durch einen Einfall der Maketen, eines maurischen Stammes aus dem Innern Libyens, die damals zu wiederholten Malen die Pentapolis verheerten. Bei einer solchen Gelegenheit (404), als infolge der Feigheit der römischen Truppen und ihrer Anführer das ganze Land fast ohne Schwertstreich dem wilden Feinde preisgegeben und die Stadt Cyrene bedroht war, stellte sich Synesius an die Spitze seiner Mitbürger, organisirte und leitete mit geschickter Hand die Landesvertheidigung und trieb die Feinde aus dem Lande. Als dieselben im nächsten Jahre verstärkt wiederkamen, wurden sie unter seiner Führung ebenso erfolgreich zurückgeschlagen. — Die Achtung und dankbare Liebe seiner Landsleute zeigte sich bei der Erledigung des Bischofsstuhles von Ptolemais (409), indem Clerus und Volk bei der Neuwahl sogleich ihre Blicke auf Synesius richteten und dessen Ernennung zum Bischof von dem Patriarchen Theophilus erbaten. Er selbst freilich war über diese Wahl auf das Höchste erschrocken und gab endlich nur unter der Bedingung nach, daß der Patriarch über seine schwerwiegenden Bedenken genau informirt werde, in der festen Ueberzeugung, daß Theophilus die Bestätigung verweigern werde. Den beiden Abgesandten, welche alsbald nach Alexandria gingen, gab er einen Brief (Ep. 105) an seinen damals in Alexandria weilenden und offenbar den hohen kirchlichen Kreisen nahestehenden Bruder Euoptius mit, worin er bittet, den Inhalt seines Briefes so viel als möglich jedermann mitzutheilen, damit alle Welt wisse, wie sehr er vor der angebotenen Würde und Bürde zurückschrecke; namentlich solle Euoptius dafür Sorge tragen, daß die gelehrten theologischen Kreise die Sachlage genau kennen lernten, und daß dem Patriarchen darüber Kunde zukomme. Unter den Bedenken, die er gegen seine Erhebung zur Bischofswürde geltend macht, sind in der That einige schwerwiegender Art. Insbesondere, meint er, sei es für den Patriarchen ernster Erwägung werth, ob er einen verheirateten Mann zum Bischof machen wolle, der nicht von seiner Gattin sich trennen, aber auch nicht wie ein Ehebrecher heimlich mit ihr leben wolle. Noch schlimmer aber sei seine Stellung zum christlichen Glauben: es sei ihm fast unmöglich, seine philosophischen Ueberzeugungen mit dem gewöhnlichen Kirchenglauben in Einklang zu bringen; namentlich könne er sich nicht entschließen, zu glauben, daß die Seele später als der Leib entstanden sei, daß die Welt mit allen ihren Theilen total untergehe, und bezüglich der Auferstehung, an die er als an etwas Heiliges und Unaussprechliches glaube, könne er sich den Vorstellungen des großen Haufens nicht anbequemen. Sich aber bloß äußerlich wie ein gläubiger Bischof zu geriren, innerlich dagegen an

seinen philosophischen Sondermeinungen festzuhalten, das werde ihn zum Heuchler machen, und das sei, wenn er auch auf alle sonstigen Annehmlichkeiten seines bisherigen Lebens verzichten wolle, zu viel verlangt. Er schließt den Brief an Euoptius mit der Erklärung, Theophilus' Entscheidung als eine Fügung Gottes annehmen zu wollen. Ob er an den Patriarchen selbst ein ähnlich lautendes Schreiben richtete, steht nicht fest. Auch über die etwaigen weiteren Vorgänge und Verhandlungen ist nichts bekannt. Theophilus bestätigte die geschehene Wahl, und etwas nachher, Anfang 410, empfing Synesius die Bischofsweihe durch die Hand des Patriarchen zu Alexandria, wo er sich bei dieser Gelegenheit über sieben Monate aufhielt. — Schon von Alters her hat es Aufsehen erregt, daß man Synesius bei seiner offen ausgesprochenen nichtorthodoxen Ueberzeugung zum Bischof habe machen können. Evagrius fügt (H. E. 1, 15) seinem Berichte, daß man den gelehrten und hochangesehenen Synesius überredet habe, das Bischofsamt anzunehmen, obwohl er das Dogma der Auferstehung noch nicht glaubte und auch nicht glauben wollte, gleichsam zur Entschuldigung einfach die Worte bei: man habe geradezu ganz bestimmt darauf gerechnet (εὐθυβόλως εὖ μάλα στοχασάμενοι), daß ein solcher Mann, der sonst alle Eigenschaften zu einem solchen Amte besaß, auch in diesem Stücke bald nachgeben werde, da die Gnade Gottes nichts unvollendet lasse; in der That sei man in dieser Hoffnung auch nicht getäuscht worden. Im offenbaren Anschluß an Evagrius berichten über den Fall später in ähnlicher Weise Photius (Cod. 26) u. A. Indeß muß diese Lösung der Frage als ungenügend angesehen werden. Um den auffallenden Vorgang zu erklären, haben deshalb Manche geglaubt annehmen zu dürfen, daß man in jenen Zeiten bei dringenden Umständen, wie es bei Synesius' Wahl der Fall war, gegen gelehrte und tugendhafte Männer, die vom Heidenthum zum Christenthum übergetreten, eine gewisse Nachsicht beobachtet und es mit der Rechtgläubigkeit bisweilen nicht so genau genommen habe. Diese Rücksichtnahme sei gerade damals in Aegypten und Alexandria doppelt geboten gewesen, wo so viele berühmte Männer aus der Schule des Origenes neuplatonisirenden oder anderen ähnlichen Irrthümern gehuldigt hätten, wo nach dem Zeugniß des Socrates (H. E. 6, 17) sogar Theophilus selber die Schriften des großen Alexandriners heimlich fleißig gelesen habe, obwohl er die Anhänger desselben so unerbittlich verfolgte. Bei einem Manne von Synesius' Ansehen und Verdiensten sei es doppelt leicht zu begreifen, wenn man auf die Frage nach seiner Orthodoxie weniger Gewicht gelegt habe. Andere suchen die Lösung des Problems entweder hauptsächlich oder sogar einzig in Theophilus' Charakter, der, wie überhaupt, so auch in diesem Falle, wo es sich um Synesius' Bestätigung und Weihe handelte, sich nicht von den Grundsätzen des Rechts und der Wahrheit, sondern von Ehrgeiz und Selbstsucht habe leiten lassen. Alle diese Erklärungsversuche haben jedoch Manches gegen sich. Wohl gibt es Beispiele, daß man auf die theologische Vorbildung bei der Bestätigung erwählter Bischöfe (z. B. des hl. Ambrosius) verzichtete, und ebenso, daß man über die Orthodoxie eines Gewählten getäuscht wurde; allein kein Beispiel kennt die Kirchengeschichte, außer etwa den Fall mit Synesius, daß ein orthodoxer Patriarch (wie schlimm man auch sonst von Theophilus denken mag) einen offenkundig Heterodoxen zum Bischof erhoben hätte. Da bedarf es doch stärkerer Beweise als bloßer Vermuthungen, um den Patriarchen und seine Räthe eines solchen Verrathes an der Kirche zeihen zu können. Allerdings kann man auch Baronius nicht beipflichten, der (Annal. ad a. 410, n. 72 sqq.) einfach die von Synesius in seinem Briefe an Euoptius offen dargelegten dogmatischen Differenzen für eine von jenem ersonnene Fiction erklärt, wodurch er auf jeden Fall an der Annahme des Episcopats hätte vorbeikommen wollen; eine solche Verstellung würde zu Synesius' ehrlichem, offenem Charakter wenig passen. Dagegen dürfte folgende Erwägung geeignet sein, den ganzen Vorgang begreiflich zu machen. Der Hauptgrund gegen seine Erhebung zur Bischofswürde ist nach Synesius' eigener Anschauung der, daß er einige christliche Dogmen mit seiner auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen philosophischen Ueberzeugung nicht in Einklang zu bringen vermöge. Im Einzelnen hebt er dann namentlich die drei bereits oben erwähnten Punkte hervor als solche, die ihm Bedenken machen: die Lehre über den Ursprung der Seele, den Weltuntergang und die Auferstehung (man bemerke, daß Evagrius und Photius nur von dem letzten Punkte reden). Nun behauptet er thatsächlich in Bezug auf keinen der drei Punkte etwas an sich Heterodoxes. Er lehrt nicht, wie man meist annimmt, die Präexistenz der Seelen, sondern erklärt nur: „Wohl schwerlich werde ich jemals mich entschließen, zu glauben, daß die Seele später als der Leib entstanden sei." Sein Gedanke dürfte ungezwungen so zu ergänzen sein: „Wenn ich auch die Präexistenz der Seele nicht mehr behaupten will (denn wenn Synesius, was die Meisten annehmen, damals schon getauft war, so hatte er diesen Irrthum bereits fahren lassen), so kann ich freilich auch nicht an ihre Erschaffung nach dem Leibe glauben." Letzteres anzunehmen, wird aber auch nicht durch den Glauben geboten, da das gleichzeitige Gewordensein von Seele und Leib das Richtige ist. Noch weniger liegt in seiner Ansicht vom Weltuntergang eine Heterodoxie ausgesprochen, denn der christliche Glaube lehrt in der That nicht die völlige Zerstörung, sondern die ewige Fortdauer der Welt, indem nur die Gestalt der Welt eine Veränderung zum Bessern erleidet. Bezüglich seines dritten Bedenkens wegen der Auferstehung steht Synesius mit dem christlichen

Dogma nicht schlechtweg in Widerspruch; nur den (vielleicht chiliastischen) Vorstellungen, welche die weder philosophisch noch theologisch gebildete große Menge vielfach damit verband, kann er nicht beistimmen. Es war also weniger Heterodoxie, was seinen Angaben zu Grunde liegt, als vielmehr offenkundiger großer Mangel an Klarheit bezüglich des Glaubens. Sein Glaube war nicht zweifelsfrei, sondern seinen philosophischen Ueberzeugungen gegenüber ein schwacher und schwankender. Eine genauere Kenntniß der christlichen Theologie und namentlich eine klare Auffassung über das Wesen des Glaubens selbst ging ihm ab; für den Glauben verlangte er dieselbe innere Einsicht und Sicherheit wie für seine auf wissenschaftlichem Wege erworbene Ueberzeugung, und er verwechselte den Mangel an solcher Einsicht mit Mangel an Glauben. Indem ihn dann noch seine lückenhafte Kenntniß des Christenthums dazu verleitete, manches für christliches Dogma zu halten, was es nicht war, kam es ihm fast unmöglich vor, den Bann seiner sogen. philosophischen, wissenschaftlichen Ueberzeugung zu brechen und diese mit dem kirchlichen Glauben, wie er ihn kannte, jemals in Einklang zu bringen. So schien es ihm bei seinem unklaren und schwachen Glauben unmöglich, Bischof zu werden. Unter solchen Umständen konnte er aber der Belehrung leicht zugänglich sein, nicht dadurch, daß ihm seine philosophische Ueberzeugung genommen, sondern dadurch, daß er über den Glauben eines Bessern belehrt wurde. Dafür reichte die Zeit, welche er vor der Consecration zu Alexandria zubrachte, reichlich aus. Er selbst hatte durch seinen Brief an Euoptius eine solche Belehrung gewissermaßen provocirt, und die Erörterung der aufgeworfenen Bedenken konnte bei seiner persönlichen Begegnung mit dem Patriarchen gar nicht umgangen werden. Nimmt man dazu, daß er am Schlusse seines Briefes ausdrücklich erklärte, er werde, wenn der Patriarch trotz aller Gegenvorstellungen im Namen Gottes seiner Wahl die Bestätigung ertheile, dieß als Gottes Willen bereitwillig ansehen und sich fügen, so darf man wohl behaupten, daß Synesius im Grunde sich selbst nicht für so unverbesserlich heterodox hielt, wie ihm seine demüthige Furcht, des hohenpriesterlichen Amts unwürdig und demselben nicht gewachsen zu sein, vorspiegelte (vgl. Epp. 11. 13. 95). So wird man dem oben erwähnten Berichte bei Evagrius den Sinn unterlegen dürfen, daß Theophilus die Wahl bestätigt habe, weil er Synesius' dogmatische Bedenken durch Belehrung vor der Weihe leicht glaubte heben zu können und auch in der That konnte. In Wirklichkeit hat denn auch Synesius als Bischof den katholischen Glauben nicht nur nicht verletzt, sondern ist sofort mit apostolischem Eifer für dessen Reinheit eingetreten, hat sich überhaupt nach jeder Richtung hin als wahren katholischen Bischof in Wort und That erwiesen. Beweis dessen ist sein Auftreten gegen einige Priester von der Secte des Eunomius (s. d. Art.), die sich in seinen Sprengel eingeschlichen hatten, um das katholische Volk durch allerhand Kunstgriffe zu bethören. Der Bischof ließ sogleich einen Brief (Ep. 5) als Hirtenschreiben an seine Priester ergehen, um sie dringend aufzufordern, mit allem Eifer und aller Wachsamkeit jene falschen Lehrer und Priester zu entfernen. Im Uebrigen leitete er voll Milde und Klugheit seine Heerde. Doch war ihm nur ein kaum vierjähriges Pontificat beschieden, und dieses fiel in eine drangsalvolle Zeit. Gleich in der ersten Zeit verlor er kurz nach einander seine drei Söhne, was ihm unsäglichen Schmerz fast bis zur Verzagtheit verursachte. Dann sah er sich genöthigt, gegen die unerhörten Gewaltthaten des tyrannischen Statthalters Andronicus zu Gunsten des schwer bedrängten Volkes und zur Wahrung der kirchlichen Rechte einzuschreiten und zuletzt auf einer Synode zu Ptolemais den großen Bann gegen den Unmenschen zu verhängen. Bald nachher kam noch viel größeres Unglück über das Land, indem unter dem schwachen Statthalter Innocentius sich im J. 411 die wilden Maketen und Ausurianer in hellen Schaaren verheerend über das unglückliche Land ergossen und die Pentapolis zur Wüste machten, wie Synesius in seiner ersten Katastase vom Jahre 411 uns in ergreifender Weise beschreibt. Innocentius' Nachfolger, der tüchtige Dux Marcellinus, stellte im nächsten Jahre die Ruhe und Ordnung wieder her, wurde aber dann wieder abberufen und in Constantinopel sogar in Anklagezustand versetzt. Der Bischof nahm sich in seinem und seiner Mitbürger Namen des um die Pentapolis hochverdienten Mannes an, und das ist das Letzte, was man von Synesius erfährt; höchst wahrscheinlich ist er also nicht lange nachher gestorben. Keine Spur in seinen Briefen deutet an, daß er über das Jahr 413 oder 414 hinaus gelebt hat; danach wird er auch das schreckliche Ende seiner Lehrerin Hypatia (415 oder 416) nicht mehr erlebt haben. Während seines Bischofsamtes sah er, wie aus vielen Briefen hervorgeht, keine frohe Stunde; er trug schwer an der Bürde seines Amtes, das er nicht gesucht, sondern das ihm wider alles Erwarten durch Gottes Willen auferlegt war. Bisweilen wollte ihn der Schmerz fast übermannen, allein in diesem Feuerofen der Trübsal ward sein edler Charakter erst völlig geläutert und zu der Höhe gehoben, die sich in den Schlußworten der ersten Katastase ausspricht, wo er mit seiner belagerten Heerde dem Tode entgegensieht.

Die Zahl von Synesius' Schriften ist nicht sehr groß, da sein Ruhm mehr auf politischem und praktischem als auf schriftstellerischem Gebiete liegt. Dazu fallen weitaus die meisten in seine vorbischöfliche Zeit, weßhalb er uns viel seltener als Bischof denn als Philosoph, Redner und Dichter entgegentritt. Als Philosoph und Redner ist Synesius eine edle Nachblüte hellenischer Bildung, und wegen seines anmuthigen und

leichten, dabei kraftvollen und gedankenreichen Stils von Photius hoch gerühmt worden. — In seinem innern Entwicklungsgange lassen sich (nach Kraus [s. u.]) drei Perioden unterscheiden: eine vorherrschend heidnisch-platonische bis etwa 404, ein Uebergangsstadium (404—409) und endlich die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit. Der ersten Periode gehören diejenigen — der Zahl nach die meisten — Schriften an, welche nach Inhalt und Form ein durchaus classisch-heidnisches Gepräge tragen, indem sie fast nirgends, die Hymnen ausgenommen, specifisch christliche, aber auch nirgends eine Spur von antichristlicher Färbung zeigen, nämlich 1. die schon oben charakterisirte Rede „Ueber das Königthum" (Περὶ βασιλείας) aus dem Jahre 399; 2. „Von dem Geschenke des Astrolabs" (Ὑπὲρ τοῦ δώρου ἀστρολαβίου), ein Lob der Astronomie, an seinen Freund Päonius gerichtet, dem er ein kunstvoll gearbeitetes Astrolab übersandte; 3. „Aegyptische Erzählungen oder über die Vorsehung" (Αἰγύπτιοι λόγοι ἢ περὶ προνοίας), worin er unter der Hülle des ägyptischen Mythus vom Osiris und Typhon die selbst erlebten überaus traurigen Zustände und Ereignisse in Constantinopel und am Hofe schildert, eine Art historischer Roman, uns in allen Stücken nicht mehr verständlich; 4. „Dion oder über die eigene Lebensweise" (Δίων ἢ περὶ τῆς καθ' ἑαυτὸν διαγωγῆς), eine Vertheidigung des Studiums der schönen Wissenschaften gegen den Vorwurf, als ob er zu wenig Zeit auf die eigentlich philosophische Speculation verwende; 5. „Lob der Kahlköpfigkeit" (Φαλάκρας ἐγκώμιον), ein Gegenstück zu des Dio Chrysostomus „Lob des Haarwuchses", worin Synesius in witziger Weise die Einseitigkeit der Sophisten verspottet; 6. „Ueber Träume" (Περὶ ἐνυπνίων), angeblich in Einer Nacht geschrieben, eine Abhandlung über Ursprung und Bedeutung der Träume, die mehr als alle übrigen Schriften an neuplatonische Ideen anklingt. Außerdem gehören dieser Zeit noch 7. ein großer Theil seiner Briefe und etwa die ersten vier Hymnen an. Seine Briefe (im Ganzen 156) sind nach Form und Inhalt die werthvollsten seiner Schriften; in der Form vollendet, bieten sie auch ihrem Inhalte nach eine ergiebige Fundgrube nicht bloß für Synesius' persönliche Lebensgeschicke, sondern auch für die Zeitgeschichte, insbesondere für die Geschichte und Geographie der Pentapolis; dazu enthalten sie schöne philosophische und moralische Gedanken. Die Hymnen sind sämmtlich im dorischen Dialekte geschrieben und bewegen sich in antikem Versmaße. Die ersten vier sind ächt lyrische Ergüsse eines tief religiösen Gemüthes, Lobpreisungen des Dankes und der Bitte an den Einen und dreieinigen Vater und Schöpfer des Weltalls und bewegen sich vorwiegend in plotinischen Ideen; die folgenden sechs Hymnen, von denen mehrere der zweiten, der Uebergangsperiode des Dichters — wohl die einzigen literarischen Producte dieser Zeit —, die anderen, namentlich der 7. und 9. Hymnus, aber entschieden der bischöflichen Zeit angehören, sind sämmtlich an Christus gerichtet, den sie als Sohn des Vaters, den aus der Jungfrau Geborenen und als Erlöser in erhabener Weise besingen. Bei der Beurtheilung dieser herrlichen Dichtungen ist der Ausdruck nicht zu sehr zu urgiren, sondern in gerechter Weise gewiß auch der licentia poetica Rechnung zu tragen. — In die dritte Lebensperiode, welche mit Synesius' bischöflicher Amtsführung beginnt, fallen außer den bereits genannten Briefen und Hymnen diejenigen Schriften, die im Ganzen ein durchaus christliches Gepräge tragen, jedoch noch nicht ganz frei sind von Anklängen an die ehemalige Lebens- und Denkungsart; es sind ihrer nur wenige, nämlich 8. zwei nur fragmentarisch erhaltene Homilien, wovon die erste über die Feier der Festtage gehandelt zu haben scheint, die zweite, in der Vigil des Geburtsfestes des Herrn gehalten, an die „heilige Nacht" erinnert, welche der verlorenen Welt das Licht gebracht hat und von der Pflicht der Wiedergeborenen handelt, im Himmel zu wandeln (vgl. Phil. 3, 20). Vollständig sind dagegen erhalten 9. zwei „feierliche Reden" (καταστάσεις), von denen die erste, ein Meisterstück der Beredsamkeit, die durch den neuen Einbruch der Barbaren im J. 411 angerichtete schreckliche Verwüstung der Pentapolis schildert, die andere eine Lobrede auf Anysius, den trefflichen Vorgänger des Präfecten Innocentius, ist. Als verloren gegangene Werke Synesius' sind zu nennen die Kynegetica (Jagdgeschichten), deren er Ep. 153 Erwähnung thut, mehrere Tragödien und Komödien, wie er im Dion andeutet, sowie Briefe, darunter einer an Theophilus von Alexandria. — Die erste (unvollständige) Textausgabe aller dieser Schriften lieferte Adrian Turneb, Paris 1553; die erste Gesammtausgabe nebst lat. Uebersetzung und Noten Dionysius Petavius, Paris 1612 u. ö., zuletzt und am besten 1640, neuerdings (nach der Ausgabe von 1633) abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXVI, 1021 sqq., wo aber der Text zum „Lobe der Kahlköpfigkeit" der Sonderausgabe J. G. Krabingers (Stuttg. 1834) entnommen ist. Eine von letzterem Gelehrten begonnene Gesammtausgabe (Synes. opp. omnia I: Orationes et homiliarum fragmenta, Landishuti 1850) ist leider unvollendet geblieben. Eine kritische Ausgabe der Hymnen besorgten der französische Philologe J. Fr. Boissonade in seiner Sylloge poetarum graec. XV, Paris. 1825, und neuestens Christ und Paranikas (Anthologia graeca carminum christ., Lips. 1871), sowie Flach (Tübingen 1875). Die Briefe gab Hercher (Epistolographi graeci, Paris. 1873) heraus. Einige der schönsten Hymnen mit Uebersetzung gab Dreves, in d. Stimmen aus M.-Laach LII [1897], 545 ff. Andere Sonderausgaben einzelner Schriften sowie Uebersetzungen verzeichnet Fr. X. Kraus in seinen vortrefflichen Abhandlungen „Studien über

Synesios von Kyrene", in d. Theol. Quartalschrift 1865 u. 1866, wo die überreiche Literatur bis vollständig verzeichnet ist. Unter den Monographien über Synesius' Leben und Schriften sind die von J. G. Krabinger, Ueber Synesius' Leben und Schriften, vor seiner Ausgabe der Rede „Ueber das Königthum", München 1825; Clausen, De Synesio philos. etc., Hafn. 1831; Thilo, Comment. in Synes. hymnos, Hal. 1842 et 1843 (Progr.); Druon, Études sur la vie et les oeuvres de Synésius, Paris 1859, und besonders R. Volkmann, Berlin 1869, hervorzuheben. (Vgl. noch Chevalier, Répert. und Suppl. s. v.; Nirschl, Patrologie II, Mainz 1883, § 160 f.; Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, § 58.) [Kleffner.]

Syngramma, schwäbisches, s. Brenz II, 1235 f. und Protestantismus X, 486.

Synnada, Synode zu, s. Ketzertaufstreit VII, 407.

Synodalexaminatoren heißen die nach Vorschrift des Tridentinums von der Diöcesansynode gewählten Geistlichen, welche die Bewerber um Pfarrämter auf ihre Amtstüchtigkeit zu prüfen haben. Das Concil von Trient (s. Sess. XXIV, c. 18 De ref.) traf nämlich bei der Einführung des sogen. Concurses (s. d. Art.), um den Concurrenten eine allseitige und gerechte Beurtheilung zu sichern, und um den Verdacht der Voreingenommenheit oder Parteilichkeit von dem Collator fernzuhalten, die besondere Anordnung, daß auf der jährlich abzuhaltenden Diöcesansynode (s. d. Art.) gemeinschaftlich von Bischof und Clerus geeignete Männer als Examinatoren zur Prüfung der Bewerber bestellt werden sollen. Diese tridentinische Anordnung bezieht sich nur auf die Besetzung der Pfarrstellen, während für die Prüfung zum Empfange der heiligen Weihen oder zur Erlangung der Approbation zum Beichthören der Bischof nach freiem Ermessen die Examinatoren ernennen kann (Bened. XIV. De syn. dioec. 4, 7, 2). Die Synodalexaminatoren auf der Diöcesansynode in Vorschlag zu bringen, steht ausschließlich dem Bischof oder dem Generalvicar zu (S. C. C. 19. Febr. 1628); die Synode hat das Recht, die Genannten zu bestätigen bezw. eine Auswahl unter denselben zu treffen. Im Falle der Ablehnung seitens der Synode ist es dem Bischof anheimgestellt, entweder Andere zu proponiren oder, wenn er die Abweisung für nicht begründet erachtet, von der S. Congregatio Concilii die Approbation der Zurückgewiesenen zu erbitten (S. C. C. 24. Nov. et 15. Dec. 1770). Die Vorzuschlagenden sollen Magister, Doctoren oder Licentiaten der Theologie oder des canonischen Rechtes sein (Trid. l. c.); jedoch ist der Bischof, falls Andere, sei es aus dem Säcular- oder aus dem Regularclerus (auch aus den Mendicantenorden) ihm geeigneter erscheinen (qui sine doctoratu doctiores reputantur), an diese Vorschrift nicht gebunden (Trid. l. c. und Bened. XIV. l. c. n. 4). Der Synode sind namentlich bezeichnete Persönlichkeiten zu benennen, nicht Dignitäten als solche, so daß das Amt des Examinators von selbst auf den Successor überginge (S. C. C. 14. Febr. 1693). Die Zahl der auf der Synode approbirten Examinatoren soll mindestens sechs betragen (Trid. l. c.), und als Maximalzahl wird nach Barbosa (Collectan. ad Trid. l. c. n. 85), auf den Benedict XIV. (l. c. n. 8) und Pallottini in seiner Sammlung der Entscheidungen der Concilscongregation (Rom 1883, s. v. Examinatores synodales n. 3) sich beziehen, die Zahl zwanzig festzuhalten sein. Die Approbation der Synode erfolgt durch öffentliche oder geheime Abstimmung (S. C. C. 24. Nov. 1770). Die Gewählten haben entweder sofort auf der Synode (wenn sie anwesend sind; Benedict. XIV. l. c. n. 6) oder später (Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Examen n. 33) den Schwur auf die Evangelien oder auf die Reliquien der Heiligen abzulegen, daß sie ohne menschliche Rücksichtnahme gewissenhaft ihr Amt ausüben wollen. Die Vereidigung ist so wesentlich, daß ein Concurs, bei welchem ein unbeeidigter Examinator sein Votum abgäbe, nichtig sein würde. Zur Ablegung der Professio fidei sind die Examinatoren nicht verpflichtet, wenn nicht ein particuläres Gewohnheitsrecht oder eine Synodalbestimmung dieselbe verlangt (S. C. C. 24. Aug. 1822). Das Amt der Examinatoren dauert bis zu der im nächsten Jahre abzuhaltenden Diöcesansynode; es erlischt durch den etwa inzwischen eintretenden Tod des Bischofs nicht (Pallottini l. c. n. 35). Falls innerhalb des Jahres die Zahl der Examinatoren durch Tod oder Weggang aus der Diöcese unter sechs herabsinkt, kann sie gemäß einem Decrete Clemens' VIII. vom Bischof durch Berufung neuer bis zur Sechszahl wieder ergänzt werden (Bened. XIV. l. c. n. 7 et 8). Die zu Substituirenden sind zunächst aus denjenigen zu nehmen, welche von einer frühern Synode schon approbirt wurden; sind solche nicht vorhanden, so kann der Bischof Andere cum consensu capituli bestellen. Die innerhalb des Jahres Substituirten kommen mit Ablauf des Jahres sofort in Wegfall (Bened. l. c. n. 8). Die Wiederwahl aller oder einzelner Examinatoren auf der neuen Synode ist zulässig. Findet aber nach Ablauf des Jahres eine neue Synode nicht statt, so verbleiben die Examinatoren, wenn von den in der letzten Synode gewählten noch sechs vorhanden sind, bis auf Weiteres im Amte; sobald jedoch von den sechs nur einer ausscheidet, cessirt auch das Amt der übrigen, und der Bischof muß, wenn die Berufung einer neuen Synode nicht thunlich erscheint, bei der S. Congregatio Concilii die facultas novos deputandi Examinatores extra Synodum nachsuchen (S. C. C. 24. Nov. 1770). Bei Besetzung der Pfarrstellen soll der Bischof sich der Mitwirkung wenigstens dreier Synodalexaminatoren bedienen, die

er jedesmal aus der Zahl der vorhandenen bestimmen kann (Trid. l. c.); die Zuziehung einer größern Zahl ist statthaft, die Betheiligung einer geringern dagegen würde den Concurs ungültig machen. Ueber das Examen selbst ist der Art. Concurs zu vergleichen. Die Examinatoren dürfen weder vor noch nach dem Examen Geschenke annehmen, sonst machen sowohl sie selbst als die Geber sich der Simonie schuldig, von der sie erst nach Aufgabe ihrer Beneficien absolvirt werden können, und sie werden zudem unfähig, ein neues Beneficium zu erlangen (Trid. l. c.). Auch können sie von der Provinzialsynode zur Rechenschaft gezogen und nöthigenfalls mit schweren arbiträren Strafen belegt werden.

Wo, wie in Deutschland, die Abhaltung jährlicher Diöcesansynoden außer Uebung gekommen ist, wird den Bischöfen auf ihr Ansuchen von der S. Congregatio Concilii gewöhnlich für drei Jahre die Vollmacht ertheilt, statt der auf der Synode zu wählenden Examinatoren cum consensu capituli sogen. examinatores prosynodales zu ernennen. Beispielsweise hat der Erzbischof von Köln die facultas eligendi de consensu capituli duodecim Examinatores loco Synodalium . . ., qui in examinibus promovendorum ad parochiales perinde adhiberi valeant ac si in Synodo Dioecesana fuissent electi etc. Wo, wie in den meisten Diöcesen Deutschlands, statt des tridentinischen Specialconcurses ein Generalexamen eingeführt ist, haben die Prosynodalexaminatoren dieses abzuhalten, dann aber auch gewöhnlich später in den einzelnen Vacanzfällen ihr Votum über die sonstige Idoneität der Concurrenten abzugeben (s. beispielsweise für die Erzdiöcese Köln den Erlaß bei Dumont, Sammlung kirchlicher Erlasse, 2. Aufl., Köln 1891, 367). [Witteler.]

Synodalrichter werden diejenigen geistlichen Richter genannt, welche gemäß dem Tridentinum auf der Provinzial- oder Diöcesansynode designirt werden, um vorkommenden Falls als sogen. judices in partibus zu fungiren. Zur Entscheidung der durch Appellation oder seitens der Exemten in erster Instanz an den apostolischen Stuhl gebrachten causae pflegten die Päpste schon frühe, da eine Verhandlung der Sache zu Rom oft wegen der weiten Entfernung oder wegen anderer Hindernisse sehr erschwert war (wie dieß die afrikanischen Bischöfe in der Sache des Apiarius [s. d. Art.] Papst Cölestin gegenüber geltend machten), Personen am Orte der streitenden Parteien als judices in partibus zu delegiren. Um dabei das Ansehen des apostolischen Stuhles zu wahren und in der Wahl geeigneter Persönlichkeiten nicht fehlzugreifen, bestimmte Bonifaz VIII. (s. c. 11 in VI, 1, 3), daß nur Inhaber von Dignitäten und Personaten oder Cathedralcanoniker zu genanntem Zwecke delegirt werden sollten. Da jedoch hiermit eine volle Gewähr für die Auswahl geeigneter judices noch nicht gegeben war, ordnete das Concil von Trient (Sess. XXV, c. 10 De ref.) die Bestellung von Synodalrichtern an. Auf den einzelnen Provinzial- oder Diöcesansynoden sollen nämlich einige, mit den von Bonifaz VIII. geforderten Qualitäten versehene und auch sonst für das Amt taugliche Persönlichkeiten bestimmt werden, welchen (neben den Ordinarien) das Richteramt für die causae in partibus übertragen werden kann. Jede Diöcese soll wenigstens drei Synodalrichter besitzen; an Stelle der bis zur nächsten Synode etwa sterbenden Richter kann der Bischof cum consilio capituli andere qualificirte substituiren. Sofort nach erfolgter Designation durch die Synode sollen die Bischöfe das Verzeichniß der Designirten dem Papste einsenden (Trid. l. c.). Wie Benedict XIV. (De synod. dioec. 4, 5, 5) hervorhebt, hat der Metropolit resp. der Bischof wohl die Designation auf der Synode vorzunehmen, ist aber nicht an die Zustimmung derselben gebunden, wie er auch bei der Substitution nicht die Zustimmung, sondern nur den Rath des Capitels einzuholen braucht (Gibert, Decisiones ac declarationes ill. Conc. Trid. interpretum etc., zum citirten des Trident., n. 3). Da die Abhaltung der provinzial- resp. Diöcesansynoden vielfach unterblieb und, wenn sie stattfanden, die Einsendung Namensverzeichnisses der designirten Richter den apostolischen Stuhl fast regelmäßig unterblieb wurde, ist die tridentinische Bestimmung nur selten zur Ausführung gekommen. Für den Fall, daß die Synoden nicht abgehalten werden können und rite bestellte Synodalrichter nicht mehr vorhanden sind, verordnete Benedict XIV. in der Constitution Quamvis paternae vom 26. August 1741, daß inzwischen die Erzbischöfe und Bischöfe auf Grund specieller vom apostolischen Stuhle zu erlangender Facultät cum consilio capituli Richter wählen und die Namen derselben dem apostolischen Stuhle mittheilen sollen. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht VI, 791 ff.) [Witteler.]

Synodalverfassung, altkatholische: Altkatholiken; protestantische, s. Presbyterialverfassung.

Synodalzeugen hießen 1. ehemals beeidigte Männer, welche in jeglicher Gemeinde einer Diöcese aus dem Laienstande aufgestellt und beeidigt wurden, um das sittlich-religiöse Leben der Gemeinde zu überwachen und auf der erzbischöflichen oder Archidiaconalsynode über wahrgenommenen Gebrechen und besonders mit öffentlichem Aergerniß verbundenen Sünden der Einzelnen Anzeige zu erstatten (s. d. Art. Sendgerichte). 2. In ähnlicher Weise war auch in jedem Decanatbezirke ein bewährter Mann zu dem Zwecke aufgestellt, daß er auf den sittlichen und clericalen Wandel der Geistlichen und deren Amtsverrichtungen achten und die Bedenken dem Decane denunciren sollte, damit dessen Anzeige von dem Bischofe auf der Diöcesansynode (s. d. Art.) gerichtet werden könne

auch diese Zeugen hießen Synodalzeugen. Von diesen wieder durch ihren dermaligen viel engern Wirkungskreis verschieden sind 3. die heutigen Synodalzeugen der Decanatscapitel; sie versehen bei diesen gewöhnlich alljährlichen Versammlungen, von denen die Conferenzen (s. d. Art.) zum Zwecke theologisch-praktischer Fortbildung wohl zu unterscheiden sind, das Amt des Secretärs und führen demgemäß bei Wahlen, Anträgen und Beschlüssen das Protokoll. In einzelnen Diöcesen vertreten die Stelle dieser Synodalzeugen oder Capitelssecretäre (auch wohl Kammerer genannt) die sogen. Deputati (s. d. Art.). [Permaneder.]

Synodaticum, s. Abgaben I, 78.

Synode, s. Concil.

Synode, altkatholische, s. Altkatholiken; **dirigirende, zu Athen**, s. Griechenland V, 1218 ff.; **zu St. Petersburg**, s. Peter der Große IX, 1845 ff. und Russen X, 1388 ff.; **protestantische**, s. Presbyterien.

Σύνοδος ἐνδημοῦσα, s. Concil III, 782.

Synodus palmaris, s. Symmachus, Papst.

Synopse der Evangelien, s. Evangelienharmonie.

Synopsis bonorum, s. Kircheninventar.

Synoptiker, s. Evangelium IV, 1044.

Syntagma canonum bezeichnet im griechischen Kirchenrecht eine Sammlung (σύνταγμα) von Canones, und zwar entweder von diesen allein oder in Verbindung mit staatlichen Gesetzen (sogen. Nomocanones [s. d. Art.]). Sachlich gehören hierher die sämmtlichen in der griechischen Kirche entstandenen, im Art. Canonsammlungen II, 1848 ff. besprochenen Sammlungen (s. dazu auch Milaš, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übersetzt von Pessić, Zara 1897, 161 ff.). Als Buchtitel tragen den Namen Syntagma canonum mit mehr oder weniger Berechtigung vorzüglich folgende Sammlungen: 1. das alte Syntagma canonum der Griechen, welches nur die Canones der zehn orientalischen Synoden von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, (1.) Constantinopel, Chalcedon, Sardica und Ephesus umfaßt (s. Pitra, Juris eccl. Graecorum historia et monumenta I, Rom. 1864, 427 sqq.); 2. die im Laufe des 6. bis 9. Jahrhunderts um die 85 apostolischen Canones, die constantinopolitanischen Synoden von 394, 692, 861, 879, die zweite Synode von Nicäa, die von Carthago 419 und mehrere canonische Briefe der Väter von Dionysius bis Tarasius vermehrte Sammlung, welche nach den Untersuchungen von Hergenröther (Photius III, Regensburg 1869, 92 ff.) die stoffliche Grundlage des kirchenrechtlichen Inhaltes in dem sog. Nomocanon des Photius bildet; 3. das von Cardinal Mai im Spicilegium romanum VII, 1, Rom. 1842, 75—88; VII, 2, 1—480 (danach Migne, PP. gr. CIV, 431—976) edirte Photii Syntagma canonum, eine systematische Sammlung in 14 Titeln, welche mit denen des Nomocanons sich völlig decken; der gelehrte Herausgeber hat mit seiner Vermuthung, daß Photius der Verfasser gewesen, nur Widerspruch geerntet; 4. das Syntagma canonum des Matthäus Blastares (s. d. Art.), 1335 verfaßt (ed. Beveridge, Synodicon II, Oxon. 1672), welches die alphabetische Ordnung befolgt; 5. die in unserem Jahrhundert für das Königreich Griechenland von Rhalle und Potle zu Athen 1852—1859 in 6 Bänden unter dem Titel Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων κ. τ. λ. herausgegebene halbamtliche Sammlung der griechischen Kirchenrechtsquellen. [R. v. Scherer.]

Syracus, Stadt und Metropole auf der Insel Sicilien, liegt eigentlich auf der mit dem Festlande durch einen Damm verbundenen Insel Ortygia und wurde vermuthlich 735 v. Chr. von Corinth aus gegründet. Bald war es zu einer der bedeutendsten Städte Siciliens geworden und zählte zur Zeit der höchsten Blüte nach der mindesten Schätzung 300 000, nach der höchsten aber 1 200 000 Einwohner. Im zweiten punischen Kriege wurde Syracus (212 v. Chr.) von den Römern erobert, wobei bekanntlich Archimedes seinen Tod fand. Die ausgeplünderte und fast ganz zerstörte Stadt wurde später unter Augustus römische Colonie, konnte sich aber nie mehr, zumal seit den wiederholten Verwüstungen zur Zeit der Völkerwanderung, zum frühern Glanze erheben (vgl. Cavallari e Holm, Topografia archeolog. di Siracusa, Palermo 1884; deutsch von Lupus: Die Stadt Syracus im Alterthum, Straßburg 1887). Gegen Ende des 5. Jahrhunderts wurde Syracus von den germanischen Völkerschaften, besonders von den Vandalen heimgesucht, im J. 878 aber von den Saracenen erobert und geplündert; seitdem theilte es das Schicksal der Insel Sicilien (s. d. Art. ob. 257 ff.). Von der Größe der alten Stadt zeugen heute noch nicht unbedeutende Trümmerreste von Tempeln, Aquäducten, Theatern u. s. w., und aus altchristlicher Zeit haben sich geräumige Katakomben (s. d. Art. VII, 236), zum Theil zerfallene Steinbrüche (Latomien), namentlich beim Kapuzinerkloster, erhalten. Die Einwohnerzahl beträgt heute kaum 22 000 Seelen. Unter den Kirchen ragt der Dom Santa Maria del Pilliere hervor, so genannt, weil er in die gewaltigen Säulen eines dorischen Tempels eingebaut ist; daneben sind zu nennen San Giovanni, aus dem 12. Jahrhundert, und Santa Lucia. Außer dem Seminar gibt es noch ein Lyceum, ein Gymnasium, technische Schulen und mehrere Wohlthätigkeitsanstalten. — Bischofssitz wurde Syracus spätestens im 4. Jahrhundert; doch soll nach der Legende schon der hl. Petrus selbst den hl. Marcianus als ersten Bischof eingesetzt haben (vgl. AA. SS. Boll. Jun. II, 786), dem der hl. Chrestus folgte. Deßhalb nannte Papst Leo X. Syracus die „erste Tochter des hl. Petrus". Die ersten sicheren Bi-

528 Priestern pastorirt werden. (Vgl. Pirrus, Sicilia sacra I, 3. ed., Panormi 1733, 598 sqq.; J. Logoteta, De episcopatu Syracusano, Florent. 1806; Moroni, Dizion. LXVI, 298 sgg.; Gams, Ser. Epp. 953 sqq.; Privitera, Storia di Siracusa antica e moderna, Neap. 1879, 2 voll.; O. Werner, Orbis cathol., Friburg. 1890, 34.) [Neher.]

Syrer, syrische Christen, die Reste der schon in den ersten christlichen Jahrhunderten blühenden, aber bald durch die Häresien und die Araber zu Grunde gerichteten altsyrischen Kirche, sind zunächst in häretische und unirte zu scheiden. Jene zerfallen weiterhin in Nestorianer und Monophysiten; diese werden nach ihrem Ritus als reine Syrer, Syrochaldäer bezw. Syromalabaren und Maroniten bezeichnet. Nicht zu den syrischen Christen gehören die im Patriarchat Antiochien wohnenden (Gräco-) Melchiten (s. d. Art.) und die unter einem apostolischen Vicar stehenden lateinischen Christen in Syrien (s. d. Art. Syrien, apostolisches Vicariat).

I. **Häretische Syrer.** — 1. Ueber die **Nestorianer** s. d. Art. Nestorius. — 2. Die syrischen **Monophysiten** (vgl. d. Art.), welche sich selbst als die orthodoxen bezeichnen und nicht als Anhänger des Eutyches, den sie sogar verdammen, gelten wollen, werden gewöhnlich nach dem Mönche Jacob Baradäus (s. d. Art.) **Jacobiten** genannt. Baradäus wurde nämlich im J. 541 zum Metropoliten von Edessa und zum allgemeinen Oberhaupte sämmtlicher Monophysiten des Orients geweiht und organisirte als solcher durch seine unermüdliche Thätigkeit das monophysitische Kirchenthum. Nach dem Tode des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien weihte er den Priester Sergius von Tela zu dessen Nachfolger und sorgte so für die Fortdauer dieses monophysitischen Patriarchats, das bis auf den heutigen Tag den Mittelpunkt der Secte in Syrien und anderen orientalischen Provinzen bildet. Die Patriarchen, deren Reihenfolge Le Quien (Oriens christ. II, 1357 sqq.) aufführt, hatten lange keinen festen Sitz; in Antiochien selbst wurden sie nicht geduldet; deßhalb residirten sie bald zu Amida (Diarbekr), bald im Kloster Barsumas bei Melita oder in anderen Klöstern. Im 6. und 7. Jahrhundert unterstanden ihnen 16 Bischofssitze und mehrere Klöster. Vom 7. bis 11. Jahrhundert gingen von den früheren einige Bischofssitze ein, dagegen wurden nach und nach wieder viele neue Sitze errichtet, so daß man im 12. Jahrhundert 20 Metropolen und gegen 100 Bisthümer in Syrien, Mesopotamien, Kleinasien und Cyprus zählte, welche dem jacobitischen Patriarchen unterstanden, ohne die Metropole Mosul und die 18 Bisthümer, welche dem Maphrian (d. i. Befruchter, so genannt als Consecrator der Bischöfe; s. d. Art.), dem Primas der östlich wohnenden Jacobiten, untergeben waren. Mit den monophysitischen Armeniern hatten die Ja-

:obiten zwar auf der Synode zu Tovin (726) eine Union geschlossen; allein sie war nur von kurzer Dauer. Mit den monophysitischen Kopten in Aegypten dagegen blieben sie immer in Gemeinschaft, selbst wenn ein neuer Patriarch der Kopten an den Patriarchen von Antiochien das herkömmliche Synodalschreiben zu richten unterließ. — Anfangs von den Arabern begünstigt, erlitten die Jacobiten, die trotz der vielen Bisthümer in Syrien stets nur auf eine kleine Fraction beschränkt blieben, doch öfter, wie schon im 9., so besonders im 14. Jahrhundert, von Seiten der Mohammedaner Verfolgungen. Sie lebten meist in einer sehr gedrückten Lage und wurden selbst von den Griechen oft bedrängt, welche sie gewaltsam und darum auch erfolglos mit ihrer Kirche zu vereinigen strebten (s. d. Art. Antiochien I, 947). So wurde bei Kaiser Romanus III. (1028 bis 1034) der jacobitische Patriarch, welcher damals zu Melita (auch Melitene genannt, in Armenia minor, nicht weit vom obern Euphrat) residirte, von dem griechischen Bischof dieser Stadt als Monophysit verklagt und mit sechs Bischöfen nach Constantinopel abgeführt. Da er zur Abschwörung seiner Häresie und zur Vereinigung mit der griechischen Kirche auf keine Weise zu bewegen war, wurde er in ein Kloster verbannt, wo griechische Mönche ihn schmählich beschimpften. Zugleich wurden die jacobitischen Kirchen zerstört; die Priester wurden nicht bloß gefangen gesetzt, sondern selbst gemartert. Drei der Begleiter des Patriarchen sowie eine Anzahl von Jacobiten, die ihnen untergeben waren, hatten sich zur Annahme des griechisch-melchitischen Bekenntnisses bewegen lassen. Bei seinem Tode sprach der Patriarch den Wunsch aus, seine Nachfolger möchten ihre Residenz nicht mehr auf griechischem Boden nehmen, sondern zu Amida (dessen Sitz 1166 von Amida nach Martin verlegt wurde), und dieß wurde auch befolgt. Uebrigens schwand die Macht des Patriarchen so sehr, daß der Maphrian Bar-Hebräus (gest. 1286; s. d. Art.) selbst gestand, er möchte seine Würde mit der des Patriarchen nicht mehr vertauschen (Assemani, Bibl. orient. II, 259 sq.). Wenn aber nach dem Berichte des Dominicaners P. Philipp (bei Quétif-Echard, Script. O. Praed. I, Paris. 1719, 105), der dieß von den jacobitischen Bischöfen selbst zu Jerusalem vernahm, noch im Jahre 1237 dem Patriarchen 70 Provinzen untergeben gewesen sein sollen, so sind sicher nur Ortschaften darunter zu verstehen. Wie durch die genannten Verfolgungen, so wurde die Macht des Patriarchen namentlich auch geschwächt durch die Spaltungen unter den Jacobiten selbst. So brach im J. 1293 ein zweihundertjähriges Schisma (bis 1494) aus, infolge dessen es einen zweiten Patriarchalsitz zu Sis in Cilicien gab und seit 1364 sogar noch einen dritten zu Salacha, im Gebiete von Tur-Abdin in Mesopotamien. Die Jacobiten waren damals, wie heute noch, in den Städten und Flecken Syriens, Mesopotamiens und Babyloniens unter anderen Nationen zerstreut. Am Ende des 16. Jahrhunderts zählte die jacobitische Kirche nur mehr 50 000, größtentheils arme Familien, wie Bischof Leonhard von Sidon berichtete, der auf Befehl Gregors XIII. die orientalischen Kirchen besuchte. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts standen unter dem Patriarchen 5 Metropoliten, 2 diesseits und 3 jenseits des Tigris, und etwa 20 Bischöfe. Gegenwärtig stehen unter ihm 8 Metropoliten und 3 Bischöfe, und zwar 1. der Metropolit von Jerusalem, der als Maphrian den ersten Rang nach dem Patriarchen einnimmt und eigentlich zu Jerusalem residiren sollte, dort aber durch einen Delegaten sich vertreten läßt, während er im Kloster Zaphran beim Patriarchen residirt; 2. der von Mosul; 3. der von Mardin; 4. der von Orfa (Edessa); 5. der von Kharput, mit der Residenz in Mezraa, unweit Kharput; 6. der Metropolit und zugleich Abt des Klosters Mar Mattai bei Mosul. Zwei Metropoliten werden Temeloyo oder universell genannt, weil sie keine bestimmten Diöcesen haben, sondern beim Patriarchen weilen. Die drei Bischöfe residiren in den Klöstern des Districts Tôr (Tur-Abdin am obern Tigris), wo sich 150 von Jacobiten bewohnte Ortschaften befinden. Die Jacobiten zu Diarbekr, ungefähr 150 Familien stark, haben keinen eigenen Bischof, sondern stehen unmittelbar unter dem Patriarchen, der gelegentlich einen Bischof als seinen Delegaten dorthin sendet. Im Ganzen mag es heute 80 000 Jacobiten in Mesopotamien, Syrien, Kurdistan und Ostindien geben. Als Patriarch wird von den versammelten Bischöfen in der Regel ein Bischof, gewöhnlich der Maphrian, gewählt und sofort inthronisirt als „Patriarch der Stadt Antiochia und der ganzen Herrschaft des apostolischen Stuhles". Die Würde des Patriarchen, welcher stets den Namen des hl. Ignatius, Martyrers von Antiochien, annimmt, ist eine lebenslängliche. Er hat das Recht, den Maphrian und die übrigen Metropoliten und Bischöfe zu ernennen, zu consecriren und zu transferiren, auch allein das Recht, das Chrisma zu weihen. Uebrigens kann er keine Jurisdiction ausüben, so lange er nicht durch einen Ferman des Sultans bestätigt ist. Den nächsten Rang nach dem Patriarchen hat, wie bemerkt, der Maphrian. Der Name Metropolit ist nur ein Ehrentitel ohne reelle Jurisdiction, indem ein Metropolit den Bischöfen ganz gleich steht. Letztere werden regelmäßig aus den unverheirateten Mönchen genommen. Der verheiratete Seelsorgeclerus, der zu seinem Unterhalte Feldarbeit oder ein Handwerk treibt und von dem syrischen Ritual oberflächliche Kenntniß in einem Kloster erhält, hat meist nur die Sacramente zu spenden; denn von Predigten und Katechesen ist keine Rede. An Regularen gibt es bei den Jacobiten nur Mönche und keine Nonnen. Die Mönche werden nach einem Probejahre durch die Tonsur und eine Mönchskleidung in die Klöster aufgenommen.

Jedes Kloſter hat einen Abt (Rabban) als Vorſteher, von den Mönchen erwählt und vom Diöceſanbiſchof beſtätigt. Die meiſten Klöſter ſind Sitze für die Biſchöfe und den Patriarchen, welcher im Kloſter Zaphran, vier Meilen nördlich von Mardin, reſidirt. (Nach anderer Angabe wohnt der Patriarch gegenwärtig in Diarbekr; als Patriarchalkirche gilt aber die des Kloſters Zaphran.) Von den ehemaligen 70 Klöſtern im Diſtrict Tôr exiſtiren nur noch 5. In Syrien ſelbſt haben die Jacobiten 2 Klöſter, darunter Mar Marcus in Jeruſalem auf dem Berge Sion, welches aber ganz unter dem armeniſchen Jacobskloſter daſelbſt ſteht (Silbernagl, Verfaſſ. ſämmtl. Kirchen d. Orients, Landshut 1865, 262 ff.).

„Was den Glauben der Secte angeht," ſchreibt der Miſſionar P. Badour S. J., „ſo weiß keiner von den Hirten, Biſchöfe und Patriarchen nicht ausgenommen, ſich von den unter ihnen angenommenen Lehrſätzen Rechenſchaft zu geben. Kaum wiſſen etwa die Gelehrteſten unter ihnen die Artikel herzuſagen, in denen ſie mit der römiſchen Kirche in Widerſpruch ſtehen, z. B. daß es in Jeſus Chriſtus nur Eine Natur gebe; daß der heilige Geiſt nicht vom Sohne, ſondern vom Vater allein ausgehe; daß es kein Fegfeuer gebe, wie denn auch die Heiligen erſt nach dem allgemeinen Gerichte in den Himmel eingehen ſollen, und andere, noch gröbere Irrthümer, die ſie nur mit unverſtändlichen Redensarten zu verantworten wiſſen. Uebrigens vermeiden ſie möglichſt jedes Geſpräch über religiöſe Gegenſtände mit den europäiſchen Miſſionaren" (Annalen der Verbr. des Glaubens, Straßburg 1857, 241 f.). Ihr Ritus weicht wenig von dem griechiſchen ab; nur haben ſie ſeit dem 12. Jahrhundert auch die Beſchneidung. Die Firmung iſt mit der Taufe verbunden und wird durch den Prieſter ertheilt. Beim Abendmahle nehmen ſie friſches, mit Salz und Oel gemiſchtes geſäuertes Brod. Ihre Kirchenſprache iſt die ſyriſche, doch unterſcheiden ſich (vgl. Uhlemann, Grammatik des ſyr. Sprache, 2. Aufl., Berlin 1857, 3) die Handſchriften ihrer Bibeln und liturgiſchen Bücher von denen der chaldäiſchen Chriſten dadurch, daß ſie nicht, wie dieſe, in Eſtrangeloſchrift, ſondern mit den gewöhnlichen ſyriſchen Charakteren geſchrieben ſind. (Vgl. außer den angeführten Werken und der im Art. Kopten verzeichneten Literatur noch Southgate [amerikaniſcher Miſſionsbiſchof], Narrative of a tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia, New York 1840, 2 vols.; Moroni, Diz. XXX, 197 sgg.)

Kurz erwähnt ſeien noch die zur Gemeinde der Jacobiten gehörenden Schemſieh, von denen Ritter (Erdkunde von Aſien VII, 2, 303 f.) Nachricht gegeben. Sie ſcheinen die ältere Landesreligion, die in Meſopotamien vor Einführung des Chriſtenthums und vor dem Islam geherrſcht, beibehalten zu haben und bildeten um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine abgeſonderte Gemeinde im gegend von Mardin. Als unter dem Muſtapha III. der Befehl erlaſſen wu künftig niemand mehr als Unterthan ſei, der nicht göttliche Bücher beſitze, D hammedaner, Jude oder Chriſt ſei, ließ der Paſcha von Mardin nach ihrem Gl kundigen. Da ſie ſich als Schemſieh oder anbeter bekannten, entgegnete er, daß er Religion nicht kenne und nur die genan beſchütze. Einige von den Schemſieh bek hierauf zum Islam; die anderen dageg nach Mardin gebracht und mit dem Tod Hier trat nun der Biſchof der Jacobit ein, bat um Aufſchub der Execution u ſie zuletzt für jacobitiſche Chriſten. werden ſie ſeitdem gerechnet, obgleich ihnen ganz verſchiedenes Volk ausma beſuchen die jacobitiſchen Kirchen, ma und Feſte mit, laſſen ihre Kinder taufen wie Chriſten gekleidet. Auch werden deren Prieſter getraut, verheiraten ſich unter einander, nie mit Töchtern d Chriſten. Sie wohnen jetzt zu Mardi beſondern Quartier, ungefähr 100 Fa

II. Unirte Syrer. — 1. Rei heißen die aus der jacobitiſchen Häreſie zurückgekehrten Syrer, welche dem zu A ſidirenden **Patriarcha Antiochenus** unterſtehen. In größerer Zahl gibt es ſeit dem Ende des vorigen Jahrhunde waren partielle Unionsverſuche auch ſch gemacht worden. Bereits zur Zeit der K glaubten die abendländiſchen Fürſten e gung der Jacobiten mit der römiſchen K beiführen zu können. Die lateiniſchen von Edeſſa, Antiochien und Jeruſalem b ſich deßhalb freundlich und wohlwollen dieſelben. Aber auch dieſe Orientalen ängſtlich beſorgt für ihre Lehrmeinungen, Maphrian Dionyſius Bar-Saliba ſchick eine Erklärung der Meſſe an den jacob Biſchof Ignatius zu Jeruſalem, um ſein gegen die Franken, welche die heiligen O hatten, zu ſchützen (Assem. II, 156). 1237 berichtete dann P. Philipp, Prior minicaner in Paläſtina, an Papſt Greg daß der Patriarch der Jacobiten mit vi ſchöfen und Mönchen nach Jeruſalem ge bei dieſer Gelegenheit der römiſchen Kir horſam gelobt und alle Häreſie abge habe (vgl. Raynald. ad ann. 1237, n. Indeß that dieß der Patriarch anſcheine aus Furcht vor den Tataren und fiel, die Gefahr vorüber war, wieder vom Gla Als Papſt Innocenz IV. zehn Jahre ſpä Dominicaner Andreas Logiumello an die J mit einem Schreiben ſandte, bekannte Patriarch Ignatius II. zum römiſchen P und der Maphrian Johannes Bar-Muad in ſeinem Antwortſchreiben ebenfalls zu, di

von Rom sei die Mutter und das Haupt aller Kirchen (Raynald. ad ann. 1247, n. 36 sqq.). Mit der Union war es aber wieder nicht Ernst. Während des Concils von Ferrara und Florenz (s. d. Art.) schickte Papst Eugen IV. den Minoriten P. Albert zu den Monophysiten in Aegypten und Abessinien, um sie zur Union mit der lateinischen Kirche einzuladen; zugleich wurde auch das Haupt der Jacobiten in Jerusalem, der dortige Abt Nicodemus, dazu aufgefordert. Die Jacobiten schickten Gesandte nach Florenz (1441), und dort wurde am 4. Februar 1442 die Union abgeschlossen. Dieselbe bezog sich nur auf einen Theil der Jacobiten (nämlich auf die Monophysiten in Aegypten, Abessinien und Jerusalem) und war ebendieß (wegen der weiten Entfernung der Unirten von Rom) nicht von Dauer (Hefele, Conc.-Gesch. VII. 794 ff.). Etwas über hundert Jahre später legte der Geistliche Moses, den der Patriarch Ignatius Jacob IV. (X.) von Antiochien zu anderen Geschäften nach Rom gesandt, in seinem Namen wie in dem des Patriarchen vor Julius III. das katholische Glaubensbekenntniß ab (1552). Der Patriarch genehmigte jedoch diesen Schritt seines Gesandten nicht, ließ auch die Mahnungen Pius' IV. vom Jahre 1565, er möchte die Union wiederherstellen, Anfangs unbeachtet, trat aber später in ihr selbst, nachdem er zum Mohammedanismus abgefallen und seines Sitzes verlustig erklärt worden war, ruhig zur katholischen Kirche über. Mit aufrichtig näherte sich sein Nachfolger Ignaz David V. (XI.), der sogar, nachdem er Gregor XIII. Obedienz geleistet, das Pallium von denselben annahm, aber an dem Andenken des Nestorius (s. d. Art.) hartnäckig festhielt, wie der an ihn abgesandte Bischof Leonhard Abel von Sidon berichten mußte. Erst im 17. Jahrhundert gelang es den Kapuzinermissionaren, den Patriarchen Simeon und viele Jacobiten für den katholischen Glauben zu gewinnen; Simeon sah sich aber gezwungen, nach Aleppo zu flüchten. Daselbst war Andreas Achigian Bischof, früher Zögling des Maronitencollegiums in Rom. Dieser wurde nach dem Tode Simeons Oberhaupt der katholisch gewordenen Jacobiten, erhielt den Titel eines Patriarchen von Aleppo und errichtete eine neu-katholische Hierarchie. Nach seinem Tode setzte der schismatische Patriarch wieder einen eifrigen Jacobiten auf den Stuhl von Aleppo, der aber wegen seiner Gewaltthätigkeit gegen die Katholiken entsetzt wurde. Dafür wurde nun der syrische Erzbischof Gregor von Jerusalem unter dem Namen Ignatius XVIII. als Patriarch der katholischen Syrer auf den Stuhl von Aleppo erhoben und von der Pforte bestätigt. Er theilte seine Erhebung dem Papste mit und ordinirte zwei Erzbischöfe für Aleppo und Jerusalem. Obwohl Ignatius bald exilirt wurde, war doch das Patriarchat der katholischen Syrer begründet, was vorzüglich den Bemühungen des französischen Gesandten zu danken ist. Als katholische Patriarchen von Aleppo folgten dann Ignatius Andreas XIX. (1662—1672) und Ignatius Peter XX. (1672 bis 1701), welch letzterer in einem Antwortschreiben an die Propaganda erklärte, daß er stets Roms Befehlen gehorchen und für Verbreitung des katholischen Glaubens bemüht sein werde. Im J. 1706 starben Patriarch Stephan von Aleppo und drei Bischöfe zu Adana im Kerker, in welchen sie von dem häretischen Patriarchen geworfen worden waren. Stephan hatte noch einen Nachfolger im Patriarchate; allein die katholischen Patriarchen konnten sich neben den häretischen nicht mehr halten, und die fortgesetzten Verfolgungen, welche fast die Ausrottung der syrisch-katholischen Kirche zur Folge hatten, unterbrachen die Reihe der Patriarchen bis 1783. In diesem Jahre wurde das katholische Patriarchat wieder hergestellt, aber nicht mehr als Patriarchat Aleppo, sondern als Patriarchat Antiochien. Nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts machte, dank den Bemühungen von Jesuitenmissionaren, die Rückkehr zum katholischen Glauben unter den Jacobiten wieder auffallende Fortschritte, besonders in Aleppo, wo es immer seit 1546 unirte Jacobiten gegeben, aber in letzter Zeit ohne Bischof, und wo nun auch der Bischof Michael Giarve bekehrt wurde. Als der jacobitische Patriarch Gregor III., eine Zeitlang ein heftiger Verfolger der Katholiken, alle Bischöfe seiner Nation zu einer Synode versammelte, benutzte Michael Giarve diese Gelegenheit, die katholischen Grundsätze auch Anderen mitzutheilen, und er gewann den Bischof von Mosul. In ihre Diöcesen zurückgekehrt, suchten nun diese beiden Bischöfe zuerst ihre Priester, dann die Vornehmsten der Nation und endlich das Volk für den katholischen Glauben zu gewinnen. Dem Bischof von Aleppo war es mit seiner Diöcese bald gelungen; der von Mosul dagegen hatte erst zwei Priester und eine gewisse Anzahl Laien bekehrt, als der Patriarch gefährlich krank wurde und alle Prälaten an sein Todbett eilten. Wie groß war nicht ihr Erstaunen, als der sterbende Patriarch ihnen dringend empfahl, den Bischof von Aleppo zu seinem Nachfolger zu erwählen! Umsonst stellte man ihm vor, derselbe sei zum Katholicismus übergetreten. „Glaubet meinem Worte," erwiderte der Sterbende, „der Unterschied zwischen den Katholiken und uns ist nicht derart, daß es uns Schaden bringen könnte" (Annalen d. Verbr. d. Glaubens, Straßb. 1857, 239 f.). Als man dieß Giarve mittheilte, consultirte er zuerst die Propaganda, und mit deren Genehmigung begab er sich jetzt nach Mardin, dem Sitze des Patriarchen. Es gelang ihm, den dortigen jacobitischen Clerus, viele Laien, sowie vier Bischöfe und den Erzbischof von Jerusalem für den katholischen Glauben zu gewinnen. Nachdem dann der Patriarch 1781 gestorben, versammelten sich die genannten Bischöfe mit dem übrigen Clerus im Kloster zu Mardin und wählten einstimmig und in gewohnter Form den Bischof von Aleppo

zum Patriarchen. So gab es wieder einen syrisch-katholischen Patriarchen, und zwar auf dem alten Sitze von Antiochien. Giarve wurde feierlich als Ignatius IV. inthronisirt und richtete nunmehr mit seinen Wählern und noch einigen anderen Bischöfen und Missionaren jener Gegend an die Propaganda und den Papst die schriftliche Bitte um Bestätigung der Wahl bezw. der Postulation und um Bewilligung des Palliums. Als seinen Procurator ernannte er den eben nach Rom reisenden lateinischen Bischof von Babylon. Nach Einlauf der bestätigenden Antwort von Rom wollte er auch noch einen Investitur-Ferman bei der Pforte nachsuchen. Diese Verzögerung hatte jedoch zur Folge, daß er von der Pforte nicht als Patriarch anerkannt wurde. Denn während die Angelegenheit in Rom verhandelt wurde, hatten die übrigen Jacobiten sich einen eigenen Patriarchen gewählt in der Person des Bischofs Matthäus von Mosul. Dieser reiste sofort selbst nach Constantinopel, um von der Regierung als Patriarch anerkannt zu werden. Bei seiner Rückkehr wurde er als solcher ausgerufen und ohne Widerrede anerkannt. Von diesem Tage an war der rechtmäßige Patriarch als römischer Katholik allen Verfolgungen preisgegeben. Giarve, am 7. September bezw. 15. December 1783 von dem Stuhle Aleppo transferirt und von Rom als Patriarch bestätigt, wurde aus Mardin vertrieben, nach Bagdad verbannt und sogar zum Tode verurtheilt. Der Hinrichtung entging er nur durch die Dazwischenkunft eines Armeniers, der vom türkischen Statthalter den Aufschub der verhängten Strafe erwirkte. Diesen benutzte der Prälat, um sich auf den Libanon zurückzuziehen. Hier gründete er zu Kesruan als Patriarchalsitz das Kloster Sajjide el-Scharféh oder Scharfa (S. Maria Liberatrix), das Pius VI. im J. 1787 unter seinen Schutz nahm. Nachdem der erste katholische Patriarch Giarve um 1801 gestorben, folgte ihm am 20. December 1802 Ignatius Michael Daher, den Pius VII. im J. 1808 wegen seiner Willkür beschränken mußte. Er dankte 1810 ab und starb vor 1816. Auch der dritte Patriarch, vorher Bischof von Damascus, Ignatius Simon Huidi, bestätigt am 8. März 1816, resignirte schon am 1. Juni 1818, und das Patriarchat wurde bis 1828 von dem Bischof von Aleppo, Dionysius Hadaja, administrirt. Es war zwar schon 1820 der Erzbischof von Jerusalem, Petrus Giarve (Botros Gerwa), zum Patriarchen gewählt worden, aber ausgebrochene Streitigkeiten bewirkten, daß er erst am 28. Januar 1828 als Patriarch durch Leo XII. bestätigt wurde. Im J. 1830 erhielt er endlich auch einen Ferman des Sultans, der seine Unabhängigkeit vom jacobitischen Patriarchen anerkannte. Bei der Pforte wurde seitdem der Patriarch, ähnlich wie die übrigen orientalischen Patriarchen, durch den Vekil (Stellvertreter) der Lateiner vertreten. Im J. 1831 verlegte er seine Residenz vom Kloster Scharféh im Libanon nach Aleppo. Dieß führte bezüglich der Leitung der dortigen Mönche zu Unordnungen, weßhalb es von Gregor XVI. entschieden getadelt wurde. Unter Petrus Giarve convertirten fünf jacobitische Bischöfe. Der erste war der junge Generalvicar Anton Samhiri, Bischof ohne Diöcese, welcher zugleich mit dem Erzbischof von Jerusalem, Gregor Issa (Hyza), 1827 das Glaubensbekenntniß ablegte. Bald folgten die Erzbischöfe von Damascus, Nebk (Nabk) und Madiat. Samhiri wurde später katholischer Bischof von Mardin und Amida (Diarbekr), Gregor Issa von Babylon und Mosul. Der Bischof von Nebk, Matthäus Mazzuli, convertirte 1833. Der Erzbischof von Damascus, Gregor Jacob Haljani, katholisch seit 1828, bekehrte neben vielen Anderen auch den Bischof Maltas von Nebk, und als er 1837 zum syrisch-katholischen Erzbischof von Damascus ernannt worden, verdankten ihm Hunderte von syrischen Familien in Damascus und Umgegend das Glück, zur wahren Kirche zu gehören; er starb am 10. Juli 1876 (Kath. Miss., Freiburg 1877, 29). Athanasius Abdelmessi, 1825 vom schismatischen Patriarchen Georg Sajar zum Bischof der Jacobiten in Malabar geweiht, dann, weil er das dortige Klima nicht ertragen konnte, zum Bischof von Nebk an Stelle des katholisch gewordenen Mazzuli erhoben, wurde von dem gelehrten griechisch-melchitischen Patriarchen Maximus Mazlum zur katholischen Wahrheit geführt. Das Glaubensbekenntniß legte er am 4. September 1836 zu Aleppo vor dem katholischen Patriarchen ab. Durch die Bekehrung dieser Bischöfe machte der Katholicismus große Fortschritte; doch fehlte es auch nicht an Verfolgungen seitens der Jacobiten und Türken. So wurde Gregor Issa eines Tages verrätherischerweise von der Terrasse des Klosters Zaphran heruntergeworfen, wobei er einen Arm brach; ein anderes Mal erhielt er 500 Stockschläge. Dem Bischof Anton Samhiri gelang es erst nach vielen Gefahren und Entbehrungen, den Händen der Häretiker zu entkommen, die sich mit den Mohammedanern zu seinem Untergange verschworen hatten (Annalen a. a. O. 241). Auch wurden die beiden genannten Bischöfe zwei- bezw. dreimal gefangen gesetzt und erhielten nur durch schweres Lösegeld die Freiheit wieder. Mit dem Tode des jacobitischen Patriarchen Elias (1847), der sich voll Haß gegen die Katholiken zeigte, hörten die Verfolgungen auf, was hauptsächlich der Verwendung der europäischen Consuln zu danken ist. Noch vor dem Tode des Patriarchen Giarve (gest. 30. Nov. 1853) bekehrte sich auch der Bischof von Madiat in Mesopotamien (1850). Bemerkenswerth ist das Lob, welches 1852 der Engländer Percy Badger den unirten Jacobiten spendete, indem er gestand, daß sie „in vielen Beziehungen ihren jacobitischen Brüdern entschieden überlegen seien" (The Nestorians I, London 1852, 63). Als fünfter Patriarch wurde 1854 von den fünf im Collegium von Scharféh zu einer Synode versammelten Bischöfen seines

Ritus der Erzbischof von Mardin, Anton Samhiri, gewählt, der nach dem Willen des Papstes seine Residenz neben dem jacobitischen Patriarchen in dieser seiner bisherigen Bischofsstadt nahm. Er begab sich bald nach Rom und Frankreich, um für seine Kirche Almosen zu sammeln. Im J. 1850 waren nämlich von den Türken zu Aleppo die katholische Kirche, der Palast sammt Bibliothek des Patriarchen und die fünf Häuser, von deren Ertrag er lebte, verbrannt worden, wodurch das Patriarchat ganz verarmte. Er mußte nun zu Mardin eine Patriarchalresidenz, Kirche und Seminar errichten, was ihm auch gelang. Durch seine eifrigen Predigten gewann er auch viele Jacobiten für die Kirche, und wie schon unter seinem Vorgänger, so hat auch unter ihm der Zustand der Nation fortwährend sich gehoben und die Zahl der Gläubigen zugenommen. Nach dem Tode Samhiri's (gest. 14. März 1864) wurde der Bischof von Aleppo, Dionysius Georg Scelhot (Schelhot, Schalhot), als apostolischer Vicar und Administrator des Patriarchats aufgestellt, bis der Bischof von Diarbekr, Ignatius Philipp Harcus, am 6. August 1866 als Patriarch bestätigt wurde. Dieser erschien auch 1869 auf dem allgemeinen Concil im Vatican. Als er am 7. März 1874 starb, folgte ihm Ignatius Scelhot auf dem Patriarchenstuhl, unter dem sich eine ganz ungewöhnliche Bewegung zur Kirche zeigte. Viele Bekehrungen unter den Jacobiten in Mardin brachte besonders der Kapuziner P. Nicolaus Castells zu Stande, der als apostolischer Delegat (seit 1860) und Erzbischof von Marcianopolis (seit 1866) im J. 1878 starb. Die Zahl sämmtlicher Convertiten aus dieser Zeit belief sich bald auf 8000. Er bekehrte den jacobitischen Erzbischof Timotheus Ibrahim und die beiden Bischöfe Joseph Somne von Edessa und Stephan von Mardin. Diese Bekehrungen hatten dann wieder viele andere im Gefolge, obgleich der jacobitische Clerus sich die größte Mühe gab, der Bewegung Einhalt zu thun (Kath. Miss. 1874, 86; vgl. auch Annalen 1882, 269—287, und Kath. Miss. 1883, 167 ff. über weitere Bekehrungen). Besonders erfreulich war die 1883 erfolgte Conversion im Bezirke Nisibin, wo mehr als 150 Familien um Aufnahme in die katholische Kirche nachsuchten; ebenso bekehrten sich damals 25 Familien der Stadt Orfa (Edessa). „Wäre nur eine größere Anzahl Priester zur Hand, so würden die Conversionen noch zahlreicher sein. Um dem Priestermangel abzuhelfen, hat der eifrige Patriarch (Scelhot) die Congregation der Brüder des hl. Ephräm wieder in's Leben gerufen; er erbaute ihnen ein großes Kloster, wo sie unter seiner Anleitung den Studien obliegen sollen" (Das heilige Land, Köln 1884, 142). Im J. 1885 schrieb Pfarrer J. Farage aus der Diöcese Mardin, daß in Caffra bei Madiat 35 Familien mit 185 Seelen, im Dorfe Carboranes 30 Familien, in Saafieh 25 Familien und in Dschesireh und den umliegenden Dörfern auch Viele sich bekehrt hätten (Kath. Miss. 1885, 191). Nach dem Tode Scelhots (1892) war während der Sedisvacanz der Erzbischof von Bagdad, Athanasius Raphael Cianchi, bekannt durch seine Thätigkeit auf dem eucharistischen Congresse zu Jerusalem (1893), Patriarchalvicar. Am 12. October 1893 wurde zu Mosul zum Patriarcha Antiochenus Syrorum Cyrillus Behnam Benni, seit 1861 Bischof von Mosul, Zögling der Propaganda (geb. 14. August 1831), gewählt, der bei der Spaltung der Chaldäischen Christen (s. d. Art.) den auch seiner Nation drohenden Gefahren pflichttreu entgegengetreten war und die ihm von der Pforte 1875 bereiteten Widerwärtigkeiten mit hochherziger Ausdauer ertragen hatte. Er starb am 13. September 1897.

Der von den Bischöfen gewählte Patriarch wird noch vor der päpstlichen Bestätigung inthronisirt, und zwar nach syrischer Liturgie mit Ueberreichung des Patriarchalstabes. Hierbei legt der Patriarch das von Urban VIII. im J. 1642 den Orientalen vorgeschriebene Glaubensbekenntniß sowie den dem Papste schuldigen Obedienzeid ab. Die Formeln der beiden genannten Verpflichtungen sendet er darauf, von ihm unterschrieben und gesiegelt, sammt dem Bestätigungsgesuch nach Rom, indem er zur Ablegung des Palliumseides irgend einen Priester oder Mönch delegirt (Mejer, Propaganda I, 442). Dem zu Mardin residirenden Patriarchen unterstehen alle unirten Jacobiten in Syrien, Mesopotamien, Kurdistan, Babylonien (Irak Arabi) und Aegypten, angeblich gegen 30 000 Seelen. Soviel wurden schon, wohl zu hoch gerechnet, in der Notit. statist. vom Jahre 1847 angegeben, während um 1860 im türkischen Reiche nur 9000 gezählt wurden. O. Werner meint, es seien weit über 20 000, keinesfalls aber gegen 30 000 Seelen, und er wird wohl der Wahrheit am nächsten kommen, wie aus nachstehender Tabelle zu ersehen, in welcher der Zustand der einzelnen Bisthümer des Patriarchats nach den Miss. cathol., Rom. 1897, 631 sqq. angegeben wird.

Diöcesen.	Katholiken.	Pfarreien.	Kirchen.	Priester.
Aleppo	8 000	2	2	10
Bagdad	1 200	?	2	4
Beirut	500	?	1	3
Damascus . . .	3 000	4	6	9
Diarbekr	500	1	1	4
Gezira	1 500	?	7	8
Homs	2 000	4	5	?
Mardin	4 000	7	8	23
Mosul	7 000	6	10	20
	22 700	24	42	81

Bemerkt sei noch, daß die Oberhirten von Aleppo, Bagdad, Damascus, Homs und Mosul den Titel Erzbischof führen, und daß Beirut und Diarbekr von Patriarchalvicaren administrirt werden. Uebrigens sind die meisten Bischofssitze dieselben, an

welchen auch maronitische oder melchitische Bischöfe residiren. Die Priester erhalten ihre Bildung im Patriarchalseminar zu Scharfeh; für die Gebiete, welche der apostolischen Delegation Mesopotamien, Kurdistan und Kleinarmenien unterstehen, dient das unter Leitung der Dominicaner stehende Seminar zu Mosul zur Ausbildung syrischer Priester, wie auch einige an der Universität Beirut Aufnahme finden. Neben der einheimischen Geistlichkeit wirken als Seelsorger auch noch lateinische Missionare, so zu Aleppo Franciscaner, zu Mardin Kapuziner, zu Bagdad Carmeliten, zu Damascus Jesuiten und Lazaristen und zu Mosul Dominicaner. Auch sind einige europäische Schwestern an Schulen thätig, so die Josephsschwestern zu Aleppo und die Schwestern von Mariä Opferung zu Bagdad. An einheimischen klösterlichen Congregationen gibt es nur männliche, und zwar eine einzige eigentliche, die vom Patriarchen Scelhof in's Leben gerufene Congregation zum hl. Ephräm in Mardin; in den vier anderen Klöstern befinden sich nur in Communität lebende, unverheiratete Weltgeistliche, die sich zum Theil mit der Erziehung der zum geistlichen Stande bestimmten syrischen Jünglinge beschäftigen. — 2. Ueber die anderen unirten Syrer s. d. Artt. Chaldäische Christen, Maroniten und Thomaschristen. [Neher.]

Syrien, ein Ländername zu griechisch-römischer Zeit, war aus Assyrien abgekürzt und bezeichnete nach ursprünglichem, etwas undeutlichem Begriff alles Land zwischen Aegypten, Arabien, dem Tigris und Cilicien (Pomp. Mela 1, 11); es gehörten demnach auch Palästina und Phönicien zu Syrien (Plin. H. N. 5, 12 [13]). Später aber ward der Name gewöhnlich in engerem Sinne genommen und bedeutete nur diejenige Länderstrecke, welche zwischen dem Tigris im Osten, der arabischen Wüste im Süden, Palästina, Phönicien und dem Mittelmeer bis zum Busen von Issus (mare Syriacum; Ptol. Geogr. 5, 14, 2) im Westen und Cilicien (Strabo 16, 2, 1) im Norden liegt, das heutige Soristan oder die Landschaft esch-Scham. Den zu ihrer Zeit üblichen Namen fixirten die Septuaginta, an welche sich der hl. Hieronymus anschloß, für das hebräische Aram (s. d. Art.), soweit es Ländername war, so daß Συρία alle dessen Bedeutungen theilte, die אֲרַמִּים 4 Kön. 8, 28 οἱ Σύροι oder Syri wurden, und συριστί ganz allgemein „aramäisch" hieß (Dan. 2, 4). Syrien ist demnach in früherer Zeit nur ein ethnographischer Name ohne politische Bedeutung (so Gen. 28, 7. Richt. 3, 10. 2 Sam. 8, 13). Als syrische Gebirge werden gewöhnlich der Libanon (s. d. Art.) und der Antilibanus mit dem Hermon bezeichnet. Als Flüsse in Syrien nennen die Classiker den Orontes (jetzt Nahr Asi), den Eleutherus (jetzt Nahr el Kebir) und den Chrysorrhoas (jetzt Barada), vermuthlich denselben, welcher in der heiligen Schrift Abana oder Amana (4 Kön. 5, 12) genannt und als nahe bei Damascus fließend bezeichnet wird. Die [illegible] Schrift erwähnt außerdem a. a. O. noch den Pharphar in derselben Gegend (jetzt entweder [illegible] oder Wadi Barbar, s. Robinson, Neuere [illegible] Forsch., Berlin 1857, 582). In dem ganzen [illegible] plex werden einige Landschaften von der [illegible] Schrift durch gesonderte Namen unterschieden: 1. Syria Mesopotamiae (Judith 3, 1), [illegible] lich Mesopotamia Syriae (אֲרָם נַהֲרַיִם, [illegible] potamien (s. d. Art.). 2. Συρία Σωβά (אֲרַם צוֹבָה, Syrus Soba (2 Sam. 10, 6. 8), auch Σωβά, Soba (1 Sam. 14, 47), Soba (s. d. [illegible] durch Verwechslung Syria Sobal (Ps. 59, [illegible] Judith 3, 1. 14). 3. Συρία Βαιθρώβ (אֲרַם רְחוֹב), Syrus Rohob, die heutige Ard[illegible] am Fuße des Antilibanus. 4. Συρία [illegible] (אֲרַם מַעֲכָה), Syria Maacha (1 Par. 19, [illegible] Maacha (s. d. Art.). 5. Γεσσοὺρ ἐν Συρίᾳ (אֲרַם גְּשׁוּר), Gessur in Syria (2 Sam. 15, 8. 1[illegible] 2, 23), im Norden des Ostjordanlandes. 6. [illegible] Αὼν, πεδίον Ἀὼν, vulg. campus Idoli (Am. 1, [illegible] vermuthlich die jetzt el Bekaa genannte [illegible] rung zwischen Libanon und Antilibanus, [illegible] spätere Cölesyrien. Hinzuzufügen wäre [illegible] 7. Syria Damasci (אֲרַם דַּמֶּשֶׂק), der Bezirk [illegible] Stadt Damascus (2 Sam. 8, 5. 6), dessen [illegible] nennung den Schlüssel zu den anderen Be[illegible] nungen gibt. Es ist nämlich nicht unwahrsch[illegible] lich, daß Soba eine Stadt bedeutet, deren [illegible] kreis als gesonderte Landschaft aufgefaßt [illegible] wenigstens scheint der Name, wo er allein [illegible] immer als Stadtname vorzukommen (z. B. 2 Sa[illegible] 8, 3), und Βαιθρώβ, „Wohnung Rohob's", ist jedenfalls als ein solcher zu fassen. Für [illegible] Deutung spricht besonders die Verbindung [illegible] rex, denn in politischer Beziehung war S[illegible] zuerst, wie Palästina zur Zeit Josua's, in [illegible] viele selbständige Kleinstaaten getheilt, [illegible] räumliche Ausdehnung je auf das Gebiet [illegible] einzigen Stadt beschränkt war. Unter [illegible] standen dieselben in eifersüchtigem Gegen[illegible] so lange nicht einer der mächtigeren „Kön[illegible] eine Obermacht über andere errang (vgl. 2 Sa[illegible] 8, 10), sowie 3 Kön. 20, 1. 16 erzählt [illegible] daß 32 Könige oder Dynasten einem [illegible] syrischen Gewalthaber Gefolgschaft leisteten. [illegible] den selbständigen Städten wird zuerst Da[illegible] cus (s. d. Art.) genannt (Gen. 14, 15); [illegible] ihm erscheint schon in sehr alter Zeit [illegible] (Num. 13, 22; 34, 8). Nachdem Da[illegible] später eine Zeitlang unter Soba gestanden, [illegible] es mit einer Anzahl anderer Städte [illegible] Botmäßigkeit Davids; denn indem dieser [illegible] Grenzen seines Reiches so weit ausdehnte, [illegible] suchte, als Gott Abraham zugesagt hatte (Gen. 15, 18), unterwarf er Adarezer, den [illegible] von Soba, nebst Damascus (2 Sam. 8, [illegible] Soba scheint sich aber nach Davids Abzug [illegible] frei gemacht zu haben, denn schon nach [illegible] Jahren schickte es mit Beth Rohob 20000 [illegible] den Ammonitern zu Hilfe, und zwei andere,

muthlich unterworfen gewesene Städte in Syrien sandten ebenfalls 18000 Mann zu diesem Zwecke. Die vereinigten Streitkräfte wurden jedoch erst von Joab, später von David selbst niedergeworfen, und hiermit war die Selbständigkeit der einzelnen syrischen Kleinstaaten gebrochen (2 Sam. 10, 19). Von da an war ganz Syrien dem israelitischen Könige unterworfen. Von Salomon wird dieß ausdrücklich bezeugt (3 Kön. 4, 21); doch verlor derselbe Damascus, in welchem Rason aus Soba wieder als selbständiger Herrscher ausgerufen wurde (3 Kön. 11, 23—25). Nach der Trennung der beiden Königreiche machten sich ohne Zweifel auch die übrigen syrischen Staaten wieder selbständig, Damascus behauptete jetzt die Hegemonie; nach ihm kam Emath, dann Charcamis (s. d. Art.) mit seinen hethitischen Bewohnern. So blieb es bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts v. Chr. Als aber dann Tiglat Pilesar III., von Achaz gerufen, seinen Siegeslauf nach dem Westen begann, verloren die einzelnen syrischen Staaten ihre Unabhängigkeit an das mächtige assyrische Reich, und ihre Bewohner wurden nach Kir (Vulg. Cyrenen) deportirt, wie Amos (1, 5) geweissagt hatte. Die heilige Schrift nennt zwar nur Damascus (4 Kön. 16, 9); allein später prahlt ein assyrischer König, daß eine Anzahl namentlich aufgeführter Städte der assyrischen Machtfülle erlegen sei (4 Kön. 18, 33. 34. Is. 37, 18. 19). Ueberhaupt erfahren wir die Namen der selbständigen Städte in Syrien aus den Berichten über den Untergang ihrer Selbständigkeit. Die heilige Schrift nennt uns außer den schon angeführten die Namen Bete, Beroth (2 Sam. 8, 8), Beth Eden (Amos 1, 5; Vulg. domus voluptatis), Thebath, Chun (1 Par. 18, 8), Arphad (s. d. Art.), Ana (4 Kön. 18, 34), Goza, Reseph, Thalassar (Is. 37, 12. 13), Helbon (Ez. 27, 18 hebr.), Tadmor oder Palmira (s. d. Art.), Sabarim (Ez. 47, 16). Weitere Namen gibt ein aus einem Keilschrifttext übersetztes Tributverzeichniß: Charcamis, Kui, Kummuch, Mageddo, Manßuat, Zemar, Hadrach (s. d. Art.), Samalla, Munizemar (Records of the Past 1. Ser., XI, 144; Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf., Gießen 1878, 121 f.). Neuerdings sind noch einige sonst unbekannte Namen durch Ausgrabungen an Ort und Stelle aufgetaucht: außer den schon oben genannten, 859 v. Chr. von Salmanassar II. eroberten Samalla und Arphad noch Patin, Gurgum, Halman (Aleppo) und Lutibu (Sachau in d. Mittheilungen aus den orient. Sammlungen der Königl. Museen zu Berlin XI, Berlin 1893, 58 ff.). Die so erworbenen Provinzen wurden durch assyrische Statthalter regiert, von denen im J. 681 einer genannt wird (Sachau a. a. O. 59). Beim Untergang des assyrischen Reiches fiel ganz Syrien an Babylonien. Zwar versuchte Pharao Nechao II. dasselbe an sich zu bringen, besiegte den jüdischen König Josias, der sich ihm bei Mageddo entgegenstellte, und zog als Herrscher bis Rebla bei Emath; indessen der Erfolg war nicht von Dauer. Der schon erkrankte Nabopolassar sandte seinen Sohn Nabuchodonosor gegen den Pharao, und dieser besiegte den Aegypter in einer großen Schlacht bei Charcamis, so daß Syrien von da an den Chaldäern unterworfen blieb. Mit dem gesammten babylonischen Reich ward auch Syrien von Cyrus unterworfen und stand zweifelsohne seitdem unter einem Satrapen. Diesem war wohl der ganze Ländercomplex rechts vom Euphrat anvertraut, so daß er in der heiligen Schrift (1 Esdr. 5, 3; 6, 13. 2 Esdr. 2, 7 u. s.) פַּחַת עֵבֶר נָהָרָה, dux trans flumen, genannt wird, wofür das 3. Buch Esdras erläuternd (6, 7) subregulus Syriae et Phoenicis setzt. In dem Satrapienverzeichniß, welches Darius I. zu Behistan hinterlassen hat, scheint diese ganze Provinz, in welche Syrien eingeschlossen war, mit dem Namen Babirus, Babylonien, bezeichnet zu sein (Spiegel, Die altpers. Keilinschriften, Leipzig 1862, 4). Unter Artaxerxes I. und wieder unter Artaxerxes II. erhob sich Syrien in bedeutendem Aufstand gegen die persische Herrschaft; indeß blieb es unter dem mächtigen Scepter der Achämeniden, bis deren ganzes Reich Alexander dem Großen anheimfiel. Als nach dessen Tode seine Feldherren sich in die große macedonische Monarchie theilten, kam Syrien nebst Mesopotamien an Seleucus und gab nun den Namen für das mächtige Reich, welches die vorderasiatischen Bestandtheile des ehemaligen Perserstaates umfaßte. Seine Blütezeit erlebte dasselbe unter seinem Stifter; durch ihn erhielt es auch die bedeutende Residenzstadt am Orontes, welche er im J. 300 gründete und nach dem Namen seines Sohnes Antiochia nannte. Aber schon mit diesem Sohne und Nachfolger, Antiochus I. Soter, begann der Verfall des Reiches, und dieser setzte sich unaufhaltsam fort, besonders nachdem die Bestrebungen, den Hellenismus überallhin einzuführen, in Judäa den Machabäerkrieg hervorgerufen hatten (s. d. Artt. Alexander Balas, Antiochus, Demetrius, Machabäer). Denkmale der griechischen Herrschaft blieben außer Antiochia die Städte Seleucia und Daphne (s. d. Artt.). Seit Errichtung des seleucidischen Reiches nun erscheint bei den griechischen Geschichtschreibern eine Zweitheilung in das obere oder nördliche und das südliche Syrien; letzteres trägt den Namen „das hohle Syrien“ (ἡ κοιλὴ Συρία, auch bloß ἡ Κοιλή), von den Römern später Coelesyria genannt und ist das früher בִּקְעַת אָוֶן genannte Tiefland oder der Aulon zwischen Libanon und Antilibanus. Nachdem dann die Ptolemäer einen Theil von Syrien unter ihre Herrschaft gebracht hatten, ward der Name Cölesyrien über den Antilibanus hinaus östlich bis an den Euphrat ausgedehnt, so daß die betreffende Provinz Damascus mit umfaßte (Jos. Antt. 13, 15, 2; Bell. Jud. 1, 4, 8). Indeß bestand immer wegen des Namens eine große Unbestimmtheit. Oft rechnete man auch das gesammte Ostjordan-

land, oft noch Palästina und Phönicien zu Cölesyrien; Polybius (5, 80) zieht sogar die früheren Philisterstädte dazu. Dieses Cölesyrien im weitern Sinne, welches nach 200 endgültig an die Seleuciden fiel, war unter diesen in vier Satrapien getheilt (Strabo 16, 2, 4; Stark, Gaza und die phil. Küste, Jena 1852, 364). Eine davon hieß Cölesyrien im engern Sinne und ist so immer in den Machabäerbüchern erwähnt (1 Mach. 10, 69. 2 Mach. 3, 5. 8; 4, 4; 8, 8), in welchen gewöhnlich Phönicien als zweite Satrapie mit Cölesyrien unter Einem Statthalter erscheint; ebenso im dritten Buch Esdras' (2, 17. 24. 27; 6, 29; 7, 1; 8, 68). Für Cölesyrien im weitern Sinne erscheint auch wegen Unbestimmtheit des Begriffs oder in Erinnerung an frühere Bezeichnung der Name Syrien (2 Mach. 10, 11. 3 Esdr. 4, 48); für Cölesyrien im engern Sinne steht dieser Name 3 Esdr. 6, 7. Im J. 83 ward das gesammte Syrien als der einzig noch übrige Bestandtheil des von den Römern verkleinerten Seleucidenreiches von Tigranes I., später aber nach Besiegung der Könige Mithridates und Tigranes II. von den Römern erobert. Im J. 64 erhielt es römische Provinzialverfassung und stand zuerst unter Proprätoren oder Quästoren, dann unter Proconsuln, zuletzt unter Legaten. Die Rücksicht auf die große Vergangenheit des Seleucidenreiches, sowie auf die Widerwilligkeit, womit die Syrer das römische Joch ertrugen, bedingte jedoch für die aufgezwungene Verfassung einzelne Eigenthümlichkeiten. Zuerst blieb von der unmittelbaren Gewalt der römischen Landpfleger eine Anzahl von sogen. „Freistädten" ausgenommen, denen gegen regelmäßige Steuerentrichtung an die Römer die selbständige Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten zugestanden wurde; diese waren Antiochia, Seleucia, Apamea, Epiphania, Tripolis, Sidon und Tyrus. Dann ward eine Reihe von Landschaften mit derselben Auflage der Steuerentrichtung einzelnen einheimischen Fürsten anvertraut, welche manchmal Könige, manchmal Tetrarchen genannt wurden; diese Königreiche oder Tetrarchien waren Commagene, Chalcis, Arethusa, Abila oder Abilene (s. d. Art.), Palmira (s. d. Art.) und Damascus (s. d. Art.). Das Verzeichniß der römischen Statthalter und den Bericht über ihre Wirksamkeit bis zum Jahre 70 n. Chr. s. bei Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, 242 ff. In dieser Zeit blieb Syrien im Allgemeinen ungestört; nur gelegentlich mußte es die Einfälle der räuberischen Araber, welche von Osten her erfolgten, abwehren. Die römischen Statthalter gaben sich große Mühe, die Lage der Provinz zu bessern und besonders die Städte wieder zu heben, welche unter den späteren Seleuciden verfallen waren. Nach der Schlacht bei Pharsalus ward Syrien wieder in das damalige Kriegsgetriebe verwickelt. Julius Cäsar verlieh die Provinz im J. 47 seinem Anhänger Sextus; indeß war Pompejus' Partei im Osten noch mächtig, und Sextus ward schon im nächsten Jahre von dem Pompejaner Cäcilius Bassus aus dem Wege geräumt. Für zwei Jahre riß dieser nun die Herrschaft über Syrien an sich und widerstand den dreimal vom Senate zu seiner Absetzung entsandten Proconsuln, bis er sich unter ehrenvollen, von ihm selbst gestellten Bedingungen unterwarf. Dieß geschah fast gleichzeitig mit Cäsars Ermordung, und um Syrien stritten sich nun Cassius und Dolabella, bis letzterer 43 sich selbst den Tod gab. Im nächsten Jahre verließ Cassius seine Provinz und eilte nach Philippi, wo er sich nach dem unglücklichen Ausgange der Schlacht ebenfalls das Leben nahm. Syrien fiel jetzt an Antonius, der im J. 41 L. Decidius Saxa zu seinem Legaten daselbst ernannte. Bald aber wurde die römische Herrschaft schwer durch den parthischen Fürsten Pacorus bedrängt, der Antonius' Feldherrn schlug und die gesammten asiatischen Besitzungen an sich zu reißen drohte; indeß wurde derselbe von Ventidius geschlagen, und so war die römische Herrschaft in Syrien wieder gesichert. Jetzt folgte eine ruhige Zeit. Im J. 27 wurden die Provinzen zwischen dem Senate und Augustus getheilt, und Syrien fiel unter die provinciae principis. Es erhielt jetzt Statthalter oder Legaten von consularem Range (consulares), welche den Titel Legatus Augusti pro praetore führten. Judäa ward dabei eine Sonderstellung zugewiesen; es bekam einen eigenen Procurator, welcher dem Statthalter von Syrien untergeordnet wurde, aber in seiner Provinz die Gewalt eines Legaten übte. So blieb es ohne größere Aenderung bis zum Ausbruche des jüdischen Krieges. Im J. 19 v. Chr. ward Syrien von Augustus, im J. 18 n. Chr. von Germanicus besucht, welcher letztere 19 zu Antiochia starb. In den Jahren 44—47 war es der Schauplatz alles des Elendes, welches eine große Hungersnoth mit sich brachte. Mit dieser aber waren die Segnungen angebahnt, welche bald darauf das aufblühende Christenthum dem Lande bereiten sollte. Sehr früh nämlich bildeten sich in Antiochia und sonst im syrischen Lande christliche Gemeinden zunächst durch solche, welche bei dem Tode des hl. Stephanus und der darauf entstehenden Verfolgung sich überallhin zerstreut hatten (Apg. 11, 19), dann durch die Bemühungen des hl. Paulus, der auf syrischem Boden zum Apostel berufen worden war (Apg. 9, 3) und Syrien vorzugsweise zu seinem Wirkungskreise erkor (Apg. 9, 22; 13, 1; 15, 23. 35. 41). Zu Antiochia ward zuerst für die Anhänger Jesu der Name Christen gebräuchlich; von dort aus ward zuerst die Kirche durch eine Frage beunruhigt, welche zum Apostelconcil und zu dessen dogmatisch-disciplinärer Entscheidung führte (Apg. 15, 1 ff.). Bald nachher schlug der hl. Petrus zu Antiochia seinen bischöflichen Stuhl auf und ernannte zu seinem Nachfolger den hl. Evodius, auf welchen (angeblich um 69) der heilige Martyrer Ignatius

folgte (s. d. Art. Antiochien). Neben dieser Diöcese blühten besonders die Gemeinden von Beröa, Seleucia, Apamea, Samosata, Cyrus und Edessa (s. d. betr. Artt.). Im 4. Jahrhundert trennte Constantin der Große Commagene und Cyrrhestion von Syrien und bildete daraus eine eigene Provinz Euphratensis; das übrige Land ward später von Theodosius dem Jüngern in Syria prima und Syria secunda eingetheilt. Unter Justinian wurden die wichtigsten syrischen Städte, auch Antiochia, von den Persern genommen. Leider war Syrien damals schon eine Heimat der Monophysiten (s. d. Art. Syrer n. I, 2) geworden, welche sich des Patriarchats Antiochia bemächtigt hatten, und unter ihrer häretischen Wirksamkeit erstarb Sitte und Cultur mit dem rechtgläubigen Christenthum. Im J. 635 ward das Land von den Arabern erobert, und bald bekannte der größte Theil der Bewohner sich zum Islam mit seinen verderblichen Folgen. Das geistige Leben hob sich wieder unter der Herrschaft der arabischen Khalifen; diesen aber ward das Land von aufrührerischen Statthaltern entrissen, welche selbst wieder den Turkmenen unterlagen. Letztere verloren es an die Kreuzfahrer, welche als erste, freilich durch die Uneinigkeit der Feldherren zweifelhafte Erfolge die Stiftung einer christlichen Grafschaft in Edessa und eines Fürstenthums in Antiochien zu verzeichnen hatten. Im J. 1187 jedoch gewann der Sultan Saladin Syrien größtentheils wieder für den Halbmond, und dem Rest christlicher Herrschaft machten 1268 die Mameluken ein Ende. Diese unterlagen gegen 1400 dem heranstürmenden Timur oder Tamerlan, dessen Nachfolger im Anfang des 16. Jahrhunderts wieder den unaufhaltsam vordringenden Osmanen weichen mußten. Im J. 1517 eroberte Selim I. Syrien, und seitdem bildete es eine türkische Provinz, nicht ohne daß die daselbst eingesetzten Paschas häufige Versuche zur Bildung eines selbständigen Reiches unternahmen. Im J. 1833 dehnte Mehemed Ali, der sich in Aegypten unabhängig gemacht hatte, seine Herrschaft auch über Syrien aus; das Land kehrte aber 1840 durch die Intervention der europäischen Mächte unter die unmittelbare Regierung der Pforte zurück. Syrien trägt heute noch die Folgen, welche lange Jahrhunderte hindurch der unaufhörliche Wechsel der Herrscher, die verheerenden Kriege und die Barbarei der mohammedanischen Gewalthaber hervorgerufen haben: Land und Leute sind ruinirt, und das einst so blühende Land ist wenig mehr als eine schwach bevölkerte Einöde voll Ruinen. In neuerer Zeit hat Syrien die Aufmerksamkeit des christlichen Europa wieder durch die Kämpfe zwischen Drusen und Maroniten auf sich gezogen; blutige Niedermetzelungen der Christen, namentlich zu Damascus 1860 und 1861, führten zur zeitweiligen Besetzung des Landes durch französische Truppen. — Ueber die heutigen kirchlichen Zustände in Syrien vgl. die Artt. Antiochien (I, 952); Chaldäische Christen; Maroniten; Melchiten; Nestorianer; Syrer; Syrien, apostolisches Vicariat. [Kaulen.]

Syrien, apostolisches Vicariat, oder officiell „Apostolisches Vicariat Aleppo", heißt der Bezirk, worin der jetzt zu Beirut residirende apostolische Vicar die Jurisdiction über die lateinischen Christen ausübt. Entstanden ist dasselbe im J. 1762 durch Abtrennung Syriens, Cyperns, Aegyptens und Arabiens von dem Generalvicariat Constantinopel (s. d. Art. III, 1016), wobei die genannten Districte dem P. Arnold Bassu, Priester der Gesellschaft der Missionen, unterstellt wurden. Doch waren die meisten lateinischen Katholiken damals dort vermöge eines besondern Privilegiums unter der unabhängigen Jurisdiction der Franciscaner-Custodie des hl. Landes (s. d. Artt. Franciscanerorden IV, 1653 und Jerusalem VI, 1352 f.), und dem apostolischen Vicar unterstanden daher factisch nur wenige. Dieß scheint auch der Grund gewesen zu sein, daß erst im J. 1817 ein Nachfolger für P. Bassu in der Person des P. Gandolfi aus der Missionsgesellschaft bestimmt wurde. Auf ihn folgte als dritter (seit 1827) Joh. Petrus Losanna, Titularbischof von Abydus. Die weiteren apostolischen Vicare gehörten bis 1896 sämmtlich dem Franciscanerorden an, nämlich Angelus Fazio, Titularbischof von Tipasa (1836 bis 1838); Franz Vilardell, Titular-Erzbischof von Philippi (seit 1839), der 1852 ermordet wurde; Paul Brunoni, Titular-Erzbischof von Taron (seit 1853), der 1857 nach Constantinopel transferirt wurde; dann nach längerem Zwischenraume, während dessen der Patriarch von Jerusalem, Joseph Valerga, das Amt des Vicars versah, im J. 1874 Seraphin Milani, Titular-Erzbischof von Trajanopolis, der aber im nämlichen Jahre schon das Bisthum Pontremoli erhielt; Ludwig Piavi, Titular-Erzbischof von Siunia (seit 1876), der 1889 den Patriarchenstuhl von Jerusalem bestieg; Gaudentius Bonfigli, Titular-Erzbischof von Cabasa (seit 1890), der seine Residenz zu Beirut nahm, während alle seine Vorgänger zu Aleppo residirten, und 1896 zum apostolischen Vicar von Aegypten (in Alexandrien) ernannt wurde. Gegenwärtig ist apostolischer Vicar der Dominicaner Petrus Gonsalez Karl Duval, Titular-Erzbischof von Petra (seit 1896). Unterdessen war aber im Laufe des 19. Jahrhunderts das Vicariat Aleppo mehrfach verkleinert worden; zunächst wurde 1837 Aegypten (s. d. Art. I, 266) sammt Arabien abgetrennt und selbständig gemacht, sodann 1848 bei der Wiederherstellung des lateinischen Patriarchats Jerusalem (s. d. Art. VI, 1352 f.) auch Palästina und Cypern. Dafür erhielt aber nunmehr der apostolische Vicar zu Aleppo die volle Jurisdiction über sämmtliche Lateiner seines Vicariats, indem die oben erwähnten Rechte der Custodie des heiligen Landes abrogirt wurden. Demnach gehen jetzt die Grenzen des Vicariats, am Meerbusen von Adalia anfangend, von den südlichen Abhängen des

Taurusgebirges bis zum Euphrat und wenden sich dann gegen Hama (das Hemath der Bibel; vgl. 1 Par. 18, 3. 9) und Homs (Emesa). Im Osten grenzt es an die Wüste Palmira, im Süden an Palästina und im Westen an das mittelländische Meer. Unter ca. 2 350 000 Einwohnern gibt es gegen 5700 Katholiken des lateinischen Ritus und 344 500 der anderen Riten. Man zählt 30 Hauptstationen, 12 Nebenstationen, 27 Kirchen, 40 Kapellen. Der lateinische Clerus ist ausschließlich den einzelnen hier vertretenen Orden entnommen. Es gibt schon seit der Zeit des hl. Franciscus Minoriten, 56 Patres (mit Convent zu Aleppo und 12 Hospitien), welche 10 Pfarreien versehen; Kapuziner seit 1627, 11 Patres in 7 Hospitien und an 3 Pfarreien, welche eine apostolische Präfectur bilden; Carmeliten seit 1650, 8 Patres mit Pfarrei zu Alexandrette und 4 Hospitien, gleichfalls Präfectur; Jesuiten, von 1595 bis zur Auflösung des Ordens und wieder seit 1831, 173 Patres in 9 Häusern; Lazaristen, 44 Patres, 1784 an die Stelle der vertriebenen Jesuiten eingetreten, an 5 Orten, mit Colleg zu Antura (300 Alumnen); Trappisten (18) zu Akbes; endlich Schulbrüder (16) in 4 Häusern. An weiblichen Congregationen finden sich: Barmherzige Schwestern, seit 1846, 117 in 9 Häusern; Schwestern vom hl. Joseph, seit 1846, 61 an 7 Orten; Damen von Nazareth, seit 1871, 46 in Beirut mit Pensionat und höherer Mädchenschule; Schwestern vom hl. Joseph von Lyon, 3 zu Adana; einheimische Schwestern vom heiligen Herzen, Mariamette genannt, 80 in 20 Häusern. Von den Schulen sind hervorzuheben das doppelte Seminar zu Beirut (56 Zöglinge) unter Leitung der Jesuiten: das große, in welchem die Alumnen Philosophie und Theologie studiren, und das kleine, in welchem die griechische, lateinische, arabische und französische Sprache erlernt wird. Elementarschulen gibt es 300 für Knaben (13 365) und 82 für Mädchen (7602); Collegien für Knaben 3 mit 530 Internen und Externen, und für Mädchen 8 mit 700 Zöglingen. Eine Universität, die aus dem 1846 zu Ghazir errichteten und 1875 nach Beirut verlegten Jesuitencollegium St. Joseph erwuchs, errichtete Papst Leo XIII. am 25. Februar 1881. Mit dieser von Jesuiten geleiteten Universität ist ein medicinisches Institut und zugleich auch ein Seminar der orientalischen Riten verbunden. Dieselbe zählt 225 interne und 346 externe Studirende.

Die apostolischen Vicare von Aleppo waren von Anfang an zugleich apostolische Delegaten für die in ihrem Bezirke lebenden nicht lateinischen unirten Christen. Dieser Delegaturbezirk erlitt nach und nach dieselben Einschränkungen wie das Vicariat, nur daß auch jetzt noch die innerhalb des Patriarchats Jerusalem wohnenden Katholiken anderer Riten dem Delegaten zu Aleppo unterstehen, während, wie oben erwähnt, die dortigen Lateiner nicht mehr zu Aleppo gehören. (Vgl. Gams, Ser. Epp. 455; Lortet, La Syrie aujourd'hui, Paris 1884; O. Werner, Orbis terr. cath., Friburg. 1890, 135—137; Missiones cath., Rom. 1897, 167—172.) [Nehet.]

Syrische Bibelübersetzungen, s. Peschittho und Bibelübersetzungen II, 720 ff.

Syrische Sprache und Literatur, Ausdruck des altchristlichen Geisteslebens, das sich von Syrien aus nach Mesopotamien und Persien, später sogar nach Central- und Ostasien ausgebreitet hat. Die syrische Sprache, ein Zweig des Aramäischen (s. d. Art.), steht derjenigen nahe, welche der Erlöser sprach. Nach alter Ueberlieferung, die wohl in's 2. Jahrhundert zurückreicht, aber erst in der sogen. Doctrina Addaei aus dem 4. Jahrhundert schriftlich erhalten ist, hätte Christus in brieflichem Verkehr gestanden mit Abgar (s. d. Art.), dem König des kleinen osroënischen Reiches, dessen Hauptstadt Edessa (s. d. Art.) schon früh als Sitz einer Christengemeinde und einer bedeutenden christlichen Schule erscheint. Selbständige syrische Schriftwerke aus heidnischer Zeit sind nicht vorhanden. Das Alter der frühesten Bibelübersetzungen (s. d. Art. II, 720 ff.) sowie der Peschittho (s. d. Art.) ist unsicher; wahrscheinlich war die Uebersetzung des Alten Testaments bereits im ersten Jahrhundert, die des Neuen im 2. vollendet; das Diatessaron des Tatian (s. d. Art.), im 3. Jahrhundert allgemein im Gebrauch, wurde später wieder durch die Evangelien selbst verdrängt. Als ältester syrischer Dichter wird der Gnostiker Bardesanes (s. d. Art.) erwähnt, der mittels Chorgesänge seine Irrlehre volksthümlich zu machen wußte. Ihm folgte hierin sein Sohn Harmonius. Zeugnisse der frühesten rechtgläubigen Ueberlieferung für Dogma wie Schrifterklärung enthalten die Homilien des Aphraates (s. d. Art.), die aus den Jahren 336—346 stammen (vgl. J. Parisot, Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes, in der Patrologia Syriaca, accurante R. Graffin, I, Paris. 1894). Als Hauptvorkämpfer der kirchlichen Lehre wider Gnosticismus, Arianismus und die übrigen Irrthümer der Zeit folgte ihm (306—373) der hl. Ephräm (s. d. Art. und die bei Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. B. 1894, 365 f. angegebene neuere Literatur), als Schrifterklärer, Dogmatiker, Apologet, Homilet, Ascet und Dichter der hervorragendste der syrischen Kirchenschriftsteller, der auch im Abendland den Kirchenvätern beigezählt, in seiner Heimat die „Harfe des heiligen Geistes" zubenannt wurde und der größte christliche Dichter des Orients ist. Abgesehen von Ephräms hochbedeutsamen Schriftcommentaren sind alle seine Schriften, theils Reden (Mêmrê oder Mimrê), theils eigentliche Hymnen oder sangbare Lieder (Madrâschi), metrisch abgefaßt. Ephräms Hauptzweck war Belehrung und Erbauung. Das eigentlich lyrische Element löst sich deßhalb selten ganz vom didaktischen Gehalt ab. Die meist siebensilbigen Verszeilen (das sogen. „Ephräm'sche

Metrum") verbinden sich zu Strophen von vier bis zu zwölf Zeilen, deren verschiedener Umfang die Eintönigkeit des Metrums häufig nicht überwindet. Dazu gesellt sich Breite der Diction, häufige Wiederholung derselben Gedanken, Bilder und Wendungen. Dennoch bewährt sich Ephräm durch Innigkeit des Gefühls, Schwung, Bilderreichthum, dramatische Auffassung der religiösen Geheimnisse, glückliche Personification dogmatischer Ideen als ein ächter, reichhaltiger und großer Dichter. Seine poetischen Werke reihen sich in 12 Hauptgruppen: 1. Religiöse und kirchliche Zeitgedichte (von hohem kirchengeschichtlichen Interesse); 2. Gesänge wider Julian den Abtrünnigen; 3. Gesänge wider die Ketzer; 4. Gesänge über den Glauben wider die Grübler; 5. Gesänge über die Kirche und die Jungfräulichkeit; 6. ein längeres Lied über die „Perle" (Sinnbild zugleich des Erlösers und des Glaubens); 7. Liturgische Hymnen über den kirchlichen Festkreis; 8. Grabgesänge; 9. Der Triumph Christi über Satan und Tod; 10. Das Paradies Eden; 11. Mahnreden; 12. Der ägyptische Joseph. Seine Dichtungen sind in Gehalt, Auffassung, Form und Sprache maßgebend für die folgenden syrischen Dichter geblieben; wenige haben ihn erreicht, alle aber ihn nachgeahmt, weßhalb die ganze spätere Hymnenliteratur an einer gewissen Eintönigkeit leidet. (Vgl. C. Ferry, Saint Ephrem, poète, Nimes 1877; H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephräm des Syrers, Freiburg i. d. Schw. 1893; Derf., Grundzüge der syrischen Betonungs- u. Verslehre, in der Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft XLVII [1893], 276—307.) — Gleichzeitig mit der Poesie beginnt in Syrien schon im 5. Jahrhundert der erste Ansatz der später sehr reichen geschichtlichen Literatur. Ein Martyrologium vom Jahre 411 ist noch handschriftlich erhalten (s. d. Art. Acta Sanctorum I, 179). Etwas früher fallen die Doctrina Addaei (s. d. Art. Edessa IV, 121; die erste vollständige Ausgabe besorgte G. Phillips, London 1876) in ihrer jetzigen Gestalt, die Hypomnemata des hl. Scharbêl (Sarbelius), die Martyrien des Bischofs Barsamya von Edessa und des Diacons Habbîbh. Eine größere Sammlung von Martyreracten versuchte erst Maruthas (s. d. Art.) im 4.—5. Jahrhundert. (Vgl. Zingerle, Aechte Acten der heiligen Martyrer des Morgenlandes, Innsbruck 1836; G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Acten persischer Martyrer, Leipzig 1880; Amiaud, La légende syriaque de S. Alexis, Paris 1889; Feige, Die Geschichte des Mâr 'Abdîshô, Kiel 1890; Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum, Paris. 1890—1896, 6 voll.) Eine Anzahl syrischer Apocryphen sind im Art. Apocryphenliteratur erwähnt; über die syrischen Liturgien s. d. Art. VIII, 21. Wahrscheinlich schon aus dem 6. Jahrhundert stammt die „Schatzhöhle" (Me'arath Gazzê), eine apocryphische Erweiterung der alttestamentlichen Geschichte in der Art des Buches der Jubiläen, deren Kern in das äthiopische Adamsbuch übergegangen ist (s. C. Bezold, Die Schatzhöhle, Leipzig 1882 bis 1888, 2 Bde.).

Die Spaltung, welcher die syrische Kirche nach ihrer ersten Blütezeit durch die Irrlehren des Nestorius und Eutyches für lange Jahrhunderte anheimfiel, hat auch die kirchliche Literatur in drei Zweige auseinandergerissen, in einen rechtgläubigen (der später sogen. Melchiten), in einen nestorianischen und in einen monophysitischen (jacobitischen); ein großer Schatz gemeinsamer Ueberlieferung blieb jedoch auch den zwei häretischen Glaubensgemeinschaften erhalten. Sie fuhren fort, nicht nur den hl. Ephräm, sondern auch die hll. Athanasius, Basilius und andere griechische Kirchenväter zu verehren, und so verbindet die drei getrennten Literaturen immerhin noch ein Band der Gemeinsamkeit und mannigfachen gegenseitigen Einflusses. Unter den rechtgläubigen Schriftstellern ragen zunächst Balâus und Cyrillonas (s. d. Artt.) als religiöse Dichter hervor, Rabulas (s. d. Art.) als Vorkämpfer der kirchlichen Lehre gegen den Nestorianismus, besonders aber Isaac der Große von Antiochien (s. d. Art.), der zwischen 400 und 460 die vielseitigste literarische Thätigkeit entfaltete und neben vielen Prosaschriften 200 metrische Homilien, zahlreiche Hymnen und andere Gedichte hinterließ. Von den Werken seines Zeitgenossen, des Mönches Dâdhâ in Amida, ist wenig bekannt. Acacius (s. d. Art.), Bischof von Amida (um 422), scheint den Nestorianismus begünstigt zu haben. Der aus dem Dreicapitelstreit bekannte Ibas (s. d. Art.) arbeitete in seinen jüngeren Jahren an der Uebersetzung der Werke des Theodor von Mopsuestia (s. d. Art.), folgte aber später Rabulas auf dem Sitze von Edessa und ward durch das Concil von Chalcedon in seiner Würde bestätigt, die er bis zu seinem Tode (457) behauptete. Die persische Schule von Edessa (s. d. Art.) war bis dahin der Stützpunkt kirchlicher Studien und christlicher Missionsthätigkeit für Syrien, Mesopotamien und Persien. Hier wurden zahlreiche griechische Schriften übersetzt, wie der Liber recognitionum des Pseudo-Clemens (s. d. Art. Clementinen III, 523 f.), die Theophanie des Eusebius von Cäsarea (s. d. Art.), dessen Geschichte der Bekenner und dessen Kirchengeschichte. Noch zu Lebzeiten Theodors von Mopsuestia (vor 429) begann indeß hier der Perser Ma'nâ dessen Werke zu übersetzen; Andere vollendeten sein Uebersetzungswerk und verpflanzten später den Nestorianismus weiter nach Osten, während Barsumas (s. d. Art.) ihn offen zu Edessa lehrte und die Schule daselbst in eine Pflegschule der Häresie umgestaltete. Als er (zwischen 449 und 457) vertrieben wurde, setzte Narsês, ein fruchtbarer Dichter und Schrifterklärer, seine propagandistische Thätigkeit fort, bis Kaiser Zeno (489) die Nestorianer aus Edessa vertrieb. Ob die Uebersetzung mehrerer

aristotelischen Schriften (Περὶ ἑρμηνείας u. a.) durch Probus erst in diese Zeit fällt, ist zweifelhaft. Die aus Edessa vertriebenen Anhänger des Nestorius (s. d. Art.) sammelten sich zum Theil wieder in Nisibis, und die Schule von Nisibis wurde unter persischem Schutz für den Nestorianismus, was die von Edessa bis dahin für sie gewesen (vgl. Ign. Guidi, Gli statuti della scuola di Nisibi, Roma 1890). Barsumas war Bischof daselbst von ungefähr 457—496. Narses wirkte zu Nisibis noch am Anfang des 6. Jahrhunderts. Unter seinen Dichtungen erlangten besonders seine dialogischen Wechselgesänge große Volksthümlichkeit. Sie bestehen aus einem kürzern epischen Theil (Mêmrê) und einem längern in eigentlicher Dialogform (Sûghîthâ) und behandeln sowohl biblische Stoffe (Kain und Abel, Maria und Gabriel, Maria und die heiligen drei Könige, Christus und Johannes Bapt. u. s. w.) als kirchengeschichtliche (Tyrann und Martyrer, Nestorius und Cyrillus). Die Ausführung ist gewöhnlich breit, doch nicht ohne dichterischen Werth (vgl. F. Feldmann, Syrische Wechsellieder von Narses, Leipzig 1896; E. Sachau, Eine Tenzone von Narses, in d. Sitzungsber. d. kgl. preuß. Akad. d. Wissensch., Berlin 1896, 194 ff.). Von den Schülern des Narses verfaßte Abraham mehrere biblische Commentare, Johannes ebenfalls und dazu Tractate über biblische Fragen und Hymnen, Joseph Hûzâyâ grammatische Arbeiten, in welchen er die bisher vorwiegende Schreibart der westlichen Syrer (Edessa) durch die der östlichen ersetzte. Mâr Abhâ, der Aeltere, Katholikos von 536—552, ein sehr fruchtbarer Schrifterklärer, begründete unter Chosroes I. Anuschirwân eine neue Schule in Seleucia (Ktesiphon). Zu seiner Zeit schrieb der philosophisch geschulte Mönch Abraham von Kaschkar ein Werk über das Mönchsleben, das auch in's Mittelpersische (Pehlevi) übersetzt wurde. Ein zweiter, gleichzeitiger Abraham von Kaschkar, der zeitweilig als Missionar in Hêrtâ (Hirah) wirkte und nach Aegypten und zum Berge Sinai pilgerte, begründete das große Kloster Berg Îzlâ bei Nisibis, das sich, bei strengerer Ordenszucht, ebenfalls zu einer Hauptschule der Nestorianer entwickelte. Bischof Theodor von Marû (Merw) schrieb einen Commentar zu den Psalmen und ein metrisches Leben des Mâr Eugenius, der das Mönchsleben in Mesopotamien einführte, und beantwortete zehn Fragen des Sergius von Râs'ain, der ihm mehrere seiner Uebersetzungen aristotelischer Schriften widmete. Sein Bruder Gabriel verfaßte Streitschriften wider die Manichäer und die Astrologen. Joseph, seit 552 Katholikos zu Seleucia, dankte die Erhebung zu dieser Würde den medicinischen Kenntnissen, welche er sich im Westen erworben hatte und mittels deren er Chosroes I. von einer Krankheit heilte; von ihm stammt eine Liste seiner Amtsvorgänger und eine Anzahl Canones. Ebenfalls am Hofe des Perserkönigs Chosroes I. lebte Paulus der Perser (s. d. Art.), welcher eine Einleitung zur Dialektik des Aristoteles schrieb. Vermuthlich um diese Zeit oder etwas später übersetzte der Periodeutes Bodh das indische Fabelbuch Kalîlah wa Dimnah nach einer Pehlevi-Vorlage in's Syrische (Ausgabe von Bickell, Leipzig 1876). Während der Jahre 567—580 verließ Hannânâ, Vorsteher der Schule von Nisibis, zum Theil die Lehre des Theodor von Mopsuestia, um sich mehr derjenigen des hl. Chrysostomus zu nähern. Er hatte starken Anhang (bis zu 800 Schülern), ward aber von zwei Synoden unter dem Katholikos Îschô Yabh (581—595) und dessen Nachfolger Sabhr-îschô (596—604) verurtheilt. Auch diese beiden Kirchenhäupter werden als Schriftsteller erwähnt, der letztere als Verfasser einer Kirchengeschichte; weit fruchtbarer war aber ein Schüler des Hannânâ, Joseph von Hazzâ (Arbela), dem 1400 Tractate zugeschrieben werden. Îschô Yabh stand in guten Beziehungen zu dem Perserkönig Chosroes II. Parviz sowie zu dem arabischen Kleinkönig Abû Kâbûs Numân (V.) ibn al Mundhir, der das Christenthum angenommen hatte; er starb auf einer Visitationsreise in dem Kloster, welches Hind, die Tochter des Abû Kâbûs, zu Hirah gegründet hatte. Meschihâ Zekhâ, Mönch auf dem Berge Îzlâ und Gründer des neuen Klosters Bêth Rabban, verfaßte eine Kirchengeschichte; Dâdh-îschô, Abt vom Berge Îzlâ, mehrere ascetische Werke; Bar 'Îdtâ, Gründer des gleichnamigen Klosters, eine Geschichte des Mönchslebens; Symeon von Bêth Garmai eine Uebersetzung des Chronicon des Eusebius. Am meisten blühten griechische Studien zu Anfang des 7. Jahrhunderts in dem Kloster Ken Neschrê, dessen Vorsteher Severus Sebôkht sich nicht nur mit Theologie, sondern auch mit Philosophie und Mathematik beschäftigte. — Gewissermaßen zwischen den rechtgläubigen und den monophysitischen Syrern steht Jacob von Sarug (s. d. Art.), den Assemani einfach den orthodoxen beizählt, während neuere Forscher ihn unter die Monophysiten einreihen. Als Dichter und Schriftsteller kommt er dem hl. Ephräm am nächsten, wird demselben sogar von einigen Neueren vorgezogen. Von den 730 metrischen Homilien, mit deren Vervielfältigung er 70 Amanuenses beschäftigt haben soll, ist etwa die Hälfte erhalten. Von Interesse ist sein Gedicht auf Alexander den Großen, worin der macedonische Eroberer als christlicher Herrscher gedacht ist; das Gedicht über den Palast, den der heilige Apostel Thomas für den König von Indien im Himmel baute; ein anderes auf mehrere syrische Martyrer und viele kleinere Hymnen auf die beliebtesten Festgeheimnisse und andere religiöse Stoffe. (Vgl. noch W. Budge, The History of Alexander the Great, Cambridge 1889; The same, Alexander the Great and Gog and Magog, in d. Zeitschrift f. Assyriologie VI [1891], 357 ff.; Nöldeke, Beiträge zur Gesch. d.

Alexanderromans, in d. Denkschrift. d. k. k. Akad. der Wissensch., Wien 1890.) Von dem ersten Führer der syrischen Monophysiten, dem Archimandriten Barsumas, der auf dem Concil von Chalcedon verurtheilt wurde, liegen keine Schriften vor. Dagegen entfaltete Philoxenus, Bischof von Mabug (Hierapolis), eine ausgedehnte literarische Thätigkeit, besorgte eine revidirte Uebersetzung der ganzen Bibel (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 720 f.), schrieb mehrere Commentare dazu, größere Controversschriften und bedeutende Briefe. Er wurde verbannt und 523 zu Gangra in Paphlagonien ermordet (vgl. Ign. Guidi, La Lettera di Filosseno ai Monaci di Tell 'Adda, Roma 1886; W. Budge, The Discourses of Philoxenos, Bishop of Mabbogh I, London 1894). An ihn reihen sich Stephan bar Sudaili (s. Frothingham, Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos, Leyden 1886); der Stylit Josue, einer der besten ältern Geschichtschreiber (s. Martin, Chronique de Josué le Stylite, in d. Abhandl. für Kunde des Morgenlandes, Leipzig 1876; Wright, The Chronicle of Joshua the Stylite, Cambridge 1882); der Volksdichter Symeon Kûkâya; der Controversist Symeon, Bischof von Bêth Arschâm (s. Guidi, La Lettera di Simeone Vescovo di Bêth-Arsâm sopra i martiri Omeriti, Roma 1881); die Bischöfe Johannes bar Kursus von Tellâ (s. Kleyn, Het Leven van Johannes van Tellâ door Elias, Leyden 1882) und Mara von Amida sowie Johannes bar Aphtonya, Abt des Thomasklosters bei Seleucia. Der eigentliche Begründer der jacobitischen Kirche in Syrien war Jacob bar Theophilus, zubenannt Baradâus (s. d. Art.), welcher um 541 Bischof von Edessa wurde und 578 auf einer Reise nach Alexandria starb. Ihren bedeutendsten wissenschaftlichen Vertreter fanden die Monophysiten in Sergius von Ras'ain, der um 535 nach Rom kam und im folgenden Jahre den Papst Agapet I. (s. d. Art.) nach Constantinopel begleitete; er übersetzte die Isagoge des Porphyrius, die Kategorien und andere Schriften des Aristoteles, ansehnliche Theile aus den Werken des Galenus und verfaßte selbst mehrere philosophische, naturwissenschaftliche und medicinische Tractate. Zahlreiche griechische Schriften theologischen Inhalts übersetzte der Bischof Paul von Callinicus, welcher 519 von seinem Sitze vertrieben wurde und sich in Edessa niederließ. Auch die Gesetze der Kaiser Constantin, Theodosius und Leo wurden von einem jacobitischen Mönch in's Syrische übertragen (vgl. K. G. Bruns und E. Sachau, Syrisch-römisches Rechtsbuch, Leipzig 1880). Ebenfalls von einem solchen rührt ein dreitheiliges Werk her, welches die Geschichte Constantins und seiner drei Söhne, die des Papstes Eusebius und seines Verfolgers Kaisers Julian (s. G. Hoffmann, Julianos der Abtrünnige, Leyden 1880, und vgl. Nöldeke, Ueber den syr. Roman von Kaiser Julian, in d. Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. XXVIII [1874], 263—292) und endlich die des Kaisers Jovian umfaßt, aber völlig legenden- und romanhaft gehalten ist. Von hohem geschichtlichen Werthe sind dagegen das um 540 abgefaßte Chronicon Edessenum (s. Hallier, Untersuchungen über die edessen. Chronik, in Gebhardt u. Harnack, Texte u. Unters. IX, 1, Leipzig 1892) sowie die historischen Werke des Bischofs Johannes von Ephesus (s. d. Art.) über Geschichte, Kirchengeschichte und Leben der Heiligen des Morgenlandes. Die griechische Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor wurde um 569 in's Syrische übersetzt, ebenso Auszüge aus Socrates und Theodoret. Als ascetische Schriftsteller sind noch zu nennen: Johannes Sâbhâ (um 550), Isaac von Ninive (vor 593; s. Chabot, De S. Isaaci Ninivitae Vita, Scriptis et Doctrina, Paris. 1892), Abraham von Nephtar (um diese Zeit), Moses von Aggel (um 550—570), Peter von Callinicus (von 578—591 Patriarch von Antiochien).

Alle vorgenannten Schriftsteller überragt an Gelehrsamkeit wie an Fruchtbarkeit bei weitem Jacob von Edessa (s. d. Art.), welcher in der syrischen kirchlichen Literatur eine ähnliche Stellung einnimmt wie der hl. Hieronymus in der lateinischen. Unermüdlich wandte er sich dem Studium der heiligen Schriften zu; mit dem Griechischen war er wohl vertraut, für das Alte Testament bediente er sich der Hilfe jüdischer Gelehrten. Er vereinigte in sich die Thätigkeit eines bedeutenden Theologen, Geschichtschreibers, Philosophen und Grammatikers (vgl. F. Bäthgen, Fragmente syr. und arab. Historiker, Leipzig 1884; C. Kayser, Die Canones Jacobs v. Edessa übers. ꝛc., Leipzig 1886; Derſ., Das Buch von der Erkenntniß der Wahrheit, Text, Leipzig 1889, Uebers. Straßburg 1893). Sein Freund und früherer Studiengenosse Athanasius von Balad übersetzte die Isagoge des Porphyrius, ebenso eine andere anonyme Isagoge und ausgewählte Briefe des Severus von Antiochien (s. d. Art.) aus dem Griechischen; sein Zeitgenosse Januarius Chidiatus von Amida (um 655) die Gedichte des hl. Gregor von Nazianz (s. d. Art. und P. J. Bollig S. J., S. Gregorii theologi liber carminum iambicorum, Versio Syriaca, Beirut 1895). Georg, der gelehrte Missionsbischof der Araberstämme im südlichen Syrien und Mesopotamien, übertrug einen ansehnlichen Theil des aristotelischen Organon (über die Kategorien, Περὶ ἑρμηνείας und das erste Buch Analytica), schrieb Commentare zu den Homilien des hl. Gregor von Nazianz und verschiedene religiöse Tractate und Gedichte (vgl. V. Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs d. Araber, Gotha 1883; Derſ., Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe, Leipzig 1891). Von geringerer Bedeutung sind Constantin von Harrân, Elias, Patriarch von Antiochien, und Georg von Bêth Nekê (ein Commentator des Neuen Testa-

mentes), Georg von Be'elthân und Cyriak, Mönch des Säulenklosters bei Callinicus. Der Maronit Theophilus bar Thomas von Edessa (gest. um 785) beschäftigte sich mit Astrologie, schrieb ein von Bar-Hebräus gelobtes Geschichtswerk und „übersetzte die zwei Bücher des Dichters Homer über die Eroberung der Stadt Ilion".

Die Eroberung Syriens und Persiens durch die Araber (633—642) unterbrach wohl durch mannigfache Wirren das friedliche Gelehrtenleben der syrischen Schulen und Klöster; doch gewannen besonders die Nestorianer die Gunst der Eroberer, und ihre vorwiegend religiös-monastische Literatur bewegte sich noch sechs Jahrhunderte, freilich ohne erheblichen Fortschritt, in den von der Vorzeit gezogenen, ziemlich einförmigen Geleisen fort. Hauptstätten der Wissenschaft blieben neben dem nach Bagdad verlegten Sitz des Katholikos die zahlreichen älteren und neueren Klöster, wie das berühmte Kloster Berg Izlâ, das von Ken Neschrê, von Bêth Abhê, von Bêth Garmai und die über das weite Khalifenreich bis nach China und Indien verstreuten Bischofssitze. Von den zahlreichen Schriften dieser nestorianischen und monophysitischen Bischöfe, Mönche und Gelehrten sind jedoch viele nur dem Namen nach bekannt, die anderen liegen noch größtentheils unedirt in den verschiedenen europäischen Bibliotheken. Dem 9. Jahrhundert gehört Moses bar Cepha an (s. d. Art. Bar-Cepha und O. Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freib. i. B. 1891); ebenso der Nestorianer Thomas von Marga (s. W. Budge, The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga, London 1893, 2 vols.); dem 11. Jahrhundert Elias von Tirhan (s. F. Bäthgen, Syrische Grammatik des Mar Elias von Tirhan, Leipzig 1880) und Elias bar Schinâyâ (s. L. Horst, Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweise der Wahrheit des Glaubens, Colmar 1886); dem 13. Jahrhundert Salomon von Khilat (s. W. Budge, The Book of the Bee, Oxford 1886). So lückenhaft auch die Ueberlieferung der zwei großen Secten und so dürftig nach manchen Seiten hin ihre theologische Wissenschaft war, so ist durch sie doch immerhin ein Theil christlicher Civilisation in Vorderasien erhalten und weiter nach Central- und Ostasien getragen worden. Syrische Gelehrte waren es hauptsächlich, welche durch ihre Uebersetzungen den Arabern und Persern die Schätze griechisch-römischer Bildung wenigstens zum Theil vermittelten und den Grund zu der blühenden Entfaltung legten, welche Philosophie und Naturwissenschaften unter den zwei Hauptvölkern des Islam erlangten. (Vgl. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, Paris. 1852; G. Hoffmann, De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Lipsiae 1869, 2. ed. 1873; V. Ryssel, Ueber den textkritischen Werth der syr. Uebersetzungen griech. Classiker, Leipz. 1880 bis 1881, 2 Bde.) — Noch unter den Sassaniden wurde die Stadt Gondischâpur in Khusistân ein Sitz derartiger Studien. Von hier stammte der Nestorianer Georg Bar Bôkht-îschô, der die Stelle eines Leibarztes bei dem Khalifen Al Mansûr (754—775) bekleidete. Sein Enkel Gabriel versah dieselbe Stelle bei Harûn al Raschîd. Ein anderer Syrer aus Gondischâpur, Juhannâ ibn Mâsawaihi, diente als Leibarzt dem als Gönner der Wissenschaft berühmtesten aller Khalifen Al Ma'mûn (813—833) und seinen Nachfolgern Al Mo'tasim und Wâthik, lehrte zugleich Arzneikunde zu Bagdad und machte Versuche mit Vivisection. Sein Schüler Honain ibn Is'châk, ein Christ aus Hîra, ging zu weiterer Ausbildung nach Griechenland und ward nach seiner Rückkehr Leibarzt des Khalifen Al Muttawakkil (847 bis 861); er verfaßte eine syrische Grammatik und ein syrisches Lexikon. Er, sein Sohn Is'châk, sein Neffe Hobaisch ibn al Hasan und andere syrische Christen übersetzten eine Menge mathematischer, medicinischer und philosophischer Werke erst in's Syrische und zum Theil auch in's Arabische. Ihre syrischen Arbeiten scheinen ausnahmslos verloren zu sein, aber ihre arabischen Uebersetzungen bilden das Mittelglied zwischen griechischer und arabischer Wissenschaft, die Vorarbeiten, an denen später Avicenna (s. d. Art.) und andere mohammedanische Gelehrte sich schulten. Durch diese Syrer, nicht unmittelbar aus dem Griechischen, haben sich die Werke des Aristoteles und Galenus bei den Arabern eingebürgert; während der höchsten Glanzzeit des Khalifats waren sie die bedeutendsten Vertreter der Arzneikunde und der Naturwissenschaft. (Vgl. Wüstenfeld, Gesch. der arabischen Aerzte, Göttingen 1840; Flügel, Dissertatio de Arabicis scriptorum Graec. interpretibus, Misenae 1841; Wenrich, De auctorum Graecorum versionibus, Lipsiae 1842; M. Steinschneider, Al-Farabi, Leipzig 1869; Derſ., Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig 1889; A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueberlieferung, Halle 1873; A. Merx, Proben der syrischen Uebers. von Galenus' Schrift über die einfachen Heilmittel, in der Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. XXXIX [1885], 237—305; Id., Historia artis grammaticae apud Syros, Lipsiae 1889.) Von den classischen Dichtern, Rednern und Geschichtschreibern der Griechen scheint sich nur wenig bei den Syrern eingebürgert zu haben. Dagegen haben sie sich einen ansehnlichen Theil der griechischen Patristik zu eigen gemacht. Die Alexandersage, in christlich-religiösem Sinne umgestaltet, liegt in drei Bearbeitungen vor. Das Fabelbuch „Kalilagh wa Damnagh" und „Sindbân oder die sieben weisen Meister" sind nicht unmittelbar aus indischer Vorlage, sondern aus einer Pehlevi-Bearbeitung in die syrische Literatur übergegangen; das erstere wurde später (im 11. oder 12. Jahrh.) aus dem Arabischen abermals neu bearbeitet (vgl. Wright, The Book

of Kalilah and Dimnah, transl. from Arabic into Syriac, Oxford 1884; Keith-Falconer, Kalilah and Dimnah or the Fables of Bidpai, Cambridge 1885; Landsberger, Die Fabeln d. Sophos, Poſen 1859; Comparetti, Ricerche intorno al Libro di Sindibâd, Milano 1870; F. Bätzgen, Sindbân od. d. ſieben weiſen Meiſter, Leipzig 1879). So ſehr aber die ſyriſche Sprache und Literatur nach und nach von der arabiſchen zurückgedrängt wurde, ſo behauptete ſie ſich doch weit über den Sturz des Khalifats von Bagdad hinaus, gewann durch die arabiſche mannigfache neue Anregung und brachte ſogar noch zwei Schriftſteller hervor, welche an Vielſeitigkeit des Wiſſens, Gewandtheit, Fruchtbarkeit, bis zu einem gewiſſen Grade ſelbſt an dichteriſchem Geiſte den Vergleich mit den hervorragendſten Gelehrten und Dichtern der Araber aushalten. Es ſind der Monophyſit Bar-Hebräus (geb. 1226, geſt. 1286) und der Neſtorianer Ebedjeſu (von 1291—1318 Metropolit von Niſibis und Armenien (ſ. d. betr. Artt.). Das Meiſte, was man über die ſyriſche Literatur weiß, dankt man der dreitheiligen Chronik des Bar-Hebräus, welche, zugleich eine Weltchronik und eine Kirchengeſchichte umfaſſend (ſ. P. Bedjan, Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum, Paris. 1890), zu den wichtigſten Quellenwerken orientaliſcher Literatur gehört, und dem Bücherverzeichniß des Ebedjeſu, welches das Andenken vieler verlorenen Schriften gerettet hat und für die erhaltenen einen unentbehrlichen Wegweiſer bildet. An Univerſalität überragt Bar-Hebräus unzweifelhaft noch den gelehrten Neſtorianer; als Dichter iſt er ihm durch ſeinern Geſchmack überlegen. Eine tiefere, nachhaltigere Religioſität ſpiegelt ſich in dem „Paradies von Eden" des Ebedjeſu, das als Gegenſtück zu den Makamen des Hariri gedacht iſt (vgl. H. Gismondi, Ebed Jesu Sobensis Carmina selecta, Beryti 1888; G. Cardahi, Paradaisa dha Edhen, Beryti 1889). Allerdings leidet er ſtark an den Schwächen der ältern ſyriſchen Poeſie, wie dieß auch bei den anderen neſtorianiſchen Dichtern der letzten Zeit, Georg Warda (um 1224), Maſûd (1242—1258), Khamis bar Kardâhe, Gabriel Khamſa (um 1281) und Johann von Moſul (1245—1280), der Fall iſt (vgl. W. Budge, The Life of Rabban Hôrmûzd and the foundation of his monastery Al-Kôsh by Wahle, surnamed Sergius of Adhôrbâijân, Berlin 1894). — Mit dem 14. Jahrhundert erloſch die ältere ſyriſche Literatur. Einen Nachklang derſelben bilden Dichtungen in dem neuaramäiſchen Fellichi-Dialekt, theils von neſtorianiſchen, theils von katholiſchen Geiſtlichen verfaßt, welche ältere ſyriſche Dichtungen entweder überſetzten oder dieſelben in freierer Weiſe nachzuahmen ſuchten (ſ. E. Sachau, Ueber die Poeſie in der Volksſprache der Neſtorianer, in den Sitzungsberichten der kgl. preuß. Akademie der Wiſſenſch., Berlin 1896, 179 ff.; Mark Lidzbarski, Geſchichten und Lieder aus den neuaramäiſchen Handſchriften der kgl. Bibliothek, Berlin 1896).

Literatur: Jos. Simon Assemani, Biblioth. Orientalis Clementino-Vaticana, recensens manuscriptos codices syriacos, arabicos etc., Romae 1719—1728, 3 tomi in 4 voll.; J. S. Assemani, Bibliothecae apostol. Vatic. codd. mscr. Catalogus, Romae 1756—1759, 3 voll.; Steph. Evod. Assemani, Bibliothecae Mediceo-Laurent. et Palatinae codd. mscr. orientalium catalogus, Florent. 1742, 2 voll.; Rosen et Forshall, Catalogus mscr. orient. qui in Museo Britannico asservantur I, Londini 1838; W. Wright, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838, London 1870 to 1872, 3 parts; R. Payne Smith, Catal. cod. mss. bibliothecae Bodleianae VI, Oxon. 1864; Manuscrits orientaux, Catal. des manuscr. syriaques etc. de la Bibliothèque Nationale, ed. H. Zotenberg, Paris 1874; Kurzes Verzeichniß der Sachau'ſchen Sammlung ſyriſcher Handſchriften, Berlin 1885; H. Lammens S. J., Les Manuscrits Syriaques du désert de Nitrie, in d. Études relig. etc. LXIV, Paris 1895, 286—320; Nicolaus Wiseman, Horae Syriacae, Romae 1828; Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. 1858; Cureton, Ancient Syriac Documents, London 1864; Land, Anecdota Syriaca, Lugd. Bat. 1862—1875, 4 voll.; Zingerle-Mösinger, Monumenta Syriaca, Oenip. 1869 et 1878, 2 voll.; G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monasterii 1871; W. Wright, Syriac Literature, in d. Encycl. Britann. XXII, London 1887, 824 ff., ſeparat u. ergänzt u. d. T. A short History of Syriac Literature, Lond. 1894; E. Neſtle, Literatura Syriaca, in d. Brevis linguae Syriacae Grammatica, 2. Aufl., Berlin 1888; G. Cardahi, Liber thesauri de arte poetica Syrorum, Romae 1875; A. Baumgartner S. J., Geſch. d. Weltliteratur I, Freib. i. B. 1897, 174—220. Ueberſetzungen der ſyriſchen Kirchenväter enthält die Kemptener „Bibliothek der Kirchenväter". Orientaliſche Bibliographie, herausgegeben von A. Müller u. ſ. w., Berlin 1887 ff. [A. Baumgartner S. J.]

Syropulus, Sylveſter, wichtig als Geſchichtſchreiber der großen Unionsſynode von Ferrara-Florenz (ſ. d. Art.), war Groß-Eccleſiarch (ſ. d. Art.), alſo einer der Großwürdenträger der Patriarchalkirche von Conſtantinopel im 15. Jahrhundert und wohnte von Anfang bis zu Ende im Gefolge des Kaiſers und des Patriarchen dem genannten Concil bei. Aber er gehörte auch von Anfang an zu denen, welche, wie Marcus Eugenicus (ſ. d. Art.), der Metropolit von Epheſus, von einer Union mit den Lateinern nichts wiſſen wollten. Unredlicher jedoch als dieſer, legte Syropulus ſeinen Unionshaß nicht offen an den Tag, ja er unterſchrieb ſogar das Unionsdecret und gab ſich

damit den Anschein, als ob er den Abschluß der Einigung billige und ihr beitrete. Dieser Zwang, den er sich aus Menschenfurcht, und um nicht die Hofgunst zu verlieren, selbst auferlegt hatte, ließ in seinem Herzen eine nur um so größere Erbitterung gegen die Synode von Ferrara-Florenz zurück, und er machte diesem Grolle endlich in einer Geschichte dieses Conciliums Luft. Eine Schrift von solchem Charakter mußte natürlich in der Periode der groben Polemik zwischen Katholiken und Protestanten für einen Vollblut-Antipapisten ein Leckerbissen erster Klasse sein, und der anglicanische Theologe Robert Creyghton gewährte sich den Genuß, dieses Buch, soweit es noch vorhanden war, mit lateinischer Uebersetzung der gelehrten Welt mitzutheilen. Diese seine lateinische Uebersetzung aber ist sehr ungenau, absichtlich zu Ungunsten Roms vom Texte abweichend, und außerdem hat er in einer langen, viele Bogen umfassenden Praefatio zahlreiche Belege von Mangel an Wahrheitsliebe und Geschichtskenntniß gegeben. Voll von servilen Schmeicheleien ist außerdem die an König Karl II. von England gerichtete Widmung. Diese Creyghton'sche Ausgabe erschien im J. 1660 zu Haag in den Niederlanden unter dem Titel Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio, graece scripta per Sylvestrum Sguropulum. Es gehörte nämlich mit zu den Thorheiten Creyghtons, daß er den Namen Syropulus' sozusagen besser kennen wollte als dieser selbst. Er wußte, daß die Unterschrift des Florentiner Concils ganz deutlich das Wort Syropulus zeigt; deßungeachtet vermuthete er, derselbe werde Sguropulus geheißen haben (s. Praefat. 5). Gegen Creyghton, seine Vorrede und seine lateinische Uebersetzung trat nach kurzer Zeit Leo Allatius (s. d. Art.) in die Schranken mit seinem Werke Leonis Allatii in Roberti Creyghtoni apparatum etc., Romae 1665 (und 1674), wovon jedoch nur der erste Quartband erschienen ist. Mit Zuziehung dieser Allatius'schen Kritik und überhaupt mit Vorsicht angewendet ist die Schrift des Syropulus als eine der Hauptquellen für die Geschichte der Florentiner Synode zu erachten. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VII, 870.) [v. Hefele.]

Szántó, Stephan, S. J., eifriger Vorkämpfer der Gegenreformation, war 1541 im westlichen Ungarn (Diöcese Raab) geboren. Nach dem Gebrauche seiner Zeit latinisirte er seinen Namen in Arator. Als Cleriker der Diöcese Neutra kam Szántó 1560 nach Rom in das Collegium Germanicum, wo er bald als der erste Ungar in die Gesellschaft Jesu eintrat. Sechs Jahre später wurde er nach Wien geschickt und ward dort mit Stephan Báthory, dem spätern Fürsten von Siebenbürgen und König von Polen, bekannt und vertraut. Noch 1566 kam er als Professor nach Tyrnau, 1567 nach Wien, später an die Hochschule zu Graz. Der [illegible] befriedigte ihn jedoch nicht; sein Seelenheil [illegible] ihn nach Siebenbürgen, wo die reformirten und unitarischen Prediger große Schaaren von Katholiken hinübergezogen hatten. Seit 1568 [illegible] er sich, für Siebenbürgen eine Mission zu Stande zu bringen, besonders als 1571 Stephan Báthory den Thron Siebenbürgens bestiegen hatte. [illegible] in Rom, wo er zu Anfang 1575 anläßlich des Jubiläums die Stelle des ungarischen Pönitentiarius antreten mußte, arbeitete Szántó fleißig und trotz der vielen Hindernisse unverdrossen für seine Herzenssache. Dort faßte er auch den Plan, für sein Vaterland, das zum Theil unter dem Türkenjoche seufzte, ein eigenes Collegium zu Stande zu bringen, wie ein solches für die deutsche Nation bereits vorhanden war. Er schlug vor, ein Kloster der Eremiten vom hl. Paul aus Ungarn bei St. Stephan am Cölius, welches seinem Zwecke nicht mehr entsprach, in ein Seminarium Hungaricum zu verwandeln. Seine eigenen Ordensoberen mißbilligten den Plan; mehrere Cardinäle, besonders Sanctorio, versprachen ihre Mitwirkung zur Durchführung desselben. Zu Anfang 1577 machte Szántó eine weitläufige Eingabe an Gregor XIII. (Ad SS. D. N. Gregorium XIII. P. M. de statu totius Pannoniae et de Seminario seu Collegio Hungarico in Urbe excitando Oratio); der Papst zeigte sich der Sache geneigt, unterschrieb trotz den Gegenbemühungen der Pauliner die Stiftungsurkunde und ließ das Collegium am 28. Mai eröffnen. Bald darauf vereinigte der Papst die Anstalt mit dem deutschen Collegium, und die Vereinigung der [illegible] stalten verblieb bis auf den heutigen Tag, trotz der Gegenbemühungen Szántó's, der [illegible] durch Androhung kirchlicher Strafen [illegible] gebracht werden konnte. — Unterdessen war die Mission für Siebenbürgen zu Stande gekommen. Szántó verließ am 7. December 1579 die [illegible] Stadt und begann Anfangs 1580 unter großem Zudrange des Volkes seine Thätigkeit in Klausenburg. Ebenso wirkte er in Großwardein, wo [illegible] von dem Häuflein der Katholiken als ein Engel des Herrn empfangen wurde. Einer seiner wichtigsten Erfolge war die Conversion des [illegible] Petrus Pázmány (s. d. Art.). Als Bengh, der reformirte Prädicant von Großwardein, [illegible] in seiner Apologia pro ecclesiis reformatis [illegible] Polemik auch auf das literarische Gebiet ausdehnte, ließ Szántó in demselben Jahre die Epistola apologetica erscheinen (nur in einem Nachdrucke erhalten). Seine Erfolge reizten die reformirten, von ihren Prädicanten aufgehetzten Einwohner derart, daß er wiederholt bei [illegible] lichen Functionen überfallen wurde und seines Lebens nicht mehr sicher war. Deßhalb [illegible] er 1588 nach Karlsburg geschickt und [illegible] als Rector nach Sellye, dann [illegible] Moralprofessor an das Collegium [illegible] Zur Herstellung seiner Gesundheit [illegible]

ihn nach Znióváralja, wo 1605 bei der Belagerung durch die Aufständischen Szántó's Bücher und Schriften verbrannten. Er mußte mit seinen Ordensbrüdern abziehen und kam nach Olmütz. Dort verfaßte er in ungarischer Sprache einen Katechismus, der aber nicht gedruckt wurde. Auch eine Confutatio Alcorani beendete er hier (1611). Weiterhin hatte der unermüdliche Ordensmann auch schon die ungarische Uebersetzung des Alten Testamentes fertig und arbeitete eben an der Uebersetzung des Neuen Testamentes, als ihn 1612 der Tod ereilte. Außer der Epistola apologetica erschien unter seinem Namen nur der ungarische Theil des polyglotten Wörterbuches von Calepinus; doch ist seine Auctorschaft bis in die neueste Zeit (1886) angezweifelt worden. Von dem erwähnten Katechismus und der Bibelübersetzung sind sogar die Manuscripte verloren gegangen. (Vgl. die ungar. Lebensbeschreibung Szántó's von W. Fraknói, in Kath. Szemle, Budapest 1887, 385 ff.; Card. Steinhuber, Geschichte des Colleg. Germanico-Hung. I, Freib. 1895, 128 ff.) [Joh. Kandler.]

Szathmár, Diöceſe, ſ. Erlau IV, 794 f

T.

Tabaraud, Matthäus Mathurinus, Controverſiſt gallicaniſch-janſeniſtiſcher Richtung, war 1744 zu Limoges als Sohn eines Goldſchmiedes geboren und erhielt ſeinen erſten wiſſenſchaftlichen Unterricht bei den dortigen Jeſuiten. Im J. 1764 trat er in das Seminar von St. Sulpice (ſ. d. Art.) ein, wurde jedoch, da er ſich der Disciplin nicht fügen wollte, ſchon bald entlaſſen und ſuchte nunmehr um Aufnahme bei den Oratorianern nach. Dieſe behielten ihn und verwendeten ihn, nachdem er Prieſter geworden war, längere Zeit im Lehrfach. Als Superior des Collegs zu La Rochelle erregte er dadurch Aufſehen, daß er dem dortigen Biſchof gegenüber in einer Flugſchrift das Toleranzedict Ludwigs XVI. vom November 1787 (ſ. d. Art. Hugenotten VI, 370) vertheidigte. Bei Ausbruch der Revolution war er Superior des Oratoriums zu Limoges und gehörte in der Folge zu den Mitgliedern der Congregation, welche die von den Revolutionshelden projectirten kirchlichen Neuerungen verwarfen; er wurde deßhalb von Daunou (geſt. 1840), dem Wortführer des revolutionär geſinnten Theils der Oratorianer, im Bulletin des Patriotes de l'Oratoire ſcharf angegriffen. Von den Jacobinern zu Limoges als entſchiedener Gegner des dort eingedrungenen conſtitutionellen Biſchofs Gay denuncirt, verließ Tabaraud ſeine Vaterſtadt und wandte ſich nach Paris; dort veröffentlichte er den Traité sur l'élection des évêques, Paris 1792, 2 vols., gegen die revolutionäre Civilconſtitution des Clerus. Auch gehörte er zu den mehr als 60 Mitgliedern des Oratoriums, die am 10. Mai 1792 eine Ergebenheitsadreſſe an Pius VI. richteten. Nach den Septembermorden desſelben Jahres hielt er es gerathen, nach England zu fliehen, das ihm zehn Jahre Gaſtfreundſchaft gewährte. Er nahm ſeinen Wohnſitz zu London und wurde Mitarbeiter mehrerer Zeitungen (u. a. auch der Times). Nachdem die kirchlichen Verhältniſſe Frankreichs durch das neue Concordat (1801) wieder geordnet worden waren, kehrte er (1802) nach Frankreich zurück. Er wirkte Anfangs in ſeiner Vaterſtadt Limoges im Sinne des Friedens zu Gunſten des neuen Biſchofs Dubourg; doch Streitſucht und namentlich ſeine gallicaniſch-janſeniſtiſchen Neigungen brachten ihn ſchon bald in Conflict mit der biſchöflichen Behörde. Größere Bedeutung erhielt derſelbe jedoch erſt ſpäter, als der Biſchof im Februar 1818 ſich genöthigt ſah, durch ein Decret die 2. Auflage von Tabarauds Schrift Principes sur la distinction du contrat et du sacrement de mariage (Paris 1816) zu cenſuriren. In dieſem Buche hatte Tabaraud nach dem Vorgange mancher Staatscanoniſten das Sacrament der Ehe ſo von dem Ehecontracte getrennt, daß er dem Staate allein die Befugniß zuſchrieb, trennende Ehehinderniſſe feſtzuſtellen, und die Gültigkeit der betreffenden kirchlichen Ehegeſetze aus Conceſſionen der Fürſten herleitete (ſ. d. Artt. Ehe IV, 143. 147 f. und Syllabus ob. 1029 f.). In ſchonender Weiſe hatte der Biſchof bei Verurtheilung des Buches den Namen des Verfaſſers nicht genannt. Tabaraud unterwarf ſich jedoch nicht, ſondern bekämpfte die von Pius VII. durch Breve vom 9. Mai 1818 beſtätigte Cenſur in mehreren Pamphleten. Scharfen Ausdruck erhielt ſeine ſchroff gallicaniſche Richtung auch in der Schrift De l'Appel comme d'abus, Paris 1820, ſowie in der Histoire critique de l'assemblée de 1682, Paris 1826. Vom Standpunkte des platten Janſenismus wandte er ſich in der Schrift Des sacrés Coeurs de Jésus et de Marie, Paris 1823, gegen die Verehrung der heiligſten Herzen Jeſu und Mariä. Ziemlich gleichzeitig mit der königlichen Ordonnanz vom 16. Juni (nicht Juli) 1828 (ſ. d. Art. Jeſuiten VI, 1418) erſchien ſein giftiger Essai historique et critique sur l'état des Jésuites en France, Paris 1828. Von allen ſeinen literariſchen Arbeiten iſt gegenwärtig nur noch ſeine Histoire de Pierre Berulle, cardinal, fondateur de l'Oratoire, Paris 1817, 2 vols., von Werth. Der ſtreitſüchtige Ex-Oratorianer

durch [illegible] zu Limoges. Geistliche Exercitien, nach [illegible] Celebration der heiligen Messe, [illegible] etwas länger unterlassen; doch [illegible] einem Testamente seine Anhänglichkeit [illegible] römisch-katholische Kirche und erklärte [illegible] einem Werken sich etwas finde, das mit ihren Lehren nicht übereinstimme, so unterwerfe er es ihrem Urtheile. (Vgl. Dubédat, Tabernac. Limoges 1872; Ingold, Essai de [illegible] oratorienne, Paris 1880 [illegible]; Kerksch, Index II, 2, 934. [illegible]. [Zeck.]

Tabeel (טָבְאֵל), in der heiligen Schrift aramäischer Eigenname für den Vater des ungenannten Prätendenten, welchen zur Zeit Achaz' die verbündeten Könige von Israel und Syrien in Juda auf den Thron zu setzen dachten (Is. 7, 6). [Kaulen.]

Tabernakel ist im jetzigen kirchlichen Sprachgebrauche die stehende Bezeichnung des schreinartigen Gehäuses in den Kirchen, in welchem das Gefäß mit dem allerheiligsten Sacrament (Ciborium und Monstranz) aufbewahrt werden. In der Vulgata ist Tabernaculum (bei den Griechen = Zelt, Hütte) die Stiftshütte (s. d. Art.), das Allerheiligste im Tempel und das Haus Gottes überhaupt, bei den Schriftstellern des Mittelalters auch der Baldachin über dem Altare, in den liturgischen Büchern die Kirche, dann die menschliche Wohnstätte sowie das Gefäß zur Aufbewahrung der heiligen Hostien und endlich der Raum, in welchem diese Gefäße verwahrt werden. Im Alterthume diente zur Aufbewahrung der heiligen Eucharistie (s. d. Art. I, 1579) meist ein Gefäß neben dem Chore (pastophorium, sacrarium, sacristia), in der Folge bis weit in das Mittelalter ein auf dem Altare freistehendes thurmartiges Gefäß (turris, turricula) oder eine über demselben hängende Pyxis, die oft die Form einer Taube hatte (columba; s. d. Art. Taube). Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts verlangen die Synoden und Concilien, wie das vierte lateranensische Concil 1215, einen festern, sichern Verschluß sub clave, sub fideli custodia clavibus adhibitis. Hierfür wurde vielfach durch vergitterte Schreine Sorge getragen, welche in der Nähe des Hochaltars in der Regel auf der Evangelienseite seit dem 13. Jahrhunderte als kleine Wandnischen oder Schränke angelegt, vom Ausgange des 14. bis in das 16. Jahrhundert vorzugsweise in Schwaben, am Niederrhein und besonders in Westfalen, in Belgien und vereinzelt auch in Frankreich und in Italien als größere, thurmähnliche „Sacramentshäuschen" in reicher Gliederung aufgebaut wurden. Das Tabernakel auf dem Altare selbst anzubringen, war zu W. Durandus' (gest. 1296) Zeit „in manchen Kirchen [illegible]" (Rationale div. off. 1, 2, 16 und 4, 1, 15) und wird für die Jetztzeit als allgemeiner Gebrauch zu betrachten sein. Seit dem Concil von Trient ist es Vorschrift geworden, das Tabernakel (vom Tridentinum Sess. XIII, De Euchar. c. 6, Sacrarium genannt) auf den Altar zu stellen, nachdem dieß zunächst in Frankreich und Italien, und hier vor Allem durch den hl. Karl Borromäus, angeordnet worden war; das Cerimoniale Episcoporum (1, 12, 8), das Rituale Rom. (4, 1, 6) und die Ritencongregation haben diese Vorschrift zum geltenden Gesetze gemacht. — Das Tabernakel kann aus Stein, Metall oder Holz hergestellt, soll fest mit dem Altare verbunden und sicher verschlossen sein; es sei würdig geschmückt, im Innern mit weißer Seide ausgeschlagen und äußerlich mit einem Behange, dem sogen. Conopeum, umkleidet. In demselben dürfen nur die das heilige Sacrament enthaltenden Gefäße bewahrt und auf demselben sollen Reliquien, Bilder oder Blumen nicht aufgestellt werden. Die Form eines mit Thürflügeln versehenen Schrankes auf mehreckigem oder rundem Grundriß ist dem sogen. Drehtabernakel, einer Walze mit zwei oder drei Nischen, in jedem Betracht vorzuziehen. Letzteres ist in einzelnen Diöcesen auch dadurch beseitigt, daß der Sicherheit wegen eiserne, diebsfeste Behälter vorgeschrieben sind. In der neuern Zeit wird das Tabernakel öfters in zwei Geschossen so angelegt, daß der untere Raum für die Aufbewahrung und der obere, offene oder verschließbare Theil zur Aussetzung des allerheiligsten Sacramentes dient. Die Frage, wie die Tabernakelanlage organisch mit dem Altare zu verbinden sei, hat eine befriedigende Lösung noch nicht gefunden. Eine Vorschrift, das Tabernakel zu segnen, bevor es in Gebrauch genommen wird, besteht nicht. (Vgl. W. E. Giefers, Praktische Erfahrungen und Rathschläge u. s. w., 5. Aufl., Paderborn 1873, 169 ff.; Gerhardy, Praktische Rathschläge u. s. w., Paderborn 1895, 100 ff. 106; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, Freiburg 1883, 794 ff.; G. Jakob, Die Kunst im Dienste d. Kirche, 4. Aufl., Landshut 1885, 161 ff.) [K. Schrod.]

Tabitha (Ταβιθά, d. h. Gazelle; Apg. 9, 36), im N. T. Eigenname einer Christin zu Joppe, wo vermuthlich der Diacon Philippus das Christenthum gepredigt hatte. Sie war „voll guter Werke und Almosen" und befliß sich besonders, die Armen mit Kleidern zu versorgen. Tabitha starb, während der hl. Petrus sich in dem nahen Lydda befand, und die betrübte Gemeinde zu Joppe sandte eilends zwei Männer zu dem Apostel mit der dringenden Bitte, unverzüglich auch zu ihnen zu kommen. Infolge dessen machte Petrus sich auf und fand bei seiner Ankunft die Verstorbene bereits zum Leichenbegängnisse hergerichtet, inmitten der weinenden Armen, denen sie im Leben ihre Mildthätigkeit bewiesen hatte. Nach dem Beispiele dessen, was Jesus in Jairus' Hause gethan (Matth. 9, 25. Marc. 5, 40), schickte Petrus sie alle hinaus, kniete nieder zum Gebet und hieß dann Tabitha wieder zum Leben aufstehen (vgl. Marc. 5, 41). Da öffnete sie die Augen und richtete sich auf, als sie Petrum erblickte, so

daß dieser sie lebend ihren Pflegebefohlenen wiederbringen konnte. Dieses große Wunder erregte in Joppe außerordentliches Aufsehen und war die Ursache vieler Bekehrungen daselbst (Apg. 9, 43). [Kaulen.]

Tabor, s. Thabor.

Taboriten, s. Hussiten VI, 478 ff.

Tabula aurea, s. Petrus Bergomensis.

Tachard, Guy, S. J., bedeutender Missionar in Siam und Vorderindien, wurde am 7. April 1651 zu Angoulême (Frankreich) geboren und gehörte seit dem 20. September 1668 der Gesellschaft Jesu an. Im J. 1680 ging er mit Maréchall d'Estrées nach den Colonien in Südamerika, wo er vier Jahre verblieb; 1685 begleitete er die französische Gesandtschaft nach Siam und 1687 die siamesische an den Hof Ludwigs XIV. und des Papstes Innocenz XI. Am siamesischen Hofe suchte Tachard durch Einführung der europäischen Wissenschaften gleichzeitig den französischen Einfluß und die katholische Mission zu befestigen und unternahm zu diesem Zwecke eine Reihe großer (im Ganzen neun) Reisen. Später durch die Holländer aus Siam und 1693 aus Pondichéry vertrieben, wirkte er die letzten Jahre in der Mission von Bengalen, wo er 12. October 1712 starb. Tachards Voyage de Siam des PP. Jésuites envoyés par le roi aux Indes et à la Chine, avec leurs observations astronomiques et leurs remarques de physique, de géogr., d'hydrogr. et d'histoire, Paris 1686, und Second Voyage de Siam, ib. 1689, wurden wiederholt aufgelegt, übersetzt und bearbeitet. Ueber den Werth seiner Berichte urtheilt die Nouv. Biogr. gén. XLIV, 763 s., daß er in manchen Punkten mit einer crédulité excessive verfahre, indessen les observations scientifiques, que son Voyage contient en grand nombre, sont exactes; seine interessanten Beobachtungen über Magnetnadel sind erwähnt bei O. Peschel, Geschichte der Erdk., 2. Aufl., München 1877, 730. (Vgl. noch Launay, Hist. de la Soc. des Miss. Etrangères I, Paris 1894, 324. 354, und Missions Catholiques, Lyon 1894, 325 ss.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1802 ss.) [A. Huonder S. J.]

Tadmor, s. Palmira.

Tänzer, eine schwärmerische, nach der Meinung der Zeitgenossen unter dämonischem Einfluß stehende Secte, welche sich 1374 am Rhein und in den Niederlanden zeigte. Von ihnen erzählt der Niederländer Radulfus de Rivo (s. d. Art.), ein Zeitgenosse, Folgendes: „Am 17. Juli kam eine sonderbare Secte von Leuten aus dem obern Deutschland nach Aachen, dann nach Utrecht und endlich gegen den September nach Lüttich. Halb nackt, mit Kränzen um den Kopf, führten diese Besessenen beiderlei Geschlechts auf den Straßen, selbst in den Kirchen und in den Häusern, ohne alle Scham ihre Tänze auf, wobei sie sangen und unerhörte Teufelsnamen ausriefen. Nach vollendetem Tanze quälten die Teufel sie mit den heftigsten Brustschmerzen, so daß sie mit erschrecklicher Stimme schrieen, sie stürben, wenn man sie nicht mit Binden stark um den Leib zusammenschnüre. Vom September bis zum October wuchs ihre Secte zu vielen Tausenden an. Aus Deutschland strömten täglich neue Tänzer herbei, und zu Lüttich und in der Nachbarschaft wurden sehr viele, die bis dahin an Leib und Seele gesund gewesen waren, plötzlich von den Dämonen ergriffen, reichten den Tänzern die Hand und tanzten mit. Kluge Männer wußten keine andere Ursache dieser teuflischen Sectirerei anzugeben als die herrschende grobe Unwissenheit in Glaubenssachen und in den Geboten Gottes. Manche aus dem Volke warfen die Schuld auf den concubinarischen Clerus, der wahrscheinlich die Kinder nicht richtig taufe; doch mußten sie verstummen, als gerade Weltgeistliche solche Besessene durch die Mittel der Kirche heilten, nachdem Klostergeistliche dieß vergeblich versucht hatten. Um das Fest Allerheiligen versammelten sich in dem Flecken Herstal bei Lüttich eine Menge Tänzer, Männer und Weiber, und beschlossen, nach Lüttich zu ziehen und daselbst die Prälaten und die ganze Geistlichkeit umzubringen. Als sie aber nach Lüttich kamen und durch fromme Leute vor die Geistlichen geführt wurden, thaten sie diesen nichts, ließen sich vielmehr von ihnen heilen und den Teufel austreiben. Einige wurden in die Muttergotteskapelle des St. Lambertusklosters gebracht, wo der Priester Ludwig Loves ihnen eine geweihte Stola auflegte und das Evangelium „Im Anfang war das Wort" vorlas; er heilte so zehn Tänzer nach einander und kam dadurch in solchen Ruf, daß man ihm von allen Seiten derlei Kranke zuführte. Gleicherweise trieb man in den anderen Kirchen Lüttichs die Tanzteufel aus. Beim Exorcismus verlas man gewöhnlich den Anfang des johanneischen Evangeliums oder einen andern evangelischen Abschnitt, doch vorzüglich solche, worin die Heilung Besessener durch Christus erzählt wird. Zu Aachen tauchte der Priester Simon ein Mädchen, dessen Dämon bisher keiner Beschwörung hatte weichen wollen, bis an den Mund in Weihwasser. Der Dämon wohnte nach seiner eigenen Aussage zwei Jahre in dem Mädchen, er wurde aber gezwungen, auszufahren und von dannen zu weichen. Derselbe Priester vertrieb einen andern Dämon durch Gebet und Fasten. Durch solche und andere geistliche Mittel wurde die Secte der Tänzer, die binnen Jahresfrist sehr überhand genommen hatte, allmälig vermindert. Zwar wurden noch 3 bis 4 Jahre lang Leute von solchen Tanzteufeln heimgesucht, aber diese wichen sehr leicht den Beschwörungen der Geistlichen. Der Clerus von Lüttich kam zu jener Zeit in einen „guten Ruf" (Chapeauville, Gesta pontif. Leod. III, Leodii 1616, 19 sqq.). Auch eine Kölner Chronik berichtet über die Tanzwuth zum Jahre 1374. Hier heißt es unter Anderem: „Als sie

dantzten, so sprungen sy allit vp ind rieffen Here sent Johan. so so. vrisch inde vro. Here sent Johan." Diese Angabe bietet den Schlüssel zu der Benennung Johannistanz, Sancti Joannis chorea, La danse de St. Jean, die man auf ihr Springen anwandte. Der Name nämlich rührt keineswegs daher, weil sie durch das johanneische Evangelium geheilt zu werden pflegten, sondern von der Verwandtschaft ihrer Tänze mit den aus dem Heidenthum stammenden um das St. Johannesfeuer (s. d. Art. Feste IV, 1419). Im Trier'schen fand man in Bittgängen zur St. Johanneskapelle bei Kyllburg Hilfe gegen die Tanzwuth. — Manche Chronisten erwähnen noch, daß die Anfälle mit epileptischen Zuckungen begannen, und die damit Behafteten bewußtlos und schnaubend zu Boden fielen; Schaum trat ihnen vor den Mund, dann sprangen sie auf und hoben ihren Tanz an mit unheimlichen Verzerrungen. Uebrigens fehlte es nicht an Betrügern, die um der Almosen willen, welche den Tänzern gespendet wurden, sich an diese anschlossen und deren Treiben nachahmten. Auch in der Folgezeit trat die Tanzwuth zuweilen epidemisch auf; so 1418 in Straßburg, wo die Plage St. Veitstanz genannt wurde, da man beim hl. Veit Befreiung zu erflehen pflegte. Vereinzelt kam sie in den folgenden Jahrhunderten vor. Im Breisgau wurden im 16. Jahrhundert zwei Kirchen, die St. Veitskapelle in Bießheim bei Breisach und die Kirche des hl. Johann Baptist in Wasenweiler, letztere dem Deutschorden gehörig, von den Veitstänzern viel besucht; der jährliche Besuch schützte vor den Anfällen. Von jenen schwärmerisch-sectirerischen oder krankhaften Tänzen sind die religiösen Tänze, wie sie in mehreren Kirchen Spaniens und in der sog. Springprocession zu Echternach (s. d. Art.) noch heute fortbestehen, wohl zu unterscheiden. (Vgl. J. F. C. Hecker, Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters, Berlin 1865, 143 ff.; H. Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin III, 3. Aufl., Jena 1882, 190 ff.; A. Hirsch, Handb. der hist.-geogr. Pathologie III, 2. Aufl., Stuttg. 1886, 369 ff.; P. Fredericq, De secten der geeselaars en der dansers in de Nederlanden tijdens de 14de eeuw, Brüssel 1897.) [Floß.]

Tafelgelder, s. Abgaben I, 80.

Tafelgut, s. Mensalgut.

Tag, astronomischer, s. Zeitrechnung; Tag, jüngster, s. Gericht V, 400.

Tagfahrt, s. Fristen.

Tagzeiten, canonische (horae canonicae), s. Brevier.

Taïgi, Anna Maria Antonetta Gesualda, die ehrw., Tertiarierin O. SS. Trin., eine mystisch begnadigte Person, wurde zu Siena 29./30. Mai 1769 als Tochter des Apothekers Luigi Gianetti geboren. Nachdem ihr Vater 1775 infolge Verlustes seines Vermögens dienstsuchend nach Rom übergesiedelt war, trat auch sie achtzehnjährig bei einer römischen Dame in Dienst, vermählte sich aber Anfang Januar 1789 mit Dominicus Taïgi, Hausdiener in der fürstlichen Familie Chigi. Mit diesem ihr in jeder Beziehung unebenbürtigen Gemahl lebte sie bis zu ihrem Tode (9. Juni 1837) in ungetrübtem Frieden, schenkte ihm sieben Kinder, von denen fünf das erwachsene Alter erreichten, und erfüllte nach allen Richtungen die Pflichten einer musterhaften Gattin und Hausfrau. Früher war sie den Eitelkeiten des Mädchenalters nicht fremd geblieben, trat aber etwa ein Jahr nach ihrer Vermählung dem dritten Orden von der heiligen Dreifaltigkeit bei und begann seitdem ein überaus einfaches und abgetödtetes Leben. Ueber die bescheidensten Verhältnisse des Vermögens wie der gesellschaftlichen Stellung kam sie nie hinaus; zeitweise befand sie sich mit ihrer Familie in empfindlicher Nothlage und war auf Almosen angewiesen. Dabei erinnert sie aber durch die fleckenloseste Uneigennützigkeit, durch Wohlthätigkeit und Seeleneifer, Liebe zu Armut und Verborgenheit, durch fast unaufhörliche große Körper- und Seelenleiden, außerordentliche Liebe für Kirche und Papstthum, Ekstasen und Erleuchtungen u. s. w. an die erhabensten Gestalten des katholischen Heiligenhimmels. In hohem Maße besaß sie die Gabe der Krankenheilungen. Wiewohl sie die Wundmale Christi nicht sichtbar an sich trug, litt sie fast beständig, in erhöhtem Maße aber an den Freitagen, die Leiden der Dornenkrone, heftig brennende Schmerzen in Händen und Füßen und eine unerträgliche Bitterkeit im Munde. Eine Erscheinung in ihrem Leben, welche im Vergleiche auch zu den außergewöhnlichsten in der Heiligengeschichte verzeichneten Gnadengaben fast einzig dasteht, ist die geheimnißvolle Wahrnehmung einer ihr vorleuchtenden, von einer Dornenkrone überragten Sonne. Sie sah dieselbe beständig etwa zehn Fuß vor sich und etwa zwei Fuß über der Höhe ihres Hauptes, nahm in ihr einen unaufhörlichen Wechsel von Gestalten und Zeichen wahr und erkannte daraus zukünftige oder in weiter Entfernung sich abspielende Ereignisse mit voller Bestimmtheit. Aber nicht nur wegen ihrer auffallenden Vorhersagungen und zahlreichen Krankenheilungen, sondern auch wegen der Weisheit ihrer Rathschläge und ihrer Macht über die Seelen ward diese einfache und doch sympathisch anziehende Frau von den höchststehenden Persönlichkeiten Roms geschätzt und häufig aufgesucht. Auch hervorragende Mitglieder der Hierarchie und Männer von anerkannter Heiligkeit des Wandels standen mit ihr in Verkehr. Zu ihren Lebzeiten häufig geschmäht und verleumdet, ist A. M. Taïgi nach ihrem Tode in ganz Rom überaus volksthümlich geworden; es war ein die ganze Stadt bewegendes Ereigniß, als am 8. Januar 1863 das Decret der Ritencongregation erging, welches über die Aufnahme ihres Seligsprechungsprozesses entschied. Auszüge aus den betreffenden Verhandlungen und Zeugenverhören brachten die Analecta jur. Pontif.,

Rom. 1863, 6. sér., 1945 ss., und 1864, 7. sér., 385 ss. 673 ss.; die ausführlichen Aufzeichnungen des Cardinals Pedicini, der lange Zeit ihr Seelenleiter gewesen und bis zu ihrem Tode mit ihr in Verkehr blieb, aus den Jahren 1839/40 sind ebd. 1873—1877, 12. sér., 517 ss. 773 ss.; 13. sér., 133 ss. 901 ss.; 15. sér., 24 ss.; 16. sér., 1112 ss. mitgetheilt. (Vgl. J. F. O. Luquet, évêque d'Hésebon, Abrégé de la vie d'Anna-Maria Taïgi morte en odeur de sainteté après avoir vécu dans le mariage et avoir été favorisée de grandes lumières sur les événements politiques du temps, Paris 1854; Gabr. Bouffier S. J., La vénérable servante de Dieu Anna-Maria Taïgi, d'après les documents authentiques du procès de sa béatification, Paris 1886; Leben der ehrw. Dienerin Gottes Anna Maria Taïgi, einer heiligen Frau aus dem Volke des 19. Jahrhunderts. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. M. J. Scheeben 3. Aufl., Aachen 1880.) [O. Pfülf S. J.]

Tajus, mit dem Beinamen Samuel, Bischof von Saragossa, gehört zu den spanischen Kirchenschriftstellern des 7. Jahrhunderts. Im J. 646 begab er sich auf Befehl des Königs Chindaswinth und mit Gutheißung der siebenten Synode von Toledo nach Rom, um von da denjenigen Theil der Moralia des Papstes Gregor I., der in Spanien sich nicht vorfand, herbeizuholen. Nach längerem Verweilen in der ewigen Stadt wurde ihm (so wird erzählt) durch ein Traumgesicht der Ort gezeigt, wo die Schrift verborgen lag, und er erhielt sie unschwer von Papst Martin I. Im J. 653 wohnte er dem achten, im J. 655 dem neunten Concil von Toledo bei. Sein Hauptwerk ist Sententiarum LL. V, aus Gregor I. und aus Augustin zusammengestellt. Das erste Buch handelt über Gott, Schöpfung, Creatur und Regierung der Welt; das zweite über Incarnation, Kirche und Kirchenregierung; das dritte über sittliches Leben und Tugenden; das vierte über Sünden und Laster; das fünfte über die Sünder, den Fürsten dieser Welt, den Antichristen, das Gericht und die Verdammung. Dem Werke ist vorangestellt eine praefatio ad Quiricium Barcinonensem episcopum, dem die Schrift gewidmet ist, nebst der Responsio Quiricii, welcher Tajus für sein Werk, das schon die besten Früchte getragen, im Namen der katholischen Kirche dankt. Ferner hat man von Tajus einen Brief ad Eugenium Toletanum episcopum, worin er sich über den Plan seiner Schrift und deren Verhältniß zu Gregor I. ausspricht. Das Werk nebst den erwähnten Briefen ist abgedruckt bei Migne, PP. lat. LXXX, 723 sqq. (Vgl. Ceillier, Hist. génér. des auteurs sacrés XI, nouv. éd., 776 s.; Gams, Kirchengesch. Spaniens II, 2, Regensb. 1874, 147 ff., sowie die bei Chevalier, Rép. s. v. verzeichnete Literatur.) [Gams O. S. B.]

Talar (vestis talaris), das weite, vom Hals bis zu den Knöcheln (usque ad talos) reichende, geschlossene und mit Aermeln versehene Obergewand der Geistlichen, welches als Dienstkleid bei der Feier der heiligen Messe vom Missale (Rit. celebr. Miss. 1, 2) gefordert, bei jeder liturgischen Function von den Rubriken vorausgesetzt und gewöhnlich von den Diöcesanverordnungen vorgeschrieben wird. Als Standeskleid behielten auch im bürgerlichen Verkehr die Geistlichen das decentere lange und weite Gewand bei, als nach der Völkerwanderung die Kleidung der Laien kürzer und enger wurde; vorgeschrieben wurde dasselbe zumal seit dem vierten lateranensischen Concil (1215) durch Particularsynoden in den romanischen Ländern, dann auch in Deutschland (vgl. d. Art. Kleider VII, 753). Die Cleriker, die in den höheren Weihen stehen, sowie die Beneficiaten verpflichtet das Concil von Trient (Sess. XIV, c. 6 De ref.), den ihrem Weihegrad entsprechenden habitus clericalis, d. i. die Tonsur (s. d. Art.) und das geistliche Kleid, zu tragen, ohne daß es letzteres näher bestimmt. Infolge der Decrete, welche die Mailänder Synoden unter dem hl. Karl Borromäus erließen, und der Constitution Sixtus' V. Cum sacrosanctam vom 9. Januar 1589 ist zunächst in den Ländern des Südens der Talar das Standeskleid der Geistlichen auch im bürgerlichen Leben geworden; hier wurde dann auch das wallende Gewand als Soutane zu einem an den Körper sich anschließenden engern Kleide, dem der Gürtel (Cingulum) nur als Schmuck dient. Durch das Cerimoniale Episcoporum (1, 3, 6) wird den Bischöfen auf Reisen, und durch das Herkommen, wie in Rom selbst, so auch in den meisten Ländern, den Geistlichen überhaupt ein kürzeres Oberkleid gestattet, dessen Zuschnitt immerhin noch an den Talar erinnert. Das rechtliche Herkommen, das in den Ländern des Nordens, wie in Deutschland, besteht, ist von dem Kölner Provinzialconcil vom Jahre 1860 (Coll. Lac. V, 380) für diese Kirchenprovinz gesetzlich festgestellt. — Der Talar der Weltgeistlichen soll von schwarzer Farbe sein; für den Regularclerus ist Form und Farbe durch die Ordensregel bestimmt. Der Prälatur und infolge von Privilegien auch einzelnen Domcapiteln kommt als Festkleid bei gottesdienstlichen Functionen der violette Talar zu; an den Fasttagen und in den Bußzeiten ist derselbe gemäß dem Cerim. Epp. (1, 3, 2) durch das schwarze Kleid zu ersetzen. Der Talar der Cardinäle ist roth, in Bußzeiten violett; die Cardinäle aus den alten Orden behalten die Farbe bei, welche in ihrem Orden üblich ist. Der Papst trägt stets den Talar von weißer Farbe. Die Kirchendiener, welche bei der Feier des Gottesdienstes betheiligt sind, sollten, da sie hier die Stelle von Clerikern vertreten, gleichfalls den Talar der Weltgeistlichen tragen. [K. Schrod.]

Talavera, Fernando, O. Hieronym., eine der größten Zierden der spanischen Kirche, war zu Talavera im Erzstift Toledo 1445 geboren. Nach-

dem er in den Hieronymitenorden eingetreten, wählte ihn die Königin Isabella wegen seiner Weisheit und Frömmigkeit zu ihrem Beichtvater und später zum Bischof von Avila. Nach der Eroberung Granadas durch die Spanier (1492) bat er, sein Amt niederlegen zu dürfen, damit er sich ganz dem Bekehrungswerke unter den Mauren widmen könne. Die Königin nahm sein Anerbieten an, schlug ihn aber dem Papste als den ersten Erzbischof des neugegründeten Erzbisthums Granada vor. Dort gewann Talavera durch seine Liebe und Güte bald Aller Herzen; er lernte, um die Mauren besser unterrichten zu können, selbst das Arabische und hielt seine Geistlichen an, sich diese Sprache anzueignen und die Mauren milde zu behandeln. Eine andere Methode befolgte hierin Ximenes (s. d. Art.), der sich an dem Bekehrungswerke betheiligte, aber mit Versprechungen und zum Theil mit Drohungen schneller zum Ziele zu kommen glaubte. Er täuschte sich hierin, denn wenn auch manche Gelehrte (Alfakis u. A.) gewonnen wurden, so stieg bei Anderen die Erbitterung mehr und mehr. Die Unzufriedenen rotteten sich zusammen und belagerten Ximenes in seinem Palaste. Der Aufstand würde wahrscheinlich sich verbreitet haben, hätte sich Talavera nicht in's Mittel gelegt und durch sein Erscheinen die aufgeregten Gemüther besänftigt. Wie Kinder drängten sich die Mauren um den heiligmäßigen Greis, um den Saum seines Kleides zu küssen, und da der Gouverneur Graf Tendilla gleichfalls sich unter den Aufständischen zeigte und Straflosigkeit zusicherte, wenn sie sich unterwürfen, so wurde die Rebellion im Keime erstickt. Ximenes konnte sich dafür dankbar zeigen, als der Inquisitor Lucero aus Haß gegen Talavera den von ganz Spanien als einen Heiligen verehrten Erzbischof einer judaisirenden Richtung bezichtigte und ihm vorwarf, daß er mütterlicherseits aus dem Judenthum abstamme. Es gelang Lucero, bestochene Zeugen aufzubringen und den Großinquisitor Deza zu gewinnen. Allein Ximenes setzte es durch, daß der päpstliche Nuntius und eine eigens bestellte Commission mit der Untersuchung betraut wurde. Daraufhin erfolgte bald eine gänzliche Freisprechung Talavera's und seiner Anverwandten. Talavera starb 1509. (Vgl. Hefele, Der Cardinal Ximenes, 2. Aufl., Tübingen 1851, 52 ff. [mit weiterer Literatur]; Vic. de la Fuente, Hist. ecles. de España V, 2. ed., Madrid 1874, 18 sgs.) [A. Zimmermann S. J.]

Talisman, s. Amulet.

Talleyrand, Karl Moritz, Fürst von Benevent und Pair von Frankreich, wurde als Sohn des Generallieutenants Karl Daniel de Talleyrand-Perigord am 13. Februar 1754 in Paris geboren. Nach dem Tode seines ältern Bruders zunächst für die militärische und dann wegen Verstümmelung des rechten Fußes noch als Kind für die geistliche Laufbahn bestimmt, trat er ohne Beruf um 1766 in das Seminar St. Sulpice ein und wurde nach einigen Jahren Priester; er wohnte als solcher bereits der Krönung Ludwigs XVI. im J. 1775 bei und erhielt als Sprößling einer alten Adelsfamilie frühzeitig eine Reihe von Beneficien. Im J. 1780 wurde er Generalagent des französischen Clerus, und dieser wichtige Posten, den er fünf Jahre inne hatte, gab ihm Gelegenheit, sich eine tüchtige Geschäftskenntniß, namentlich im Finanzwesen, sowie die Anwartschaft auf eine höhere Würde zu erwerben. Im Herbst 1788 wurde er, damals Generalvicar seines Oheims, des Erzbischofs Talleyrand-Perigord von Reims, zum Bischof von Autun ernannt und im Anfange des Jahres 1789 consecrirt. Zu einer eigentlichen Wirksamkeit für seine Diöcese kam der neue Bischof aber nicht; Frankreich stand am Vorabend der Revolution, und Talleyrand, der schon bisher vorwiegend Politiker gewesen, wurde es bald ausschließlich. Bereits in dem Hirtenbriefe, den er nach seiner Consecration an seine Geistlichen erließ, sprach er zu diesen als seinen künftigen Wählern, und von seinem Clerus zum Deputirten erkoren, reiste er (gemäß einer localen Ueberlieferung am Ostersonntag 1789) nach Paris ab, um seine Diöcese nie oder höchstens nur ganz vorübergehend wieder zu sehen. Als die Berathungen der Generalstaaten oder Reichsstände begannen, trat er alsbald auf die Seite des dritten Standes und übte vermöge seiner bisherigen Schulung und seines außerordentlichen Talentes auf den Gang der Dinge einen großen Einfluß aus. Sein Name steht unter den entscheidendsten Decreten der Constituante. Als die Finanznoth des Reiches die Aufmerksamkeit auf die Heranziehung des Kirchengutes lenkte, schlug er Besitznahme des ganzen Kirchenvermögens und Besoldung des Clerus durch den Staat vor und brachte am 10. October 1789 einen dahin gehenden Antrag ein, der nach wenigen Wochen zur Annahme gelangte (vgl. d. Art. Revolution X, 1127). Am 14. Juli 1790, wo der Jahrestag vom Sturze der Bastille auf dem Marsfelde von Paris mit großer Festlichkeit und in Anwesenheit einer ungeheuren Volksmenge gefeiert wurde, celebrirte Talleyrand, umgeben von 200 Leviten in Alben und mit der tricoloren Schärpe geschmückt, das Hochamt. Die Civilconstitution des Clerus (s. X, 1129) beschwor er als der erste und außer dem Weihbischof Gobel als der einzige der 30 französischen Bischöfe, die in der Nationalversammlung saßen. Als die Consecration der auf Grund der Civilconstitution gewählten Bischöfe auf Schwierigkeiten stieß, erklärte Talleyrand sich zur Weihe bereit. Nun aber erfolgte das Breve Pius' VI. vom 13. April 1791 (s. X, 1136), welches von den beeidigten Geistlichen binnen 40 Tagen und bei Strafe der Suspension einen feierlichen Widerruf verlangte, und da Talleyrand sich nicht dazu verstand, verfiel er der kirchlichen Censur. Sein Bischofsamt hatte er übrigens in einer Erklärung an die Administratoren des Districtes Autun schon

am 21. Januar 1791 niedergelegt, und zwar mit der Begründung, daß er die Verpflichtung, künftig in Paris zu residiren, mit der Ausübung des bischöflichen Amtes unverträglich finde. Am 18. Januar 1791 war er nämlich in die Rathsversammlung der eben zum Departement erhobenen Stadt Paris berufen worden, und diese Wahl bot ihm einen erwünschten Anlaß, einem Amt zu entsagen, in das er nur aus äußeren Rücksichten eingetreten war, und das bei den veränderten Verhältnissen kaum mehr einen Werth für ihn hatte. Da der Pöbel bereits anfing, die unbeeidigten Geistlichen zu bedrängen, so benutzte Talleyrand seine neue Stellung, um ihnen im Namen der Gewissensfreiheit die Ausübung kirchlicher Handlungen zu sichern. Indessen war der schließliche Sieg der brutalen Religionsfeinde nicht mehr zu hindern. Talleyrand selbst wurde bald durch andere Angelegenheiten in Anspruch genommen. Im J. 1792 sandte man ihn wiederholt zu Verhandlungen nach London. Als damals die Lage Ludwigs XVI. immer bedrohlicher wurde, beschäftigte Talleyrand sich mit dem Gedanken, den Monarchen zu retten. Nach dem Siege der Commune aber (am 10. August 1792) sagte er sich entschieden, wie immer dem Erfolge sich anbequemend, von dem Könige los und verfaßte das Circularschreiben an die Mächte vom 18. August, worin der Aufruhr vom 10. August gerechtfertigt wird. Gleichwohl wurde er, als man einen Brief auffand, in dem von Anerbietungen an den König im J. 1791 die Rede ist, am 5. December 1793 durch den Convent in Anklagestand und trotz seiner Vertheidigung auf die Liste der Emigrirten gesetzt. Im Januar 1794 wurde er auch aus England ausgewiesen, wo er seit Herbst 1792 weilte, und so wandte er sich nach Amerika. Am 4. September 1795 hob aber der Convent das gegen ihn erlassene Decret wieder auf, und er kehrte nach Europa zurück. In Paris fand Talleyrand sich im Herbste 1796 wieder ein, und am 18. Juli 1797 wurde er durch das Directorium zum Minister des Aeußern ernannt. Zunächst bekleidete er das wichtige Amt nur zwei Jahre. Indem er aber die Verständigung zwischen Sieyès (s. d. Art.) und Bonaparte vermittelte und damit den Staatsstreich vom 18. Brumaire (9. November) 1799, bezw. die Herrschaft Napoleons einleitete, war der Boden für ihn wieder geebnet. Das Ministerium des Aeußern wurde ihm bereits am 21. November 1799 wieder übertragen, und es ruhte nun während des Consulates und auch noch einige Jahre während des Kaiserreiches in seinen Händen. Talleyrand lenkte in dieser Zeit mit dem gewaltigen Corsen die Geschicke Europa's. Das bedeutsamste kirchliche Ereigniß der Periode ist die Versöhnung Frankreichs mit dem apostolischen Stuhle durch das Concordat vom Jahre 1801 (s. d. Art. Concordate III, 828). Dasselbe war auch für Talleyrand persönlich von Bedeutung, indem er auf besondern Wunsch des ersten Consuls durch ein Breve vom 29. Juli 1802 säcularisirt wurde. Im nächsten Jahre zwang ihn Napoleon, auch seine häuslichen Verhältnisse zu ordnen. Als Talleyrand nämlich nach seiner Verbannung wieder in der Heimat erschien, begleitete ihn eine junge Engländerin, die in Ostindien geboren und mit dem Schweizer Kaufherrn Grand verheiratet, aber von ihrem Gatten getrennt war. Talleyrand lebte fortan mit ihr, ohne indessen eine Ehe einzugehen und auf den Verkehr mit anderen Frauen zu verzichten, und da das Verhältniß der Frau Grand in der Gesellschaft Schwierigkeiten bereitete, gebot der erste Consul auf deren Klagen dem Minister, sich trauen zu lassen. Der Civilact fand am 10. September 1803 statt, der kirchliche am folgenden Tage in einer kleinen Dorfkirche bei Paris. Im nächsten Jahre folgte die Errichtung des Kaiserreiches. Talleyrand hatte an dem Werke einen wesentlichen Antheil; der Kaiser belohnte seine Verdienste, indem er ihn am 6. Juli 1806 zum Fürsten von Benevent ernannte. Sein Einverständniß mit dem Gewaltigen war aber damals bereits dem Ende nahe. Je mehr Napoleon auf die Weltherrschaft lossteuerte, um so lästiger fiel ihm ein Minister, dessen Politik auf die Erhaltung des europäischen Gleichgewichtes ausging. Im August 1807, vier Wochen nach dem Frieden von Tilsit, legte Talleyrand das Ministerium nieder. Der Kaiser ernannte ihn darauf zum Vice-Großwähler mit einem Gesammteinkommen von nahezu einer halben Million Franken. Er zog ihn auch zum Congreß von Erfurt 1808 bei, im Ganzen aber hielt er ihn fortan von den Staatsgeschäften ferne, und als er nach dem russischen Feldzuge ihm das Ministerium wieder anbot, war es zu spät. Talleyrand lehnte ab, da es, wie er zu einem Dritten äußerte, nicht jedermanns Sache sei, sich unter Trümmern begraben zu lassen. Er erkannte die Sache Napoleons als verloren. Als bald darauf der endgültige Zusammenbruch erfolgte, trat Talleyrand auf der Weltbühne wieder in den Vordergrund. Nach der Capitulation von Paris (in der Nacht vom 30.—31. März 1814) und dem Einzuge der verbündeten Fürsten in die Hauptstadt Frankreichs erscheint Talleyrand als Wortführer seines Vaterlandes, der die legitime Monarchie zurückforderte. Er trat auch an die Spitze der provisorischen Regierung, welche der Senat am 1. April ernannte, und hatte einen entscheidenden Antheil an der Festsetzung der neuen Verfassung des Königreiches. Deßhalb übergab ihm Ludwig XVIII. bei seinem Regierungsantritt das Ministerium des Aeußern, und als kurz darauf der Wiener Congreß seinen Anfang nahm, fiel Talleyrand die wichtige Aufgabe zu, Frankreich auf demselben zu vertreten. Die Restauration, welche hier zu Stande kam, entzog ihm das Fürstenthum Benevent, indem das Land an den Papst als seinen rechtmäßigen Herrn zurückfiel; als Ersatz wurde ihm zwar das neapolitanische Fürstenthum Dino gegeben, indessen führte er den Titel desselben nicht

mehr, sondern übertrug ihn auf seinen Neffen. Mit dem Wiener Congreß war übrigens auch sein Ministerium wieder zu Ende. Da der König nach demselben den Rathschlägen der Extremen sich zuneigte, kam es zu scharfen Auseinandersetzungen, und als Talleyrand mit seiner Ansicht nicht durchdrang, nahm er seine Entlassung, die ihm am 23. September 1815 gewährt wurde. Als dem Wiederhersteller seiner Dynastie hielt ihm Ludwig XVIII. die Sinecure eines Oberstkämmerers mit 100 000 Franken Gehalt bereit, seine Dienste aber nahm er nicht mehr weiter in Anspruch. Talleyrand schrieb zwar, wie es scheint, in der Absicht, den König zu gewinnen, im J. 1816 seine Memoiren. Man erfährt aber nicht, daß Ludwig XVIII. die Schrift las, und wenn er je Kenntniß von ihr nahm, so änderte sie seinen Sinn nicht. Noch weniger verwendete ihn Karl X. Dagegen zog ihn Louis Philipp wieder zu den Geschäften heran, indem er ihn am 5. September 1830, vier Wochen nach seiner Thronbesteigung, mit der unter den damaligen Verhältnissen besonders wichtigen Botschaft in London betraute. Talleyrand bekleidete das Amt vier Jahre, und nachdem er es niedergelegt, trat er noch einmal in die Oeffentlichkeit, indem er am 3. März 1838 dem Grafen Reinhard, seinem langjährigen Collegen und Nachfolger im Ministerium des Aeußern im J. 1799, im Institut die akademische Lobrede hielt. Seine Tage waren aber bereits gezählt; er fühlte dieß selbst und traf Vorkehrungen, um im Frieden mit der Kirche zu sterben. Als er durch den Abbé Dupanloup (s. d. Art.) die Sterbesacramente empfing, unterzeichnete er zwei Schriftstücke, eines an den Erzbischof von Paris und eines an den Papst. Darin beklagt er das Aergerniß, das er gegeben, weist aber auch die Verantwortung denjenigen zu, welche ihm das Joch eines Berufes auferlegten, für den er nicht geboren worden sei. Sein Tod trat am 17. Mai 1838 ein; begraben wurde er in Valençay, seinem Landsitz. Seine Memoiren sollten 30 Jahre nach seinem Tode veröffentlicht werden dürfen, thatsächlich erschienen sie zu Paris erst 1891 in 5 Bänden (deutsche Ausgabe Köln 1891 bis 1892, 5 Bde.). (Vgl. Nouv. Biogr. gén. XLIV, 809 ss.; Blennerhassett, Talleyrand, Berlin 1894.) [v. Funk.]

Tallith, s. Arba Canphoth.

Talmud (Thalmud, תַּלְמוּד) ist nach jetzigem Sprachgebrauch der gemeinsame Titel zweier jüdischen Literaturwerke, in welchen die theologische und mancherlei damit zusammenhangende profane Gelehrsamkeit des Judenthums aus den ersten fünf nachchristlichen Jahrhunderten gesammelt erscheint. Gegen einander werden diese beiden Werke unterschieden durch die Bezeichnung babylonischer und palästinensischer Talmud (תַּלְמוּד בַּבְלִי und ת׳ אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל); der letztere wird auch „Talmud der Westländer" (ת׳ דִּבְנֵי מַעַרְבָּא) und unzutreffend, aber doch schon gegen Anfang des 9. Jahrhunderts „jerusalemischer Talmud" (ת׳ יְרוּשַׁלְמִי) genannt, während der erstere auch wohl Talmud schlechthin heißt und meist gemeint ist, wo in populären und besonders in polemischen Schriften vom Talmud die Rede ist. Der Ableitung von לָמַד entsprechend bedeutet תַּלְמוּד zunächst „Studium" und „Lehre"; als Buchtitel bezeichnet es ursprünglich die sogen. Gemara im Gegensatz zur Mischna (s. u. n. 1, b), dann aber das aus Mischna und Gemara zusammengesetzte Werk. Von den sonst vorkommenden Namen für den Talmud sei hier noch die bei den Juden übliche Bezeichnung „Schas" (ש״ס d. h. שִׁשָּׁה סְדָרִים, die sechs Sedern [s. u. n. 3]) erwähnt. — Von den orthodoxen Juden als die unerschöpfliche Fundgrube der Weisheit und Wahrheit gepriesen, wird der Talmud von deren Gegnern als Inbegriff der Immoralität und des Unsinns verlästert. In Wahrheit ist er weder das Eine noch das Andere. Eine vorurtheilsfreie Prüfung des Talmud wird vielmehr immer wieder zu dem Resultate kommen, daß in ihm ein bewundernswerthes Maß von Fleiß und Denkarbeit an meist fruchtlose Erörterungen verschwendet, aber manch gutes Korn unter einer Menge werthloser Spreu verborgen ist. — Wegen des actuellen Interesses, das zur Zeit des aufstrebenden „Antisemitismus" die Talmudfrage in allen Kreisen erweckt, soll im Folgenden das Wissenswerthe über den Talmud geboten und der Versuch gemacht werden, von seiner Beschaffenheit, Geschichte und wahrem Charakter ein gemeinverständliches Bild zu entwerfen.

1. Die Behandlung des Talmud muß mit der Unterscheidung der Bestandtheile desselben beginnen. Der Talmud ist nämlich nicht das Geistesproduct eines oder einiger Gelehrten, sondern ein Sammelwerk, worin die gelehrte Thätigkeit einer ganzen Reihe von Männern zu einem losen Ganzen zusammengefügt ist; man kann daher nicht von Verfassern, sondern nur von Sammlern oder Redactoren des Talmud sprechen. Diese Zusammenstellung des talmudischen Lehrstoffes ist aber nicht auf einmal, sondern zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten vor sich gegangen: zuerst entstand die sogen. Mischna, dann wurde ihr die sogen. (palästinensische bezw. babylonische) Gemara hinzugefügt. — a. Unter der Mischna versteht man eine gegen Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts veranstaltete und officiell recipirte Sammlung, welche den damaligen Bestand an meist feststehenden, theilweise aber controversen Schultraditionen der sogen. Tannaim (s. u.) enthält. Die Bedeutung des Wortes Mischna (מִשְׁנָה, pl. מִשְׁנָיוֹת; chald. מַתְנִיתָא) wird besonders in älterer Zeit (so in den bei Hodius, De Bibliorum textibus origin., Oxon. 1705, 238 sqq. gesammelten Väterstellen und im Corp. jur civ., Nov. 146, 1) als „Wiederholung" (δευτέρωσις) angegeben, weil die Mischna als das „wiederholte" (zweite) Gesetz neben der Thora steht. Doch wird man richtiger von der spätern Bedeutung des hebr. שָׁנָה (bezw. aram. תְּנָא) ausgehen, welches geradezu

mit שָׁנָה und dessen Derivaten synonym gebraucht wird (= durch wiederholtes Sagen oder Hören „lehren" bezw. „lernen"). תַּנָּא bezw. תָּנָא ist der „Lehrer", תַּנְיָא (unterschieden von מִשְׁנָה, vgl. Deut. 17, 18) „die Sammlung des Gelernten oder Gelehrten", die „Lehre" (eine andere Ableitung von der Wurzel שָׁנַן schärfen, einschärfen, würde sachlich ziemlich dieselbe Bedeutung, „das mit der Schärfe des Verstandes Erfaßte", d. h. „Gelernte" [vielleicht auch „das Eingeschärfte" sc. Gesetz] ergeben). Vielfach steht מִשְׁנָה als Gegensatz zu מִקְרָא, das „Gelesene", d. h. das geschriebene Gesetz (die Thora), für die bloß mündlich überlieferte Lehre, und zwar so, daß es dieselbe sowohl als Ganzes, wie jeden einzelnen Satz derselben (jede Halacha) und eine Sammlung solcher Sätze bezeichnen kann. Unter den verschiedenen Zusammenstellungen dieser Art, welche im Laufe der ersten nachchristlichen Zeit entstanden, hat Eine officiellen Charakter erhalten. Die Aufzeichnung dieser jetzt Mischna κατ' ἐξοχήν genannten Sammlung ist der Abschluß einer mehrere Jahrhunderte umfassenden Beschäftigung der jüdischen Gelehrten mit dem mosaischen Gesetz. Ihre Wurzeln lassen sich in den äußersten Enden wohl bis in die Zeit der Restitution unter Esdras verfolgen. Wenn aber die Juden in ihr die schriftliche Fixirung eines schon an Moses ergangenen mündlichen Gesetzes (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה) erblicken wollen, so ist dieß ebenso sicher falsch, wie es höchst unwahrscheinlich ist, daß vor unserer jetzigen Mischna keinerlei ähnliche Aufzeichnungen des traditionellen Lehrstoffes stattgefunden hätten (s. gegen letztere Behauptung die bei Strack, Einleitung in den Thalmud, 2. Aufl., Leipzig 1894, 49 ff. aufgeführten Argumente). Die Mischna wie überhaupt die ganze sogen. Rabbinische Literatur (s. d. Art.) verdankt ihre Entstehung dem seit Esdras neubelebten Studium des Gesetzes. Seitdem bildete sich eine, jedenfalls an sich berechtigte Lehrtradition, als deren Trägerin nach Angabe der Juden zunächst die sogen. große Synagoge (s. d. Art.) erscheint. Später (seit etwa 150 v. Chr.) treten die sogen. fünf „Paare" (זוגות) hervor als die Auctoritäten, durch welche die überlieferte Lehre (Kabbalá [vgl. d. Art.] im weitern Sinne) vererbt und verbürgt ward. Als die letzten dieser fünfmal je zwei Gelehrten, von denen immer einer Präsident und der andere Vicepräsident des großen Synedriums (s. jedoch d. Art. ob. 1101) gewesen sein soll, erscheinen die beiden bekannten Rabbis Hillel und Schammai etwas vor Christi Zeit (die Namen der anderen überliefert **Mischna, Pirke aboth** 1, 4 sqq.). Schon unter den fünf „Paaren" war aber nach und nach aus verschiedenen äußeren und inneren Gründen in der Lehrtradition das Pharisäerthum zur Herrschaft gelangt und damit die Verknöcherung des lebendigen Gesetzes, welche mit dem Namen der Pharisäer (s. d. Art.) untrennbar verbunden ist. Mit Hillels (s. d. Art.) Schülern beginnt dann die Periode des eigentlichen Tannaim (doctores mischnici), deren im Ganzen über 100 in der Mischna mit Namen genannt werden (s. dieselben aufgezählt u. A. bei Strack 77 ff. sowie in Sammters Mischna-Ausgabe und Uebersetzung [s. u. n. 7, a]; vgl. auch W. Bacher, Die Agada d. Tannaiten, Straßburg 1884—1890, 2 Bde.). Man pflegt dieselben zeitlich auf fünf Generationen (bezw. vier mit Zusammenfassung der zweiten und dritten in eine ältere und jüngere Gruppe) zu vertheilen, um dadurch die Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge ihrer Thätigkeit kenntlich zu machen. Hillel, der als Babylonier im Ganzen freisinnigen Anschauungen huldigte, hatte auch dem Studium des Gesetzes neues Leben einzuhauchen gesucht. Mit Hilfe der von ihm zwar nicht erst erfundenen, aber doch geordneten sieben Regeln (מִדּוֹת) sollte das traditionelle Material in den Schulen (בָּתֵּי מִדְרָשׁוֹת) discutirt, Zweifelhaftes zur Entscheidung gebracht, Neues gewonnen werden. Allerdings blieb das Synedrium nominell die höchste maßgebende Auctorität, allein der Schwerpunkt der Gesetzesgelehrsamkeit war seitdem in die Schulen verlegt, von denen namentlich die zu Jamnia (Jabne), später die zu Sepphoris und Tiberias besonderes Ansehen erlangten; einzelne der Tannaim lehrten übrigens auch außerhalb des Gelobten Landes (z. B. in Babylonien und in Rom). Ihre Lehrform war der sogen. Midrasch (s. d. Art.), dessen Resultate uns ausführlich in einigen Werken erhalten sind, während die Mischna gewissermaßen die Quintessenz davon enthält. Unter den Tannaim befinden sich eine Reihe von Männern, deren Namen auch anderweitig bekannt geworden sind, so in der ersten Generation R. Gamaliel (s. d. Art.) und R. Jochanan ben Saccai, der Begründer der Schule zu Jamnia; in der zweiten Generation der hochangesehene R. Gamaliel II., in der dritten R. Ismael (ben Elischa), der die sieben Regeln Hillels auf dreizehn erweiterte, und der oft genannte R. Akiba (s. d. Art.), der aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst eine Art Mischnasammlung veranstaltete; in der vierten Generation unter den Schülern Akiba's besonders R. Meïr, dem eine neue, auf der seines Lehrers beruhende Mischnaredaction zugeschrieben wird, und R. Nehemias, vermuthlich der erste Redactor einer Tosephta (s. d. Art.); in der fünften endlich der letzte der eigentlichen Tannaim, R. Juda Hakkadosch (etwa 136 bis 217 n. Chr., s. d. Art.), meist schlechtweg „Rabbi" genannt, der Redactor der Mischna. Es ist begreiflich, daß unter den Händen der zahlreichen Tannaim sich der Lehrstoff sehr mehrte; im selben Maße scheint aber auch die Zahl der Streitpunkte, deren man bis auf Hillel eigentlich nur einen kannte, gewachsen zu sein. Eine Sammlung und Sichtung des Stoffes mußte darum je länger desto nothwendiger werden. Das Werk Rabbi Juda's war ohne Zweifel nicht das erste derartige, es beruhte vielmehr, wie ausdrücklich erwähnt wird, auf der Sammlung R. Meïrs, der sich auf R. Akiba stützte (s. ob.), mag man bei

dieſen an bloß mündlich oder auch ſchriftlich tradirte Sammlung zu denken haben. Die Zuſammenſtellung „Rabbi's“ (daß dieſelbe ſofort auch ſchon ſchriftlich fixirt worden, iſt noch immer beſtritten, aber doch wahrſcheinlich) gelangte aber bald und allein zu auctoritativer Geltung, ſo daß andere als מִשְׁנָה חִיצוֹנָה „draußen befindliche (d. h. nicht canoniſche) Miſchna“ bezeichnet wurden. Damit ſoll nicht geſagt werden, daß letzteren nicht auch ein gewiſſes Anſehen zugekommen ſei; im Gegentheil werden aus der außercanoniſchen Miſchna einzelne Sätze (ſ. d. Artt. Baraitha und Toſephta) von den Amoräern (ſ. u.) in der Discuſſion herangezogen und meiſt mit תְּנָא, תַּנְיָא, תְּנוּ רַבָּנָן (babyl.) oder תַּנְיָ (paläſt.) eingeleitet (Miſchnaſätze werden in der Gemara angeführt mit den Einleitungsworten תָּנִינָן oder תְּנִינָן). Ueberhaupt darf man die Miſchna Rabbi's nicht anſehen als einen Geſetzescodex, dem von vorneherein bindende Auctorität geeignet hätte; einen ſolchen zu erlaſſen lag weder in der Macht noch in der Abſicht Juda's des Heiligen, zumal aus den verſchiedenen Recenſionen der Miſchna (vgl. u. n. 7, a) feſtſteht, daß er im Laufe der Zeit in einzelnen Punkten ſeine Anſicht ſelbſt geändert, und daß ſeine Sammlung auch in der Folge viele Zuſätze und Aenderungen erfahren hat. Wenn ſein Werk in der Folge alleiniger „Leitfaden“ für die Vorträge der Geſetzeslehrer und ſo einzig maßgebend auch für die Praxis wurde, ſo mag es dieß dem Anſehen ſeines Auctors, ſeiner Vollſtändigkeit und Bequemlichkeit und ſonſtigen zufälligen Umſtänden verdanken. Jedenfalls ſchloß mit R. Juda Hakkadoſch die Reihe der eigentlichen Tannaim. Einzelne ſeiner Schüler und jüngeren Zeitgenoſſen werden noch als „Halbtannaim“ bezeichnet, unter ihnen beſonders ſein Freund R. Chijja (der Aeltere), dem manche Baraithaſätze zugeſchrieben werden; was aber durch dieſe noch zur Miſchna ihres Meiſters hinzugefügt wurde, galt nicht in Aller Augen als eine Verbeſſerung derſelben. Die Folgezeit beſchränkte ſich denn auch im Weſentlichen darauf, die Schulgelehrſamkeit als „Gemara“ auf dem Grunde der Miſchna weiterzubauen. — b. Gemara heißt die Sammlung der Discuſſionen, welche durch die Amoräer (ſ. u.) im Anſchluß an die Miſchna zu deren Begründung, Erläuterung und Weiterbildung ſtattfanden. Das Wort גְּמָרָא wird erklärt als „Vollkommenheit“ oder „Vollendung“ (der Miſchna); im Talmud ſelbſt bedeutet es aber zunächſt ſoviel wie „Gelerntes“, „Tradition“, und es kommt als Titel für den zweiten Theil des Talmud erſt ſeit dem 12. Jahrhundert vor, während bis dahin (und auch mitunter noch ſpäter) die jetzt ſogen. Gemara „Talmud“ hieß, wie bereits oben bemerkt wurde. Die Gemara iſt eine doppelte: die paläſtinenſiſche und die babyloniſche; aus je einer derſelben zuſammen mit der Miſchna beſteht der paläſtinenſiſche bezw. babyloniſche Talmud. „Amoräer“ (אֲמוֹרָאֵי, אָמוֹרָאִים) iſt der term. techn. für die Gelehrten (doctores talmudici), welche ſich ſeit Abſchluß der Miſchna bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts mit derſelben wiſſenſchaftlich beſchäftigten. Vorher nannte man ſo eine Art Aſſiſtenten der Schulvorſteher, die auch מְתוּרְגְּמָן (Dolmetſcher) hießen und namentlich die Aufgabe hatten, die gelehrten Erörterungen des Schulhauptes zu populariſiren. Die ſpäteren Amoräer dagegen waren ſelbſtändige Lehrer oder Schulvorſteher, die ſich aus Beſcheidenheit ſo nannten, um anzudeuten, daß ſie der Miſchna gegenüber nur die Rolle beanſpruchten, welche früher der Amora beim Tanna hatte. Uebrigens muß man feſthalten, daß in der That mit der Fixirung der Miſchna das Anſehen der Lehrer gegen früher in etwa ſank; doch waren die Amoräer nicht bloß Interpreten der Miſchna, ſondern ihren Ausſprüchen, die ſie auf Grund der Tradition thaten, kam wirkliche Auctorität zu. In dieſer Hinſicht unterſchied ſich ihre Zeit (die ſogen. הוֹרָאָה) von der folgenden (der סְבָרָא), wo man nur noch „Meinungen“ aufſtellte. Die Amoräer betrachteten es als ihre Aufgabe, das traditionelle Geſetz im Anſchluß an die feſtſtehende Miſchna zu erörtern und zu begründen, wo nöthig es fortzubilden, beſonders aber auch es auf alle möglichen Fälle zurecht zu ſchneiden und ihren Zuhörern mundgerecht zu machen. Zu dem Zwecke ſchleppten ſie aus dem Schatze ihrer Gelehrſamkeit altes und neues Material zuſammen, diſputirten und diſtinguirten und verarbeiteten ihren Stoff bald in ſcharfſinniger, bald in ſpitzfindiger oder trivialer Weiſe. Manchmal geht bei ihren Erörterungen, wie ſie uns im Talmud aufbewahrt ſind, der Faden der Discuſſion ſcheinbar ganz verloren, indem von dem Einen immer weiter auf anderes irgendwie Verwandtes übergeſprungen wird, ſo daß im Anſchluß an ein Miſchnawort ganz heterogene Dinge zur Sprache kommen. Selbſtverſtändlich iſt das Verfahren der einzelnen Amoräer in dieſer Hinſicht je nach ihrem Charakter, ihrer Geiſtesrichtung und Gelehrſamkeit verſchieden; insbeſondere zeigt ſich im Ganzen auch ein Unterſchied zwiſchen den paläſtinenſiſchen und den babyloniſchen Amoräern, inſofern erſtere einer mehr conſervativen und nüchternen, letztere einer freiern, äußeren Einflüſſen nachgebenden und phantaſtiſchern Richtung huldigen. Ohne Zweifel iſt Beides großentheils auch den politiſchen Verhältniſſen in Paläſtina einer- und in Babylonien andererſeits zuzuſchreiben. Denn in Paläſtina unterlagen die Juden mehr und mehr Beſchränkungen und Bedrückungen; die Macht ihres Naſi und des Synedriums ſank, und die Schulen entvölkerten ſich zu Gunſten der babyloniſchen. In Babylonien dagegen hatte die Blüte der Schulen (zu Nahardea, Sura, Pumbeditha) eigentlich erſt angefangen, ſeitdem von Paläſtina aus die Miſchna hingekommen war. Begünſtigt wurde dieß durch die Freiheit, welche die Juden unter ihrem „Haupt der Gefangenſchaft“ während mehrerer Jahrhunderte im Saſſanidenreich genoſſen, und die babyloniſchen Amo-

räer waren sich bald ihres Uebergewichtes über ihre palästinensischen Collegen derart bewußt, daß man den Vorzug Babylons aus der Bibelstelle Jer. 27, 22 (vgl. b. Talmud, Cethuboth 110 b) zu begründen suchte. Vergebens hatten die Gelehrten in Palästina geeifert gegen die Wissenschaft der Babylonier, die wie schon das Wort „Babel" nur „Verwirrung" bedeute; die Mit- und Nachwelt hielt es mit der babylonischen Gemara. — Man pflegt die Amoräer zu demselben Zwecke wie die Tannaim (s. ob.) nach Generationen zusammenzustellen; die Reihe der palästinensischen Namen geht nur (stets abnehmend an Zahl und Bedeutung) bis zur sechsten, die der babylonischen bis zur siebenten Generation. Hier genügt es, aus der Namenliste (s. dieselbe bei Strack 87 ff., und vgl. Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer, Straßburg 1878; Ders., Die Agada der palästinensischen Amoräer, ebd. 1892. 1896, 2 Bde. [Bd. III fehlt noch]) diejenigen Amoräer herauszuheben, welche mit der Redaction der beiden Talmude in Verbindung gebracht werden. Der Abschluß der palästinensischen Gemara wird vielfach (nach Maimonides' Vorgang) dem R. Jochanan bar Nappacha (gest. 279; Monographie über ihn von Jordan, I. Bd., Budapest 1895) zugeschrieben; doch kann dieß unmöglich richtig sein, da noch eine ganze Anzahl Amoräer, die später sind als er, im palästinensischen Talmud erwähnt werden. Vielleicht hat R. Jochanan eine erste Zusammenstellung von Discussionen zur Mischna veranstaltet, wie es überhaupt den Anschein hat, daß man sich die palästinensische Gemara in der uns vorliegenden Gestalt als eine lose zusammengefügte Sammlung aus verschiedenen Theilsammlungen zu denken hat. In dieser Weise wird sie im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts nach und nach und gewissermaßen zufällig entstanden sein, woraus sich dann auch erklären läßt, daß einzelne Stücke derselben für uns verloren gegangen sind (s. unten n. 3). Von einer eigentlichen Redaction wie beim babylonischen Talmud kann jedenfalls nicht Rede sein. Ob die palästinensische Gemara erst im Zusammenhang mit der babylonischen gesammelt worden ist, wie u. A. Graetz (Geschichte der Juden IV, 2. Aufl., Leipzig 1866, 384) behauptet, soll hier dahingestellt bleiben; als fertiges Ganze hat er den babylonischen Amoräern nicht vorgelegen und ist von denselben überhaupt nicht benutzt. — Für die babylonische Gemara sind Merksteine die Namen R. Abba Areca, R. Aschi und R. Abbina. Der Erstgenannte (אבא מרי), auch „Rab" nur „der Lehrer" (gest. 247), brachte die Mischna nach Babylonien und wurde dort der Begründer der später angesehensten Schule zu Sura. Von ihm bis auf R. Aschi (רב אשי, gest. 427) häufte sich das talmudische Material derart, daß es nöthig wurde, an eine Zusammenstellung desselben zu denken, um einen Ueberblick zu gewinnen und die Einheit zu wahren. Daher unternahm es R. Aschi, in den gemeinsam jährlich (in den Monaten Adar und Elul) zu Sura stattfindenden Zusammenkünften (כלה, vielleicht verstümmelt aus schola; nach Andern mit καλεῖν zusammenhängend) immer je einen Tractat der Mischna mit seiner Gemara zur Besprechung und zur definitiven Festsetzung vorzubringen; so soll er in 30 Jahren die Durcharbeitung des ganzen babylonischen Talmud bewerkstelligt, dann aber, da Gott ihm noch längeres Leben schenkte, wieder von vorne begonnen und auch diese zweite Redaction fast ganz zu Ende geführt haben (s. b. Talmud, Baba bathra 157 b). Allerdings war damit das Werk noch nicht definitiv abgeschlossen, sondern die folgenden Amoräer bis auf R. Abbina (oder Rabbina) mehrten das talmudische Material noch weiter. Indessen gelangte Aschi's Redaction des Talmud zu immer größerem Ansehen; man mußte sich um so mehr freuen, darin einen Grundstock der traditionellen Lehre zu besitzen, weil sich allmälig bei den Sassaniden deutlicher das Bestreben zeigte, der heranwachsenden Generation das Erlernen des alten Gesetzes zu erschweren und sie zum Parsismus herüberzuziehen, so daß unter Firuz (461 bis 484) die fernere Abhaltung der Lehrversammlungen untersagt wurde. Aber auch die innere Schaffenskraft des Judenthums, wenigstens auf dem Gebiete der talmudischen Gelehrsamkeit, und die erste Blüte der babylonischen Schulen hatten sich allmälig ihrem Ende zugeneigt. Nach R. Abbina (gest. 499) traten keine namhaften Lehrer im Geiste der Amoräer mehr auf; man begann vielmehr das von letzteren Vorgetragene zu prüfen und zu durchdenken; statt auctoritativer Lehren brachte man „Meinungen" (סברא) vor, und davon erhielten die nun folgenden Gelehrten den Namen „Saboräer" (סבוראי). Ihnen ist der definitive Abschluß des Talmud und die eigentliche Aufzeichnung desselben zu verdanken (vgl. über die Saboräer noch Lévi, in der Revue des études juives XXXIII [1896] s.; dagegen Epstein, ib. XXXVI [1898], 222 ss.

2. Auf den Inhalt des Talmud im Einzelnen einzugehen, ist in Kürze nicht möglich, da derselbe, wie bereits angedeutet, sich über das gesammte Wissensgebiet der Rabbinen erstreckt und neben dem eigentlich Theologischen allerlei juristische, geschichtliche, archäologische, sprach- und naturwissenschaftliche, mathematische, technologische u. s. w. Erörterungen umfaßt. Von einem System ist darin keine Rede, und erst der späteren jüdischen „Scholastik" fiel die Aufgabe zu, eine geordnete Glaubens- und Sittenlehre aus dem Talmud herauszuarbeiten. Hier sei für den theologischen Gehalt im Allgemeinen auf den Art. Judenthum VI, 1953 ff., und aus den Specialschriften über talmudische Theologie beispielsweise auf F. Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, Leipzig 1897 (2. Aufl. des „System der altsynagogalen palästinischen Theologie u. s. w., ebd. 1880), für das Dogmatische, und E. Steinthaler, Die Grundlehren des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber, 2. Aufl., Straß-

burg (Mannheim) 1878, für das Ethiſche hingewieſen. Als Geſichtspunkte zum richtigen Urtheil über den Inhalt des Talmud iſt Folgendes feſtzuhalten. Zunächſt hat man zu unterſcheiden zwiſchen den ſog. halachiſchen und den haggadiſchen Beſtandtheilen; jene enthalten die eigentlichen geſetzlichen Beſtimmungen, dieſe mehr ſubjective Ausführungen, Anwendungen, Belege in Beiſpielen, Anecdoten, Fabeln u. dgl. (vgl. d. Art. Midraſch VIII, 1507 f.; über den Urſprung des Wortes Haggada ſ. die Unterſuchungen von Bacher, The origin of the word Haggada, in der Jewish Quart. Review IV [1892], 406 ff.; was Klueger, Ueber Geneſis und Compoſition der Halachaſammlung Edujot, Breslau 1895 [Diſſert.], 95 ff., über Halacha und Miſchna ausführt, iſt nicht in Allem einwandfrei). Nur Halachaſätze wollen zur Annahme und Befolgung verpflichten, während man die Haggada nach Belieben annimmt. Aber auch bezüglich der Halacha darf man nicht aus dem Auge laſſen, daß der Talmud „nicht ein Geſetzbuch iſt ..., in dem jeder Satz unbedingte Gültigkeit hat. ... Nur verhältnißmäßig ſelten kann man ohne weiteres ... erſehen, was Halakha oder gültiges Geſetz iſt". Ueberhaupt iſt bei der Beurtheilung, ob etwas Lehre der Juden im Talmud iſt, Vorſicht geboten; denn vielfach bieten die Miſchna und Gemara die Disputationen über die Lehre und laſſen entgegengeſetzte Anſichten zu Wort kommen. „Man ſollte in der Regel citieren: ‚R. N. N. ſagt', und dabei nicht nur die Zeit bezeichnen, in welcher der Gemeinte lebte, ſondern auch bemerken, ob er Widerſpruch gefunden hat, ob die Halakha nach ihm iſt u. dgl." (Strack 96). Will man gar aus der Haggada Schlüſſe ziehen, ſo darf man vor Allem nicht den Zweck überſehen, welchem dieſelbe zunächſt dienen ſoll. Zwar ſteckt auch in ihr häufig eine Lehre (die mitunter wohl von der Halacha Abweichendes enthält); aber die Haggada macht nicht den Anſpruch, dieſe aufzudrängen, ſondern will mehr den Zuhörer anregen zu dem, was dem Redenden am Herzen liegt und ihn bewegt. Die Mittel, deren ſie ſich dazu bedient, ſind mannigfaltig und ſehr oft nicht nach unſerem Geſchmack. Denn neben einzelnem Sinnigen enthält ſie manches Triviale, ja vieles, was von einer exceſſiven Phantaſie des Redenden Zeugniß ablegt. Allerdings darf man auch da nicht vergeſſen, daß ſolche oft ſonderbare Ausführungen mitunter nur bezwecken, die Aufmerkſamkeit der durch längern Vortrag abgeſpannten Zuhörer wieder rege zu machen, ſo daß man ſie geradezu als Katheder witze oder Predigtſchwänke bezeichnen könnte (ein oft angeführtes Beiſpiel dieſer Art iſt die Erzählung „Rabbi's", daß ein Weib in Aegypten auf einmal 600 000 Männer geboren habe, was der Lehrer den erſtaunt aufhorchenden Zuhörern dann auf die Geburt des Moſes deutet, der als Anführer des Volkes ſoviel wie 600 000 Männer gegolten habe). Die Miſchna enthält im Ganzen weit mehr Halacha als Haggada; bei der Gemara, namentlich der babyloniſchen, iſt das Verhältniß umgekehrt. Die Haggada des paläſtinenſiſchen und die des babyloniſchen Talmud liegen in deutſcher Ueberſetzung durch A. Wünſche vor (Zürich 1880, bezw. Leipzig 1886 ff.). — Wenn man jedoch auch mit Rückſicht auf das vorher Geſagte über Manches im Talmud hinwegſehen will, ſo bleibt doch der Geiſt, der deſſen ethiſchen Inhalt beherrſcht, ein im Ganzen verwerflicher. Es iſt der Geiſt der Knechtſchaft, der an der buchſtäblichen Erfüllung des Geſetzes haftet und ſich dieſer als einer Vollkommenheit rühmt, aber auch nach Sklavenart ſich der Erfüllung des Geſetzes entziehen will, wo ſich dasſelbe umgehen läßt. Denn die Rabbinen ſind wahre Meiſter in der Caſuiſtik, die gegebenen Falls mit allerlei Diſtinctionen die nöthigen „Geſetzeserleichterungen" herauszubringen verſtehen, ſo daß ſich auch hier Diſtinctionskunſt und Laxismus mit einander paaren. Daß hierbei ein großer Unterſchied iſt zwiſchen den einzelnen Lehrern je nach deren Charakter u. ſ. w., iſt ſelbſtverſtändlich; es hat bei den Juden ebenſogut wie bei den Chriſten Rigoriſten und Laxiſten gegeben. Im Einzelnen iſt aber das Urtheil über Inhalt und Lehre des Talmud auch immer ſehr beeinflußt von dem Standpunkt, welchen man von vornherein einnimmt; ein geſchickter orthodoxer Talmudexeget wird die verfänglichſten Partien ebenſo gut weginterpretiren, wie der Antiſemit aus dem unſchuldigſten Satze eine Schlinge zu drehen verſteht. Solange andere Motive als das bloße Suchen nach Wahrheit wirkſam ſind, kann von einer ſachlich geführten Controverſe keine Rede ſein. Für die orthodoxen Juden iſt der Talmud ſtets der Gegenſtand des Stolzes und des eifrigen Studiums geweſen (vgl. u. n. 7, b), und bis zur Gegenwart hält die große Mehrzahl der Rabbinen an demſelben als dem nach der Bibel wichtigſten Buche feſt (vgl. die Erklärung der 215 deutſchen Rabbinen vom Jahre 1893 [auch abgedruckt z. B. bei B. Freimut, Altjüdiſche Religionsgeheimniſſe u. ſ. w., Münſter 1893, 120 ff.). Auch von den Talmudiſten, die wiſſenſchaftlich in Betracht kommen, ſpenden manche dem Talmud hohes Lob (vgl. z. B. M. Mielziner, Ethics of the Talmud, und A. Kohuth, The Genius of the Talmud, in Judaism at the World's Parliament of Religions, Cincinnati 1894, 107 ff. 373 ff.); Andere dagegen verwerfen den Talmud ganz oder doch großentheils und ſehen nur in deſſen Reform bezw. Abſchaffung das Heil für Israel (vgl. beiſpielsweiſe die Ausführungen von A. Wiener, Die jüdiſchen Speiſegeſetze u. ſ. w., Breslau 1895, 10 f. 10 g u. ſ. w.). Unter den Chriſten finden ſich eigentliche Bewunderer des Talmud kaum, dagegen um ſo ſchlimmere Gegner desſelben, welche den Talmud für alles Ungehörige, was ein Jude irgendwo begeht, verantwortlich erklären. Eisenmengers (ſ. d. Art.) immerhin nicht unparteiiſches „Entdecktes Judenthum" iſt das reiche Arſenal, aus dem man ſeine Waffen holt; nur ausnahmsweiſe

wird der Versuch gemacht, durch eigene Fündlein das dort angehäufte Material zu vermehren. Im Uebrigen unterscheiden sich die zahllosen Schriften gegen die „Talmudjuden" nur durch den mehr oder minder scharfen Ton der Darstellung; wissenschaftlichen Werth haben dieselben, freilich auch die Mehrzahl der darauf antwortenden Gegenschriften, nicht. Zuzugeben ist, daß der Talmud bezüglich Gottes, seines Wesens und Wirkens u. s. w. Ausführungen enthält, welche man blasphemisch nennen müßte, falls man darin mehr als phantastische Allegorien erblicken will. Betreffs der talmudischen Moral kann man das Zugeständniß Wieners (a. a. O. 10 g) acceptiren, daß sich auch „Einiges" findet, „das sich leider . . . mit unserer heutigen fortgeschrittenen Gesittung und Moral durchaus nicht vereinigen läßt", wenn man unter letzterer einfach die christliche Moral versteht. Jedenfalls geht die Behauptung nicht zu weit, daß der Talmud trotz einzelner anders klingenden Stellen im Allgemeinen nicht das Evangelium der Liebe predigt. Auch was er speciell über die Person des Erlösers enthält (vgl. Laible, Jesus Christus im Talmud, Berlin 1891 [mit einer Zusammenstellung der Originalstellen durch G. Dalman]), ist derart, daß ein christlicher Staat die Weiterverbreitung desselben auch unter Juden nicht dulden sollte. Unbestreitbar gehen aber auch manche Beschuldigungen gegen den Talmud zu weit; so ist es aus dem Talmud absolut nicht zu beweisen, daß den Juden der sogen. Ritualmord gestattet oder gar geboten sei (vgl. Strack, Der Blutaberglaube in der Menschheit u. s. w., 4. Aufl., München 1892, 102 ff.), mag man sonst über die Geschichtlichkeit der angeführten Fälle urtheilen wie man will. Auch die Behauptung, daß die Christen im Talmud schlechterdings „Götzendiener" genannt würden, sollte man nicht einfach mit der Berufung auf den Ausdruck Acum als bewiesen ansehen; denn die beste Beweisstelle für die Gleichung Acum (עכו"ם, d. i. עֹבֵד מַזָּלוֹת וּמַזָּלוֹת, Diener der Sterne und Thierkreisbilder, Götzendiener) = Christen (Schulchan aruch Orach chajjim 113, 8, ein Acum, der ein Kreuz in der Hand hat) hat dieses Wort erst durch die Censur erhalten, während ursprünglich das jeden Nichtjuden bezeichnende גוי daselbst sich fand (s. D. Hoffmann, Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniß der Juden zu Andersgläubigen, Berlin 1885, 106 ff.; A. Wünsche, in d. „Allg. Zeitung" 1893, Beil. Nr. 57). — Wie man den Inhalt des Talmud wahrhaft nutzbar machen kann (wenn man als Ziel der Forschungen nicht die Lösung der Judenfrage betrachtet, deren Schwerpunkt auf einem andern Gebiete liegt), das ergibt sich aus dem Wesen und der Entstehung desselben. Der Talmud enthält zweifellos einen Grundstock ächter, wenn auch entstellter Tradition von religiösem und geschichtlichem Charakter und manche gute Beobachtung. Deßhalb kann er da, wo andere Quellen versagen oder spärlich fließen, mit Nutzen herangezogen werden. In der rechten Weise und mit Kritik verwendet dient er dazu, die biblischen Berichte zu illustriren, geschichtliche Nachrichten zu ergänzen u. dgl., wie dieß z. B. Lightfoots Horae hebr. et talmud. (s. Opp. omnia II, Franequer. 1699, 243 sqq.), Meuschens Nov. Test. ex Talmude . . . illustr., Lips. 1736, aus älterer, Siegfrieds Analecta Rabbin. ad Nov. Test., Lips. 1875 (dazu Jahrbb. f. prot. Theol. II [1876], 476 ff.), und Bennetts The Mishna as illustrating the Gospels, Cambridge 1884, aus neuerer Zeit für das N. T., Derenbourgs Essai sur l'hist. et la géogr. de la Palestine I, Paris 1867 (vgl. dazu A. Franck, Nouvelles études orientales, Paris 1896, 1 ss.), J. Löws treffliche Schrift „Ueber aramäische Pflanzennamen", Leipzig 1881, für die betreffenden Wissensgebiete zeigen. Freilich geht manchen Erzeugnissen, die bei Erforschung des Talmud zu dergleichen Zwecken zum Vorschein kommen (s. eine Anzahl aufgeführt bei Strack 124 ff., andere in der unten zu verzeichnenden bibliographischen Literatur), der Charakter der Wissenschaftlichkeit zu sehr ab; auch wird vielfach das zu Tage geförderte Resultat kaum für die Geschichte der in Frage kommenden Disciplin (z. B. der Medicin) Interesse haben. Ueberhaupt steht fest, daß die christliche Welt an dem Inhalt des Talmud nicht das Interesse hat, welches die Juden ihr gerne vindiciren möchten: das Christenthum verdankt dem Talmud nichts und ist auf denselben nicht angewiesen, wenn schon man ihn lieber als verbindende Brücke denn als Scheidewand benutzt sehen möchte (vgl. Fr. Delitzsch, Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion, Leipzig 1888, 55 ff.).

3. Die Gliederung des Stoffes im Talmud ist keine streng systematische, sondern mehr eine repertorische. Zunächst ist der Gesammtinhalt der Mischna auf 6 „Ordnungen" (סְדָרִים) vertheilt, deren jede weiterhin in mehrere (jetzt im Ganzen 63) „Tractate" (מַסֶּכְתָּא, pl. gewöhnlich מַסֶּכְתּוֹת, wörtlich „Gewebe", also = „Texte") zerfällt; die Tractate sind in (zusammen 523 oder nach anderer Zählung 524, bezw. 525) „Kapitel" (פֶּרֶק) und die Kapitel in „Sätze" (מִשְׁנָה im engern Sinne, pl. מִשְׁנָיוֹת, oder auch [im palästinensischen Talmud] הֲלָכָה) getheilt. Die einzelnen Ordnungen tragen einen ihren Hauptinhalt andeutenden Namen, ebenso die Tractate. Die Kapitel werden nach dem Vorgange der Gemara von den Juden vielfach mit dem Anfangswort citirt, weßhalb die Talmudausgaben gewöhnlich am Schlusse des ersten Tractates (Berachot) Verzeichnisse (מַפְתֵּחוֹת, „Schlüssel") zum leichtern Auffinden der Kapitel enthalten. In den Druckausgaben sind die Kapitel und Sätze auch numerirt. Welches Princip für die (nicht ganz constante) Reihenfolge der Tractate in den einzelnen Ordnungen maßgebend gewesen, ist kaum auszumachen; auch die Stellung einzelner Tractate in die Ordnung, in welcher sie sich jetzt finden, ist nicht recht ver-

ſtändlich. — Namen und Hauptinhalt der 6 Ordnungen ſind folgende. Die erſte Ordnung, זְרָעִים, „Saaten", behandelt in 11 Tractaten alles, was ſich auf Saat und Ernte ſammt den dabei und ſonſt zu verrichtenden Gebeten, ferner auf die Erſtlinge, Zehnten u. dgl. bezieht. Die zweite Ordnung, מוֹעֵד, „Feſte", gibt in 12 Tractaten die Beſtimmungen über die Feier der Sonn- und Feſttage, die daran erlaubten Arbeiten u. ſ. w. Die dritte Ordnung, נָשִׁים, „Weiber", befaßt ſich in 7 Tractaten mit dem Eherecht und verwandten Materien. In der vierten Ordnung, נְזִיקִים, „Beſchädigungen", mit 10 Tractaten, wird hauptſächlich das Criminalrecht erörtert. Die fünfte Ordnung, קָדָשִׁים, „heilige Dinge", handelt in 11 Tractaten beſonders über die Opfer. In der ſechsten Ordnung, טָהֳרוֹת, „reine Dinge" (euphemiſtiſch), endlich finden ſich in 12 Tractaten die Urſachen der Verunreinigungen und deren Gegenmittel beſprochen. — Die Gemara folgt entſprechend ihrem Abhängigkeitsverhältniß von der Miſchna dieſer auch in der Gliederung des Stoffes in Ordnungen und Tractate, welche dieſelben Namen wie in jener führen; dagegen findet eine weitere Theilung der Tractate in Kapitel und Sätze hier nicht ſtatt. Zu bemerken iſt aber, daß nicht zu allen Tractaten die paläſtinenſiſche oder babyloniſche Gemara vorhanden iſt. Im paläſtinenſiſchen Talmud fehlt, abgeſehen von kleineren Stücken, die Gemara der fünften Ordnung ganz und die der ſechsten Ordnung größtentheils; vermuthlich ſind die nicht mehr vorhandenen Stücke zufällig verloren gegangen, ſo daß ein Wiederauffinden nicht ausgeſchloſſen iſt. Dagegen ſcheint im babyloniſchen Talmud die zu 26 Tractaten fehlende Gemara überhaupt nicht vorhanden geweſen oder doch nicht ſchriftlich fixirt worden zu ſein. — Innerhalb des vorgezeichneten Rahmens iſt die innere Gliederung des behandelten Stoffes und das Uebergehen von Einem auf's Andere in den einzelnen Abſchnitten durch den Gang der Discuſſion beſtimmt. Ueberall herrſcht nämlich im Talmud das Princip des Dialoges, indem entweder der Vortragende ſich ſelbſt Einwendungen macht oder die abweichenden Anſichten Anderer mit deren Worten angeführt werden, oder endlich (beſonders in der babyloniſchen Gemara) die förmliche Discuſſion mit Rede und Gegenrede mitgetheilt wird. Dadurch wird die Darſtellung manchmal eine recht lebendige und der Gegenſtand von verſchiedenen Seiten in's Licht geſtellt. Andererſeits freilich macht dieſe Art der Darſtellung, verbunden mit größter Knappheit der angewendeten Worte, das Verſtändniß vielfach für uns ſchwer; um dem Gedankengange der talmudiſchen Erörterung zu folgen, muß man ſich Manches ergänzend hinzudenken, was in unſerem Talmudtexte nicht beigefügt iſt, und manchen Gedankenſprung machen, der den im Talmud disputirenden Rabbinen leichter war als uns.

4. Die Anordnung der einzelnen Beſtandtheile des Talmud iſt in den Geſammtausgaben ſo, daß zunächſt die einzelnen Tractate als ſelbſtändige Stücke erſcheinen, die im babyloniſchen Talmud auf 12 Bände, im paläſtinenſiſchen auf 1 Band oder (nach der Zahl der erhaltenen Ordnungen) auf 4 Bände vertheilt ſind. Jeder Tractat iſt ſeparat nach Blättern (fol.), nicht nach Seiten (pag.) numerirt. Zuerſt ſteht immer ein Abſchnitt der Miſchna, dann die zugehörige Gemara, und zwar folgt letztere im babyloniſchen Talmud gewöhnlich nach je einem Kapitel der Miſchna, im paläſtinenſiſchen meiſt nach je einer Halacha. Am Schluß der Gemara jedes Kapitels ſtehen die Worte הדרן עלך, gefolgt von dem Anfangsworte der eben behandelten Miſchna. Man überſetzt ſie gewöhnlich mit „Wiederhole: ...", indem der Vortragende ſeine Schüler am Schluß aufforderte, das Vorgetragene von Anfang an zu wiederholen. — Der Druck iſt beim babyloniſchen Talmud ſo eingerichtet, daß in faſt allen (Folio- und Quart-) Ausgaben der Wortbeſtand der einzelnen Seiten genau übereinkommt, wodurch das Citiren nach irgend einer Edition auch für die anderen recht leitet (ſ. u. n. 5). — Neben dem Text erſcheinen dann in den Ausgaben noch verſchiedene Zuthaten. Dazu gehören zunächſt die beigegebenen Commentare, welche ähnlich wie in gloſſirten Ausgaben des Corpus juris can. am Rande gedruckt ſind (in der ſogen. rabbiniſchen oder Raſchi-Schrift) und den Text umrahmen (über die wichtigeren, den einzelnen Ausgaben beigefügten Commentare ſ. u. n. 7, b). Sodann findet man gewiſſermaßen als Supplement im babyloniſchen Talmud nach der vierten Ordnung (im IX. Bande) eine Anzahl kleinerer Tractate eingeſchoben, worin einzelne Punkte behandelt werden, welche der Talmud entweder übergeht oder nur kurz berührt. Andere Zuthaten in den Ausgaben, wie Vorreden und Einleitungen, können hier übergangen werden.

5. Zum Citiren einer Talmudſtelle muß zunächſt, um jedes Mißverſtändniß auszuſchließen, erſichtlich ſein, ob eine Stelle der Miſchna oder der Gemara gemeint iſt; im letztern Falle muß ein zugefügtes b. (babyloniſch) oder j. (jeruſalemiſch = paläſtinenſiſch) anzeigen, welche Gemara gemeint iſt. Man citirt die Miſchna durch Angabe des Tractates, des Kapitels und des Satzes (z. B. Miſchna, Jebamoth 12, 6 [Verfahren bei der ſogen. Chaliza]), den babyloniſchen Talmud durch Anführung des Tractates, des Blattes und der Blatt- (Vorder- oder Rück-) Seite (z. B. b. [Talmud,] Baba mezia [fol.] 61^b [über Zinsverbote]); beim paläſtinenſiſchen Talmud wird am beſten citirt durch Angabe des Tractates, des Kapitels, des Blattes und der Colonne nach der Krakauer Ausgabe von 1609, welche auf jedem Blatt vier Colonnen hat; manchmal findet man noch die Zeile hinzugefügt (z. B. j. [Talmud,] Megilla 4, [fol.] 74^4, Z. 13 ff. [Verbot, aus einem geſchriebenen Targum öffentlich vorzutragen]). Wird die paläſtinenſiſche Gemara gleich der Miſchna nach Tractaten,

Kapiteln und Sätzen citirt, so darf nicht übersehen werden, daß die verschiedenen Ausgaben bezüglich der Zählung der Sätze (הֲלָכוֹת) differiren.

6. Die Sprache des Talmud ist theils das sog. Neuhebräische (s. d. Art. Rabbinische Sprache und Literatur), theils das Aramäische (s. d. Art.). Im erstern ist die ganze Mischna (mit Ausnahme weniger Sätze) und ein großer Theil der Gemara verfaßt; denn auch in der Gemara sind, wie Dalman (s. u.) 13 f. gegenüber unrichtigen, mehrfach noch in neuester Zeit und von sonst beachtenswerthen Auctoren aufgestellten Angaben constatirt, „die Rechtssätze ... immer hebräisch formuliert", und in derselben Sprache bewegen sich meist „auch die an Schriftworte sich anschließenden Erörterungen ... sowie ein Teil der Erzählungen. Der Rest der Erzählungen und außerdem vorzugsweise die stereotypen Formeln der Discussion sind aramäisch". Im Ganzen bilden die aramäischen Stücke im palästinensischen Talmud nur den geringern Theil. Zwischen dem Aramäischen der beiden Talmude zeigt sich ein dialektischer Unterschied, doch finden sich im babylonischen Talmud „Nachwirkungen des judäischen Dialekts ... allenthalben, wo palästinischer Traditionsstoff mitgeteilt wird" (Dalman 19; vgl. 32). Noch ist zu bemerken, daß zum Verständniß des Talmud auch die Kenntniß der darin vorkommenden Abbreviaturen nöthig ist. — Als Hilfsmittel zur Erlernung der Sprachen des Talmud seien hier genannt für das Neuhebräische der Mischna: Strack und Siegfried, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache u. s. w., Karlsruhe u. Leipzig 1884; für das Aramäische des palästinensischen Talmud: G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch u. s. w., Leipzig 1894 (Dialektproben dazu, ebd. 1896); für den babylonischen Talmud: S. D. Luzzatto, Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache u. s. w., deutsch von M. S. Krüger, Breslau 1873, 51 ff. u. C. Levias, im Americ. Journal of Semitic languages et literat. XIII (1896—1897), 21 ff.; XIV (1897—1898), 17 ff. Von den bei Dalman 16 f. genannten Arbeiten zur Lexikographie des Talmud seien erwähnt als neuere Werke: Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch, Leipzig 1876 bis 1889, 4 Bde. (wozu die Ergänzungen von Lattes, Saggio di giunte e correzioni al Lessico Talmudico, Torino 1879; Il med., Nuovo saggio etc., Rom. 1881 [Atti della R. Accadem. dei Lincei Ser. III. Mem. della classe di scienze Morali IX]; II med., Miscell. postuma I et II, Milan. 1884. 1885; N. Brüll, in d. Jahrbb. f. jüd. Gesch. u. Lit. IV [1879], 106 ff.; V [1883], 125 ff.; VII [1885], 57 ff. unentbehrlich sind) und M. Jastrow, Dict. of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi etc., London-New York 1886 ff. (noch unvollendet). Neuestens erschien G. Dalman, עִרּוּךְ הַחֲדָשׁ Aram.-Neuhebr. Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch I, Frankfurt a. M. 1897; dieses Lexikon wird nach der Herausgabe des zweiten Theiles ein bequemes Hilfsmittel für den Handgebrauch bieten und enthält zugleich als sehr erwünschte Zugabe ein (schon vollständig vorliegendes) alphabetisches Verzeichniß der Abbreviaturen (von G. H. Händler). Von anderen Schriften, die sich mit den Abbreviaturen im Talmud befassen, sei beispielsweise noch Ph. Lederer, Hebr. und Chald. Abbreviaturen, Frankfurt 1894, genannt. Ueber die zahlreichen persischen, griechischen und lateinischen Lehnwörter im Talmud (und verwandten Werken) liegen mancherlei Vorarbeiten vor, z. B. von Fürst, in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums XXXVIII (1894—1895), 305 ff.; von Schwab, in d. Sem. Studies in memory of ... Kohut, Berlin 1897, 514 ff.; von dem ausführlichen Werk über die griech. u. lat. Lehnwörter, welches S. Krauß längst in Aussicht gestellt, erschien der erste Theil Berlin 1898.

7. Es erübrigt noch ein kurzer Ueberblick über die Geschichte des Talmud seit seiner Vollendung und des Talmudstudiums im Mittelalter und in der Neuzeit. — a. Der Talmud hat nach seinem Abschluß mehrfache, theils absichtliche, theils unabsichtliche textliche Veränderungen erlitten. Während die letzteren sich im Rahmen der auch sonst beim Abschreiben vorkommenden Fehler bewegen, haben die ersteren verschiedene Ursachen, unter denen die gezwungene oder freiwillige Rücksichtnahme auf die Kirche nicht in letzter Linie steht. Namentlich die mittelalterliche Censur veranlaßte das Weglassen einer Anzahl von anstößigen Stellen oder die Ersetzung einzelner Worte durch andere; und zuletzt beschloß eine Versammlung der Aeltesten in Polen im J. 1631, alles auf Jesum Bezügliche wegzulassen, die Lücken durch einen kleinen Kreis kenntlich zu machen und dem Lehrer den bloß mündlichen Vortrag solcher Partien anheimzustellen. Man muß daher bei gedruckten Talmudausgaben die censurirten Drucke von den uncensurirten unterscheiden. Auf die Manuscripte hat natürlich die Censur keinen Einfluß gehabt; allein die erhaltenen Handschriften der Mischna und Gemara sind im Verhältniß zu der großen Verbreitung, welche der Talmud unter den mittelalterlichen Juden gehabt haben muß, nicht zahlreich. Viele Exemplare sind in den Judenverfolgungen nebenher zu Grunde gegangen, noch mehr bei den Confiscationen auf obrigkeitlichen Befehl dem Feuer überliefert worden. Solche Verbrennungen von Talmudhandschriften fanden seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts wiederholt statt (s. Reusch, Index I, 45), ohne daß freilich das Werk damit vernichtet worden wäre. Später suchte man, ebenso vergeblich, die Drucklegung desselben zu verhindern oder doch wenigstens auf expurgirte Exemplare zu beschränken; so unter Pius IV., wo erlaubt wurde, den Talmud zu drucken, aber ohne den Namen „Talmud" und ohne Injurien gegen die christliche Religion. Seit dem Jahre 1559 steht der Talmud auf dem römischen Index, und Cle-

mens VIII. hob 1593 die von Pius IV. gewährte, eben erwähnte Milderung wieder auf, nachdem sich gezeigt hatte, daß eine Reinigung des Talmud von den anstößigen Stellen praktisch unmöglich sei. Unter die von Leo XIII. kürzlich (Constitution Officiorum ac munerum vom 28. Januar 1897) vollzogenen Aenderungen der Judenverbote fällt der Talmud nicht. (Als neueste Literatur über das Verhalten des römischen Stuhles gegenüber den Büchern der Juden seien hier genannt Berliner, Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaat, Berlin 1891; M. Stern, Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden, Kiel 1893; Sacerdote, Deux index expurgatoires de livres hébreux, in d. Revue des études juives XXX [1895], 257 ss.) Daß die Kirche in ihrem Vorgehen gegen den Talmud, zumal im 16. Jahrhundert, Unrecht gethan, kann nur behaupten, wer ihr überhaupt das Recht des Bücherverbotes bestreitet; übrigens muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß gerade die Stadt Rom im 16. Jahrhundert die jüdische Wissenschaft unter den Augen der Päpste erblühen sah, wie selbst jüdische Geschichtschreiber nicht läugnen können (vgl. z. B. Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom II, Berlin 1895, 65 ff. 255 ff.). — Unter den nicht sehr zahlreichen Handschriften enthalten nur ganz wenige den vollständigen Talmudtext, andere die Mischna allein oder einzelne Tractate der Mischna und Gemara; eine Ergänzung des kritischen Materials bieten aber einmal die Citate bei den Talmudisten der früheren Jahrhunderte, sodann die ersten Drucke, welchen zum Theil später verloren gegangene Manuscripte zu Grunde lagen. Eine Zusammenstellung von Variae lectiones in Mischnam et in Talmud Babyl. begann R. Rabbinovicz (München 1867—1886, 15 Bde.), nach dessen Tode H. Ehrentreu das Werk fortsetzt (Bd. XVI, Przemysl 1897). Die Mischna liegt in einer dreifachen Textrecension vor, nämlich als die einfache Mischna, sodann in Verbindung mit je einer Gemara. Der Unterschied zwischen der palästinensischen und der babylonischen Gestalt geht theilweise auf Rabbi Juda selbst zurück (vgl. ob. n. 1, a und Strack 59). Unter den Handschriften der Mischna ist besonders die von Lowe (Cambridge 1883) edirte wichtig, weil sie allein vollständig die palästinensische Recension enthält. — Vom palästinensischen Talmud hat man nur eine Handschrift von größerem Umfange, die hauptsächlich dem Venediger Druck von 1523 (1524) zu Grunde liegt. Auch der babylonische Talmud ist ganz, soweit bis jetzt bekannt, nur in einer Münchener Handschrift erhalten; einzelne Tractate finden sich handschriftlich in mehreren der großen Bibliotheken Europa's (s. d. Genauere bei Strack 69 ff.). Ob das kritische Material in dieser Richtung durch noch unbekannte Manuscripte eine wesentliche Bereicherung erfahren wird, muß abgewartet werden. — Eine kritische Ausgabe der ganzen Mischna und Gemara liegt bis jetzt nicht vor. Gerade die ältesten (sonst fehlerhaften) Editionen haben aber einen besondern Werth, weil sie (wie erwähnt) sich zum Theil auf alte Handschriften stützen und zugleich von der Censur noch nicht verstümmelt sind. Von Ausgaben der ganzen Mischna seien erwähnt die zu Neapel 1492 erschienene editio princeps; die Venediger 1546 ff. 1549. 1606. Text und Uebersetzung bieten Surenhusius, Mischna, sive totius Hebraeorum juris . . . systema, Amstelaed. 1698—1703, 6 part. (zugleich mit Commentaren und Noten), die Berliner (Jost'sche) Ausgabe 1832 ff. und die neueste Ausgabe, begonnen von Sammter, fortgesetzt von Baneth und Hoffmann, Berlin 1885 ff. Vom palästinensischen Talmud erschien die erste Gesammtausgabe zu Venedig 1523 oder 1524; mehr benutzt wurde die Krakauer von 1609, nach welcher auch meist citirt wird (s. ob. n. 5); neuere Ausgaben sind die von Schitomir 1860 ff. und von Krotoschin 1866. Der babylonische Talmud ist am öftesten gedruckt, zuerst zu Venedig bei Bomberg 1520 ff. Die Ausgabe Venedig 1546 ff. bei Justiniani ist durch willkürliche Correcturen entstellt und dasselbe gilt noch mehr von der sehr verstümmelten Basler von 1578 ff. Spätere Ausgaben ergänzen die Censurlücken theilweise (Krakau 1602 ff. 1616 ff., Amsterdam 1644 ff. 1714 ff., Frankfurt a. d. Oder 1697 ff., Frankfurt a. M. 1720 ff. u. s. w.); die von der Censur gestrichenen Partien sind mehrfach separat gedruckt worden (s. Strack 75). Von den neueren (theils unvollendeten) Editionen des babylonischen Talmud seien beispielsweise genannt eine Warschauer 1859 ff.; eine Wiener 1860 ff.; eine Berliner 1864 ff.; eine Wilnaer 1880 ff.; endlich die noch unvollständige unter dem Titel New edition of the Babyl. Talmud. Original text ed., corrected, formulated and transl. into English by M. L. Rodkinson, New York 1897 ff. Zahlreiche Ausgaben einzelner Tractate, die sich zum Theil „kritische" nennen, findet man bei Strack (besonders S. 116 ff.) aufgeführt. — Die Uebersetzungen der Mischna und Gemara sind zum Theil schon erwähnt; sonst sind noch zu nennen die bekannte Mischnaübersetzung von J. J. Rabe, Onolzbach 1760 ff., 6 Thle.; die französ. Uebersetzung des ganzen palästinensischen Talmud von M. Schwab, Paris 1871—1889, 11 Bde. (Bd. I in „neuer Ausgabe" 1890); die noch unvollendete, von der Kritik recht ungünstig aufgenommene deutsche Uebersetzung des babylonischen Talmud (mit d. Urtext) von Goldschmidt, Berlin 1896 ff. Einzelne Tractate sind öfters übersetzt; lateinisch z. B. bei Ugolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum XVII. XVIII. XX. XXV. XXX [17 Tractate aus dem palästinensischen]. XIX und XXV [8 Tractate aus dem babylonischen Talmud]; andere verzeichnet Strack 116 ff. Wünsche's deutsche Uebersetzungen des haggadischen Materials im babylonischen und palästinensischen Talmud sind bereits

oben erwähnt. — b. Die Geschichte des Talmudstudiums zeigt, wie enge verwachsen Judenthum und Talmud sind und wie groß der Einfluß ist, den letzterer auf alle Zweige der specifisch jüdischen Literatur ausgeübt hat. Darin liegt auch der beste Beweis dafür, daß man im Talmud nicht ein künstlich aufgepfropftes Reis, sondern den natürlichen Ausläufer der Richtung zu erblicken hat, welche das absterbende Judenthum einschlug; denn sicher sind die Juden nicht durch den Talmud erst so geworden, wie sie sind, sondern dieser ist umgekehrt nur der Ausdruck dessen, was im Judenthum lebt und wirksam ist. Theoretisch ist zwar ein orthodoxer Jude ohne Talmud denkbar, factisch aber wird jeder ächte Jude ein „Talmudjude" sein. Darum standen auch von Anfang an diejenigen, welche, wie die Karäer, als directe Gegner des Talmud auftreten, im Geruch von Ketzern; andere, die durch vernünftige Reformen namentlich auf dem Gebiete der immer unfruchtbarer werdenden talmudischen Wissenschaft neues Leben in die todten Gebeine zu bringen suchten, fanden heftige Gegner und brachten es nicht zu einem nachhaltig wirksamen Einfluß. Der Talmud beherrschte eben Alles, das eigentlich Religiöse und damit Zusammenhängende nicht bloß, sondern auch die Grenzgebiete, welche mit den religiösen Fragen nur irgendwie in Beziehung stehen. Die Darstellung des Talmudstudiums hat daher vielfach die Namen derselben Männer zu nennen, welche überhaupt in der rabbinischen Literatur eine Rolle gespielt haben, weßhalb hier im Allgemeinen auf den betr. Art. X, 707 ff. Bezug zu nehmen ist. Noch ist zu bemerken, daß das Studium des Talmud sich naturgemäß mehr auf die Halacha als auf die Haggada (s. ob. n. 2) erstrecken mußte, da letztere wissenschaftlich weniger in Betracht kommt; ihr Einfluß zeigt sich theilweise auf dem Gebiete der erbaulichen Literatur, auch der Predigten (Deraschoth). Die halachische Gelehrsamkeit hat natürlich neben den talmudischen Tractaten auch zugleich die anderen Halachawerke, welche mit und nach der Mischna und Gemara entstanden (vgl. d. Art. Midrasch), in den Bereich der Untersuchung gezogen, wie ja auch eine Anzahl kleinerer Tractate wegen ihres Verhältnisses zum Talmud mit letzterem zusammengedruckt zu werden pflegen (s. ob. n. 4). — Unter den Saboräern gedieh, wie ob. n. 1, b bemerkt, die Gemara zum Abschluß; was sie aus Eigenem beifügten, ist verhältnißmäßig wenig und durch sprachliche und formelle Eigenthümlichkeiten vom Corpus des Talmud leicht zu unterscheiden. Das praktische Resultat des Talmudstudiums in der Zeit der Gaonen (גאונים) waren die zahlreichen Responsen auf Anfragen, die aus allen Theilen der Welt nach Babylonien gerichtet wurden (s. X, 707 f.). Daneben hatten sie das Karäerthum zu bekämpfen, welches im Gegensatz zum rabbinischen Judenthum das Princip der Schriftforschung proclamirte (s. d. Art. Karäer). Aus der Reihe der Gaonen ist neben dem berühmten Saadia (s. d. Art.) besonders Scherira (gest. 998) erwähnenswerth als Verfasser eines oft genannten Responsum an eine afrikanische Gemeinde, worin er eine chronikartige Zusammenstellung der Tannaim, Amoräer, Saboräer und Gaonen gibt; dieses „Sendschreiben des Scherira" ist eine der Quellen zur Geschichte des Talmud (beste Ausgabe von Neubauer, in den Mediaeval Jewish Chronicles IV, Oxford 1888). (Ein denselben Gegenstand behandelndes Verzeichniß, Seder tannaim weamoraim, gehört wohl nicht dem Ende des 9. Jahrhunderts an, sondern ist um 1100 verfaßt.) Der letzte der Gaonen war Scherira's Sohn Hai (gest. 1038), hochangesehen im Orient und Occident, der außer zahlreichen Responsen auch einen Commentar zum ganzen Talmud verfaßte; erhalten davon sind jedoch nur einzelne Stücke, die sich als Citate namentlich im Aruch finden. — Noch ehe das Gaonenthum sein Ende gefunden, hatte sich die talmudische Wissenschaft im Abendlande neue Heimstätten gesucht. Der Talmud selbst mag in einzelnen Exemplaren schon früh auch bei den Juden des Occidents bekannt geworden sein; aber noch im 9. Jahrhundert erholte man sich von Spanien aus in wichtigeren Fragen Raths zu Sura. Chasdai ibn Schaprut (Mitte des 10. Jahrhunderts), der bei Abderrhaman III. in hohem Ansehen stand, bemühte sich besonders um die Verbreitung von Talmudexemplaren, deren er viele aus Sura kommen oder copiren ließ. Das 10. Jahrhundert weist dann eine Anzahl Rabbinern und anderer, oft hochstehender Männer in Spanien auf, welche durch Commentare und Abhandlungen Ordnung und Licht in den Wust des Talmud zu bringen suchten. Der Aufschwung der Talmudgelehrsamkeit knüpft sich besonders an den Namen des R. Moses, eines der vier jüdischen Gelehrten, die nach der gewöhnlichen Annahme aus Babylonien stammten (vielleicht aus Italien; s. Kaminka, bei Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons II, Trier 1894, 357, Anm. 3) und im mittelländischen Meere von einem Corsarenschiff aufgegriffen wurden. Moses kam als Sklave nach Cordova, ward dort losgekauft und bald als eine Leuchte talmudischer Wissenschaft erkannt. Zu seiner Schule strömten Zuhörer aus allen Theilen Spaniens. Gleichen Ansehens erfreute sich sein Sohn und Nachfolger Chanoch ben Mose, mit dem aber sein Zeitgenosse Joseph ben Isaac ben Abitu rivalisirte; letzterer wird häufig als Uebersetzer des ganzen Talmud in's Arabische genannt, doch ist die betreffende Nachricht wohl nur von einer mündlich gegebenen arabischen Erklärung des Talmud vor dem Khalifen Alhakem zu verstehen (Kaminka a. a. O. II, 359, Anm. 1). Samuel Hannagid (gest. 1055), Schüler R. Chanochs, ragt nicht nur als Staatsmann und Dichter, sondern ebenso als Förderer des Talmudstudiums hervor; von ihm rührt auch eine Art Ein-

leitung in den Talmud (אבוא התלמוד) her, welche den meisten Talmudausgaben vorgedruckt ist. Aus der kurzen Blüte der Schule zu Kairovan in Nordafrika, wohin ein anderer der erwähnten vier Gelehrten, R. Chuschiel, verschlagen worden war, gibt es eine Anzahl von Commentaren zu einzelnen Tractaten des babylonischen Talmud, wobei oft auch die palästinensische Gemara citirt wird (R. Chananels Commentare bietet u. a. die Wilnaer Talmudausgabe [s. ob.]). Der Kairovaner Schule entstammte dann auch Isaac ben Jacob Alfâsi, der aus seiner Heimat fliehen mußte und seitdem in Spanien zu Lucena, einer fast ausschließlich von Juden bewohnten Stadt, als Talmudist wirkte (gest. 1103). Er beschäftigte sich, ausgehend von der Mischna, vor Allem mit der Halacha und brachte nach Maimonides' Urtheil ein Werk zu Stande, welches alle halachischen Werke der Gaonen verdrängte, alle Entscheidungen zusammenfaßte und alle Fehler der Vorgänger verbesserte. Demselben Bestreben, die halachische Discussion zu verkürzen und so praktisch verwerthbar zu machen, dienen eine Anzahl ähnlicher Werke von Zeitgenossen und Schülern Alfâsi's, von denen auch eine Anzahl eigentlicher Commentare zu talmudischen Tractaten herrührt (zum Theil in die Wilnaer Talmudausgabe aufgenommen). Ihre Höhe erreichte die talmudische wie überhaupt die jüdische Wissenschaft in Spanien durch Maimonides (s. d. Art.), der in die Forschung Methode, in den Inhalt System zu bringen verstand und bei ernstem Festhalten an der traditionellen Lehre der Philosophie die gebührende Stelle zu erringen suchte (vgl. d. Art. Jüdische Philosophie des Mittelalters). Hier sind von ihm zu nennen der den meisten Mischnadrucken in hebräischer Uebersetzung beigegebene Commentar zur Mischna (das arabische Original ist erst theilweise edirt) und das von ihm Mischne thora, sonst meist Jad chasaka genannte Werk, wodurch er die Kenntniß der Tradition vermitteln wollte, ohne daß man nöthig hatte, den Talmud und die anderen halachischen Werke zu studiren. Neben Maimonides treten seine Zeitgenossen, die meist in dem von Alfâsi gebahnten Geleise weiterarbeiteten, zurück, wenngleich ihre Werke des Scharfsinns nicht ermangeln. Ein großer Theil von ihnen that sich übrigens als Gegner des Maimonides hervor. Zu diesen gehört zwar Nachmanides oder R. Moses ben Nachman (s. d. Art. Ramban) nicht, der im Gegentheil ein begeisterter Verehrer des Maimonides war; allein in der Methode folgte er letzterem nicht, vielmehr begründete er gegenüber dem Bestreben, den Talmud leicht faßlich zu machen, die Methode der sogen. Chidduschim, scholienartiger Erklärungen, welche auf scharfsinnigen Combinationen beruhen, aber statt Klarheit oft nur größere Verworrenheit im Gefolge haben. Nachmanides' Schüler war Salomo ben Adret (רשב"א, gest. 1310) zu Barcelona, aus dessen Schule zahlreiche Halachisten und Haggadisten hervorgingen; er ließ sich übrigens für die damals aufstrebende, der Wissenschaft nach Maimonides' Art feindliche Richtung gewinnen und gerieth dadurch in heftige Kämpfe namentlich mit südfranzösischen Gelehrten. Im 14. Jahrhundert blühte in Spanien auch die Schule des aus Deutschland eingewanderten R. Ascher ben Jechiel (רא"ש, gest. 1327), dessen Commentar zur ersten und sechsten Ordnung der Mischna sich unter Anderem in der Frankfurter Talmudausgabe von 1720 befindet. Doch brachten diese Epigonen wenig Selbständiges hervor; sie commentirten vielmehr meist die früheren, namentlich Maimonides und Alfâsi, verfaßten halachische Compendien, Responsen u. dgl. Wegen seiner Responsen genoß namentlich der etwas rigoristische R. Isaac ben Scheschcth (ריב"ש, gest. um 1408) bis nach Deutschland hin großes Ansehen. Gegen Ende seines Lebens siedelte er wegen der Judenverfolgungen nach Algier über, wo Simon ben Zemach Duran (רשב"ץ, gest. 1444) sein Nachfolger als Oberrabbine wurde; von letzterem ist namentlich ein Commentar zum Tractat Pirke aboth nennenswerth, bei dem er sich besonders auf Maimonides und Raschi (s. u.) stützte. Als letzter namhafter Vertreter jüdischer Wissenschaft in Spanien ist dann noch Isaac Abrabanel (gest. zu Venedig 1509; s. d. Art.) zu nennen, der sich vorzüglich mit der talmudischen Haggada beschäftigte. — Während in Spanien das Talmudstudium seinen Höhepunkt erreichte und überschritt, erhoben sich auch in Italien, Frankreich und Deutschland die Schulen der jüdischen Gelehrsamkeit zu hoher Blüte, namentlich zu Bari, Narbonne und Arles. Die ersten Spuren der Talmudstudien in diesen Ländern gehören dem 8. und 9. Jahrhundert an. Im 10. Jahrhundert verfaßte Nathan ben Jechiel sein großes Talmudlexikon unter dem Titel Aruch (s. X, 712), worin er nicht nur Wort-, sondern auch Sacherklärungen zu schwer verständlichen Halachas und Haggadas bot. Andere verfaßten Commentare zu talmudischen Tractaten, die jedoch alle vor Raschi's (s. d. Art.) großem Commentar in den Hintergrund treten müssen. Letzteres Werk, welches sich auf fast den ganzen babylonischen Talmud erstreckte (einige Tractate wurden von Raschi's Schülern Samuel ben Meïr und Juda ben Nathan commentirt), erlangte ein solches Ansehen, daß bis zur neuesten Zeit kaum eine Talmudausgabe ohne Beigabe desselben erschien (in den Druckausgaben erhält Raschi seine Stelle am innern Blattrande, während am äußern meist die gleich zu nennenden Tosaphoth stehen). Mit Raschi's Schülern und Nachfolgern beginnt aber auch schon der Niedergang der Talmudgelehrsamkeit; statt natürlicher und vernünftiger Erklärungen suchte man allerlei künstliche Deutungen und verlor sich in vielerlei ebenso unnützen wie gelehrt scheinenden Auseinandersetzungen. Aus den zahlreichen derartigen Discussionen ist ein Theil in Form von Glossen zu einzelnen Talmudtractaten

erhalten und vielen Talmudausgaben beigedruckt; man faßt dieselben unter dem Namen Tosaphoth (תוספות) zusammen. Zu deren Verfassern, den „Tosaphisten", gehört eine Anzahl Gelehrte verschiedener französischen Schulen, doch fand die Methode auch in Deutschland Nachahmung. Eine andere Richtung bemühte sich, ähnlich wie in Spanien, um die Zusammenstellung der Halacha; die dießbezüglichen Werke sind nur theilweise gedruckt. Hier seien genannt der Mardochai, so benannt nach seinem Verfasser R. Mardochai ben Hillel (erschlagen zu Nürnberg 1298), in der Weise Alfasi's (s. o.) abgefaßt, und des bereits genannten, nach Spanien ausgewanderten R. Ascher ben Jechiels Auszug halachischer Discussionen. Die beiden waren Schüler des Tosaphisten R. Meir aus Rothenburg a. d. Tauber (gest. 1293), der ebenso durch seine Schicksale (er wurde auf Befehl König Rudolfs I. längere Jahre gefangen gehalten) wie durch seine Schriften bekannt wurde; in letzterer Hinsicht ist sein Commentar zur sechsten Ordnung der Mischna hier zu nennen. In Italien herrschte in der zweiten Hälfte des Mittelalters im Talmudstudium eine freiere Richtung als in Nordfrankreich und Deutschland, ohne Zweifel viel verursacht durch die Beschäftigung der dortigen Juden mit anderen Wissenschaften. Doch zieht sich dadurch auch eine strengere, der Wissenschaft mehr abholde Tendenz, die hauptsächlich auf den Einfluß von fremden, namentlich aus Deutschland geflohenen Juden zurückgeht. Als Vertreter dieser Richtung gilt vor Allem R. Joseph ben Salomo Kolon, weniger R. Obadja di Bertinoro (Ende des 15. Jahrhunderts), der vorzüglich durch seinen fast allen Mischna-Ausgaben beigedruckten Commentar bekannt geworden ist. Er wanderte 1480 nach Palästina aus und starb als Oberrabbiner in Jerusalem. Von Gelehrten Südfrankreichs gegen Ende des Mittelalters seien die beiden vielseitigen Jacob ben Machir ibn Tibbon und Levi ben Gerson (Gersonides) genannt. — Was in anderen Ländern Europa's sowie in Nordafrika und im Orient (namentlich Palästina) auf dem Gebiete des Talmudstudiums geleistet wurde, war entweder ganz unbedeutend oder erhob sich doch nicht viel über das Niveau der traditionellen Auslegung. — Wenigstens berührt werden müssen hier noch die verschiedenen Richtungen in der jüdischen Gelehrsamkeit, welche mit der talmudischen Wissenschaft in näherer oder entfernterer Beziehung stehen. In gewissem Sinne ein Gegensatz, doch keine directe Gegnerschaft, besteht zwischen der Talmudwissenschaft und der jüdischen Mystik, welch' letztere manche dunkle Stelle des Talmuds sich zu Nutzen macht, aber daneben noch eine weitergehende traditionelle Lehre zu besitzen vorgibt (s. d. Art. Kabbala). Auf Talmudstudien, doch nicht auf ihnen allein, sondern auch auf allgemeinen moralphilosophischen Speculationen, beruhen sodann die zahlreichen Sittenbücher, welche ethische Fragen separat erörtern, wie dieß schon einzelne der kleinen Tractate thun (Aboth de Rabbi Nathan; Derech erez rabba u. s. w.), welche den früheren Jahrhunderten angehören und zum Theil den Talmudausgaben beigegeben sind (s. ob. n. 4). Zahlreich erscheinen dergleichen Werke (ספרי מוסר) seit dem 13. Jahrhundert, wo sich manche Rabbiner dabei der Form von Testamenten an ihre Söhne, Schüler u. dgl. bedienten. Auch in diesen Sittenbüchern kann man, recht verstanden, ein Gegengewicht zu dem einseitig, zu casuistisch und bloß verstandesmäßig betriebenen Talmudstudium erblicken; doch sind unter deren Verfassern manche zugleich als Verfasser halachischer Schriften bekannt, so die schon genannten R. Ascher ben Jechiel und sein Sohn Juda ben Ascher. — Eine besondere Aufgabe erwuchs der jüdischen Gelehrsamkeit namentlich seit der Mitte des 13. Jahrhunderts auf dem Gebiete der Apologetik bezw. Polemik: Die jüdischen Bücher, insbesondere der Talmud, wurden durch getaufte Juden vielfach bei den Christen denuncirt; die Folge davon waren Disputationen über den Werth und Charakter der Schriften, Confiscationen und Verbrennungen derselben. Neben der Ueberzeugung von der Verwerflichkeit des Talmud wirkte dabei die freilich irrige Meinung mit, daß man durch Wegnahme der Bücher den Juden die Kenntniß ihrer Lehren entziehe und sie damit der Bekehrung zugänglicher mache. Die Juden setzten allen diesen Versuchen Widerstand entgegen, indem sie bei den Disputationen ihre besten Gelehrten vorschoben und auch sonst durch Abhandlungen u. dgl. sich und ihre Bücher vertheidigten. Doch begnügten sie sich nicht mit der Abwehr der Beschuldigungen, sondern ergingen sich manchmal in leidenschaftlichen und gehässigen Angriffen gegen das Christenthum. Diese apologetisch-polemische Literatur zieht sich übrigens seither durch die folgenden Jahrhunderte hindurch bis in die neueste Zeit, wo der Talmud gegen allgemeine und specielle Anklagen mit Recht und mit Unrecht in Schutz genommen wird. Hier braucht auf das Einzelne nicht eingegangen zu werden. — Was die talmudische Gelehrsamkeit seit dem 14. Jahrhundert zunächst hervorgebracht, kann mit dem Vorhergehenden keinen Vergleich aushalten und hat deßhalb mit einzelnen Ausnahmen kein allgemeines Interesse. Die wenigsten Rabbiner bemühten sich, selbständig im Talmud zu forschen; lieber beschränkte man sich darauf, aus den Werken der vorangegangenen Lehrer Sammelwerke zu verfertigen, oder wohl gar aus letzteren Auszüge zu machen. Einzelne dieser Zusammenstellungen erhoben sich in etwa über das Mittelmäßige und genossen darum besonderes Ansehen, wie die Schaare Dura des R. Isaac ben Meir aus Düren (gest. 1320). Selbständigen Werth besitzt des Aegypters R. Bezalel Aschkenasi (gest. 1530) Sammelwerk unter dem Titel Schitta mekubezeth oder Asiphath sekenim, welches Auszüge aus namhaften früheren Talmudisten und den Tosaphisten, sowie Glossen berühmter Talmud-

lehrer u. s. w. bietet und beweist, daß damals in Aegypten die halachischen Studien sich einer ziemlich gediegenen Behandlung erfreuten. Neben den Sammelwerken entstanden ferner die sogen. Codices, Werke nach Art der Mischne thora (s. ob.) des Maimonides, welche die talmudischen Lehren in Form von Gesetzesparagraphen zu geben suchten; als Repräsentanten dieser Art Schriften genügt es hier, den bekannten Schulchan aruch (s. d. Art. Karo und ob. X, 715) mit seinen Vorläufern und Nachahmern zu nennen; mit der Commentirung dieser Codices konnte sich dann wieder eine Menge von Talmudgelehrten vergnügen. Auch die Responsenliteratur dieser Zeit zeugt wohl vielfach von großer Belesenheit in der talmudischen Literatur, aber weniger von Selbständigkeit. Nur einzelne hervorragende Gelehrte wie R. Israel Isserlein (gest. zu Wiener-Neustadt 1460) suchten wieder ein wirkliches Studium des Talmud und der daranknüpfenden Literatur anzuregen; leicht begreiflich, daß ein solcher Mann zu seiner Zeit weit und breit als eine Auctorität betrachtet wurde. Ganz ausgestorben war die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Talmud allerdings nicht; ja in Ländern, die bisher wenig darin geleistet hatten, wie Polen, begann sie eigentlich erst um diese Zeit, wenn man die Methode des sogen. Pilpul (פלפל, „Pfeffer") zur Wissenschaft rechnen will; in Wahrheit ist dieselbe nur ein Spiel mit Worten, ein Disputiren über die unfruchtbarsten Fragen, bloß um den Scharfsinn zu beweisen, ein „Haschen nach Witz und überraschenden, oft unwahren Pointen". Der Pilpul hatte ohne Zweifel für die Schüler manches Fesselnde, und es begreift sich daher, daß die Rabbiner, als sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts die Judenschulen wieder zu mehren begannen, denselben mit Vorliebe benutzten. Erzeugnisse dieser Methode wurden vielfach als „Chiduschim" veröffentlicht. Neben denselben verfaßte man auch wohl Glossen zu Talmudstellen, so R. Jom Tob (Lipman) Heller (gest. 1654 zu Krakau), dessen Glossen seither durchgängig den Mischna-Ausgaben beigegeben sind. Im Ganzen standen aber die (nunmehr besoldeten) Rabbiner, welche an größeren Orten die Talmudschulen leiteten, selbst zu wenig auf der Höhe der Wissenschaft, als daß sie ein gründliches Studium des Talmud hätten anregen können; es lohnt sich daher auch nicht, auf das Einzelne hier einzugehen. — Ein besonderer Eifer zeigte sich seit der Erfindung der Buchdruckerkunst in dem Bemühen, den Talmud sammt zugehörigen Schriften durch Editionen zu verbreiten, wenn schon auch dabei von kritischem Verfahren keine Rede sein kann (s. ob. 7, a). Uebrigens waren es nicht bloß Juden, sondern ebensosehr Christen, die sich hierbei hervorthaten. Ueberhaupt traten letztere, nachdem früher nur einzelne Convertiten (vgl. beispielsweise d. Art. Raimund Martini) immerhin mangelhafte Kenntnisse über den Talmud vermittelt hatten, allmälig mehr in die Mitarbeiterschaft auf dem Gebiete der Talmudstudien wie auch der hebräischen Sprachwissenschaft ein. Die Folge davon war jedoch zunächst weniger die Förderung der Kenntniß des Talmud unter den Christen, als vielmehr eine Neuanfachung der alten Streitigkeiten über den Charakter der talmudischen Schriften (vgl. z. B. d. Artt. Petrus Galatinus, Pfefferkorn, Reuchlin); erst die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart sahen, neben immer neuen polemischen Werken (z. B. von Eisenmenger; s. d. Art.), Ausgaben, Uebersetzungen und Erklärungen von Theilen des Talmud durch christliche Gelehrte, die sich objectiver Wissenschaftlichkeit befleißigen. Für die Neubelebung des Talmudstudiums wie überhaupt der jüdischen Wissenschaft begann unter den Juden selbst eine neue Zeit, seitdem M. Mendelssohn (s. d. Art.) das Princip der Aufklärung auch im Judenthum zur Geltung brachte. Freilich hat es bis zur neuern Zeit nicht an Talmudisten gefehlt, bei denen, „je mehr Absonderlichkeiten bezüglich der äußern Tracht, des polnisch- oder deutsch-jüdischen Jargons, der Manieren ... zum Vorschein kommen, desto höher ... dann der Grad der thalmudischen Virtuosität und Autorität ... ex opinione vulgi" steigt (M. S. Krüger, Vorrede zur deutschen Uebersetzung von Luzzatto's Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache ꝛc., Bresl. 1873, S. VIII). Doch gibt es daneben eine mehr und mehr zunehmende Zahl von wissenschaftlich gebildeten Rabbinern, namentlich seit man deren Ausbildung in Seminarien vereinigt hat (s. d. Art. Rabbi X, 704). Allerdings steht die Menge der neueren Productionen auf dem Gebiete der Talmudgelehrsamkeit nicht im Verhältniß zur Brauchbarkeit des Geleisteten, und es kann im Allgemeinen nicht genug davor gewarnt werden, sich hierbei von vielversprechenden Titeln und kühnen Behauptungen täuschen zu lassen; doch soll nicht bestritten werden, daß von einzelnen Gelehrten wahrhaft werthvolle Untersuchungen herrühren, die nicht bloß für das Judenthum Interesse haben. Auch christliche Gelehrte sind, im Ganzen vorurtheilsfreier als die jüdischen, in dieser Richtung thätig, während auf der andern Seite der Kampf gegen den Talmud und die „Talmudjuden" in einer Unmenge wissenschaftlich werthloser Schriften seinen Ausdruck findet. Aus der großen Masse von Talmudliteratur bietet Strack's Einleitung (s. ob. n. 1, a) eine Auswahl des Brauchbarsten. Für alles Weitere kann hier auf die bibliographischen Zusammenstellungen verwiesen werden, die sich in der „Zeitschrift für hebräische Bibliographie" (seit 1896), in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", der Revue des études juives, der „Orientalischen Bibliographie" (Rubr. V, 4, d), dem „Theologischen Jahresbericht" (Rubr. I, n. X) u. s. w. finden. [A. Esser.]

Tamburini, Ascanio di Marradi, O. Vallumbr., Generalabt seines Ordens und einer der wenigen bedeutenderen Schriftsteller des-

selben, veröffentlichte 1638 zu Rom ein Werk De jure abbatissarum et monialium, 1640 zu Lyon ein anderes De jure abbatum et aliorum praelatorum. Beide Werke wurden des öftern aufgelegt und werden noch heute berücksichtigt und ihrer Reichhaltigkeit wegen belobt. Ueber die weiteren Lebensumstände Tamburini's fehlen genauere Nachrichten. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 491.) [O. Pfülf S. J.]

Tamburini, Michel Angelo, S. J., vierzehnter General der Gesellschaft Jesu, war zu Modena am 27. September 1648 geboren und Anfangs 1665 in die venetianische Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu eingetreten. Er lehrte zunächst je sechs Jahre lang zu Bologna Philosophie und zu Mantua Theologie, fungirte seitdem theils als Theologe des Cardinals Rainald von Este, theils als Oberer, ward Provinzial von Venedig und während der letzten zwei Lebensjahre des erkrankten Generals Thyrsus Gonzalez Generalvicar des ganzen Ordens. Am 3. Januar 1706 wurde er zum Ordensgeneral gewählt und erlebte als solcher den Höhepunkt der apostolischen Thätigkeit und des äußern Glanzes, aber auch die ersten Anzeichen einer tödtlichen Bekämpfung seines Ordens. Er starb am 28. Februar 1730. Zeitgenossen rühmen die gewinnenden Eigenschaften von Tamburini's Charakter wie die Umsicht seiner Verwaltung; bekannt ist unter seinen mannigfachen Kundgebungen das für seinen ganzen Orden 1706 erlassene Verbot gewisser theologischer Lehrsätze, das sich wohl gegen den Cartesianismus richtete (vgl. Pachtler, Ratio Studiorum etc. III [Mon. Germ. paedag.], Berol. 1890, 124), und die im Namen der versammelten Vertreter des Ordens 1711 dem Papste Clemens XI. überreichte friedliche Betheuerung des Gehorsams mit Verwahrung wider die feindselig ausgesprengten Gerüchte über eine oppositionelle Stellung des Ordens gegenüber den Entscheidungen der kirchlichen Behörde in Sachen der chinesischen Riten (s. d. Art. Accommodationsstreit). (Vgl. Crétineau-Joly, Histoire de la Compagnie de Jésus IV, Paris 1859, 365; V [1859], 52. 260; Guilhermy, Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance d'Italie I, Paris 1893, 266 s.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1827.) [O. Pfülf S. J.]

Tamburini, Petrus, italienischer Theologe antikirchlicher Richtung, wurde 1737 zu Brescia geboren. Dort versah er eine Professur im Seminar, wurde aber wegen jansenistischer Lehrmeinungen 1771 durch den Cardinalbischof Molino entfernt. Nun berief ihn 1772 Cardinal Marefoschi zum Director des irischen Colleg's in Rom, dessen im Auftrag Clemens' XIV. unternommene Visitation er eben damit beschlossen hatte, die Leitung desselben den Jesuiten zu entziehen. Von hier folgte Tamburini 1778 einem Rufe an die Universität Pavia und übernahm 1782 in der von Joseph II. in dieser Stadt gegründeten Concurrenzanstalt wider das in Rom zu Recht bestehende Collegium Germanicum die Studiendirection nebst einer Professur, während sein gleichgesinnter Freund und Landsmann Jos. Zola an der Spitze der Anstalt stand. Bei der von Bischof Scipio Ricci 1786 berufenen berüchtigten Synode von Pistoja (s. d. Art.) spielte er neben seinen Freunden Zola und Martino Natali als „Promotor" der Synode eine große Rolle, und ihm wird zum größern Theile die Formulirung der Decrete zugeschrieben. Auf Betreiben Pius' VI. 1794 der theologischen Professur enthoben, fand der seitherige Günstling der österreichischen Regierung auch bei den französischen Behörden Gnade und erhielt 1797—1799 neuerdings Anstellung als Lehrer der Moralphilosophie und des Naturrechtes. Er wurde 1817 Director des juridischen Studiums in Pavia und starb daselbst hochbetagt 1827. Tamburini war fein und classisch gebildet und von ziemlich umfangreichem Wissen auf den Gebieten der Theologie und der Geschichte. Seiner Richtung nach war er Reologe, Jansenist und Gallicaner, vor Allem aber leidenschaftlicher Gegner der päpstlichen Vorrechte. Seine sehr zahlreichen Schriften stehen fast alle auf dem Index, so selbst eine Sammlung von Gedichten, welche er noch zwei Jahre vor seinem Tode herausgegeben hat. Erst lange nach Tamburini's Tode erschienen (Leipzig 1845) aus seinem Nachlaß die Praelectiones de ecclesia Christi et universa jurisprudentia ecclesiastica quas habuit in Academia Ticinensi Petrus Tamburini. (Vgl. Cantù, Gli eretici d' Italia III, Torino 1866, 750; Reusch, Index II, 2, 956 ff.; Hurter, Nomenclator literarius III, 2. ed., 755; Steinhuber, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom II, Freiburg 1895, 191 f.) [O. Pfülf S. J.]

Tamburini, Thomas, S. J., Moraltheologe, war zu Caltanisetta auf Sicilien am 6. März 1591 geboren und trat 1606 in den Orden. Nach mehreren anderen Professuren hatte er 7 Jahre lang die Lehrkanzel der Dogmatik, 17 Jahre die der Moraltheologie inne, war 13 Jahre Oberer und starb zu Palermo am 10. October 1675. Er war bekannt durch hervorragende Tugend wie durch seltene Lehrgabe. Die meisten seiner Schriften bewegen sich auf dem Gebiete der Moraltheologie; er schrieb über Beicht, Communion, Meßopfer, die bulla cruciata und eine Erklärung des Decalogs. Alle diese Schriften, welche auch wegen der Eleganz der Darstellung gerühmt sind, erlebten wiederholte Auflagen und weite Verbreitung. Als Ordensmann streng gegen sich selbst, war Tamburini geneigt, bei Gewissensentscheidungen für Andere den milderen Ansichten zu folgen, welche er bei Auctoren von einigem Ansehen als probabel bezeichnet fand. Darauf stützt sich die vielfach wegen laxer Lehren gegen ihn erhobene Anklage. In einer von den bekannten Jansenistenhäuptern Arnauld und Nicole ver-

faßten Adresse verlangten eine Anzahl Pfarrer von Paris (10. October 1659) von den Generalvicaren des Pariser Erzbischofs, Cardinal Retz, eine Verurtheilung der Schriften Tamburini's (vgl. Annales de la Société des soi-disans Jésuites V, Paris 1771, 243 s.). Gegen die heftigen Angriffe des französischen Dominicaners Vincent Baron (s. d. Art.) vertheidigte sich Tamburini selbst unter dem Namen Don Lucius Sanmarco in einer zu Palermo 1666 veröffentlichten Schrift Germana doctrina R. P. Thomae Tamburini. Gegen die späteren Angriffe des Dominicaners Dan. Concina (s. d. Art.), welcher eine Reihe von Sätzen aus Tamburini's Werken als besonders tadelnswerth zusammenstellte, vertheidigte ihn sein Ordensgenosse Anton Zaccaria (s. d. Art.) bei Gelegenheit einer Neuausgabe der Tamburinischen Moralschriften. Beachtenswerth ist das Urtheil des hl. Alfons Liguori in seiner Theologia Moralis 3 (al. 4), 5, n. 645: „Es sei hier gestattet, ein Wort über diesen Auctor (Tamburini) beizufügen, der von Manchen viel zu gering geschätzt wird. Zwar läßt sich nicht läugnen, daß er oft geneigt war, manchen Meinungen den Werth einer Probabilität beizumessen, welche nicht verdienen, als probabel bezeichnet zu werden; er muß daher mit Vorsicht benutzt werden. Allein da, wo Tamburini eigene Meinungen aufstellt, da . . . zeigt er sich als ganzer Theologe und löst die Fragen, indem er sie auf ihre letzten Principien zurückführt. Meinungen, welche er in solchen Fällen als die haltbarern hinstellt, werden in weitaus den meisten Fällen der Einsicht der Sachkundigen sich auch als wirklich richtiger erweisen." (Vgl. Zaccaria, Theologia moralis Th. Tamburini . . . cum uberrimis prolegomenis, in quibus Tamburini elogium exhibetur et ejus doctrina a veteribus recentibusque D. Concinae et Vincent. M. Dinelli criminationibus vindicatur etc., Venetiis 1755, 3 voll.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 269; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1830.) [O. Pfülf S. J.]

Tanchelm (Tanquelinus, Tanchelinus), Häretiker des 12. Jahrhunderts, ist uns hauptsächlich durch einen Brief der Utrechter Kirche an den Erzbischof Friedrich von Köln bekannt, welcher, nach dem Tode des Bischofs Burkard (18. Mai 1112) geschrieben und von Tengnagel (Vetera monumenta contra schismaticos, Ingolstad. 1612, 368) veröffentlicht, von den Bollandisten (AA. SS. Jun. I, 845) und von Du Plessis d'Argentré (Collectio judiciorum I, Par. 1724, 11) wieder abgedruckt worden ist. Nach dieser Quelle erklärte er: Der Papst und die ganze Hierarchie sei nichts; die Kirchen seien Bordelle; das von den Priestern bereitete Altarssacrament sei nichts; aus den Verdiensten und der Heiligkeit des Ministers erstehe die Kraft der Sacramente. Dementsprechend mahnte er das Volk von dem Empfange des Altarssacramentes und auch von der Entrichtung des Zehnten ab. Andererseits behauptete er: Die Kirche sei nur bei ihm und den Seinigen, und da er die Fülle des heiligen Geistes empfangen habe, sei er ebenso Gott wie Christus; er theilte das Wasser, in dem er gebadet, dem Volke als heiliges und wirksames Sacrament aus, verlobte sich öffentlich mit einem Marienbilde, predigte an der niederländischen Küste auf freiem Felde, ließ sich dabei von Trabanten umgeben, welche Fahne und Schwert vor ihm hertrugen, und gewann namentlich bei den Frauen und dem niedern Volke Anhang. Endlich suchte er oder vielmehr einer seiner Anhänger, der Presbyter Eberbacher, einen Theil des Bisthums Utrecht mit der französischen Diöcese Terouane zu vereinigen, und sie begaben sich, um die Sache durchzusetzen, nach Rom. Auf dem Rückwege wurden sie indessen durch den Erzbischof von Köln gefangen genommen. Der Erzbischof wird in dem Utrechter Schreiben gebeten, die gefährlichen Gegner sorgfältig zu bewahren. Sie entkamen aber dennoch. Tanchelm erscheint hernach in Brügge und, von dort ausgewiesen, in Antwerpen. Die Verhältnisse waren hier für ihn günstig. Die schon damals große Stadt hatte nur einen einzigen und zudem unsittlichen Geistlichen, den Pfarrer von St. Michael. Tanchelm konnte so das Volk leicht auf seine Seite ziehen. Sein Anhang wurde so groß, daß ihm kein Fürst entgegenzutreten wagte; er soll es sogar dahin gebracht haben, daß er unter dem Vorwand, ein geistliches Werk zu verrichten, die Frauen und Jungfrauen mißbrauchen durfte, und daß diejenigen sich unglücklich schätzten, die seiner Wollust nicht dienen durften. Im J. 1124 oder 1125 wurde er von einem Geistlichen erschlagen. Sein Einfluß hielt aber noch einige Zeit nach seinem Tode an. Vergeblich stellte der Bischof von Cambrai dem Pfarrer von St. Michael eine Congregation von zwölf Geistlichen an die Seite. Dagegen gelang es dem hl. Norbert (s. d. Art. IX, 448), dessen Vita (c. 13; AA. SS. Boll. Jun. I, 843) uns über diese weiteren Vorgänge unterrichtet, das verirrte Volk in Bälde wieder für die Kirche zu gewinnen, als ihm und seinen Ordensgenossen im J. 1126 die Kirche übergeben wurde. (Vgl. Döllinger, Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters I, München 1890, 104 bis 110.) [v. Funk.]

Tancred, irrthümlich nach seinem angeblichen Geburtsorte a Corneto genannt, berühmter Canonist des 13. Jahrhunderts, studirte canonisches und römisches Recht an der Universität seiner Vaterstadt Bologna und wurde um 1210 ebendaselbst, etwa 30 Jahre alt, Lehrer des erstern. Im J. 1215 erhielt er ein Canonicat in seiner Heimatstadt und zog sich vom Lehramt zurück, nahm dasselbe aber auf Bitten seiner Verehrer bald wieder auf. Anfangs des Jahres 1226 erhielt er durch Mandat des Papstes Honorius III. die Würde eines Archidiacons an der bischöflichen Kirche von Bologna, und bald darauf überschickte

ihm derselbe Papst die sogen. Compilatio quinta (s. d. Art. Compilationes decretalium III, 767), eine Sammlung von Decretalen aus seinem Pontificat, mit dem Auftrage an die Universität, derselben sofort in der Schule wie in der Rechtsprechung sich zu bedienen. Auch sonst genoß Tancred das Vertrauen seiner Zeitgenossen als unparteiischer Richter in hervorragendem Maße. Er starb zwischen 1234 und 1236. Außer einem Provinciale, d. i. einem Verzeichniß der Diöcesen, und nur handschriftlich vorhandenen Apparaten zur ersten, zweiten und dritten Compilation besitzt man von ihm zwei nicht umfangreiche, aber den juristischen Scharfsinn ihres Verfassers beweisende Werke, die Summa de sponsalibus et matrimonio, verfaßt auf Bitten des Propstes, spätern Bischofs von Gurk (Otto, gest. 1214), nach Bernhards von Pavia (s. d. Art.) Summula die älteste monographische Bearbeitung des Eherechts (herausgegeben von Wunderlich, Göttingen 1841), und den bald nachher abgeschlossenen Ordo judiciarius, zwar nicht die älteste, aber von den ältern die beste Darstellung des canonischen Prozesses. Letzteres Buch gewann eine weite Verbreitung, wurde auch in's Französische und Deutsche übersetzt, wiederholt gedruckt; eine kritische Ausgabe besorgte Friedr. Bergmann in Pilii, Tancredi, Gratiae libri de judiciorum ordine, Gotting. 1842, 89—316. (Vgl. v. Savigny, Geschichte des röm. Rechts im Mittelalter V, 2. Ausgabe Heidelberg 1850, 115—135; v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts I, Stuttgart 1875, 199—205.) [R. v. Scherer.]

Tanis (Τάνις, צֹעַן), eine uralte Stadt in Unterägypten (Num. 13, 23), nahe an der Ostgrenze des Landes, vermuthlich zuerst die Hauptstadt eines nichtägyptischen Königsgeschlechts. Nach ihr hieß der östlichste Nilarm, der an ihr vorbeifloß, der tanitische. Unter dem Namen Avaris ward diese Stadt der Stützpunkt der Hyksos; als dieselben aus ganz Aegypten vertrieben waren, konnten sie sich noch in Tanis halten, bis sie capitulirten und freiwillig wieder nach Osten zogen. Die nach den Hyksos in Aegypten herrschende Dynastie (Ex. 1, 8) schlug in Tanis ihre Residenz auf, so daß sich hiernach die Angabe Ps. 77, 12. 43 erklärt, wonach Moses seine Wunder im Gefilde von Tanis wirkte. Von Ra'mses II. ward es so ausgebaut und mit monumentalen Denkmälern geschmückt, daß es auch den Namen Ra'msesstadt oder Rameſſes erhielt (s. d. Art.). Tanis blieb von dieser Zeit an eine stark befestigte Grenzstadt zum Schutze des Landes gegen die von Osten heranbringenden Mächte. Später lag der Schwerpunkt der ägyptischen Macht im Süden, bis im Anfang des letzten Jahrtausends v. Chr. zweimal wieder eine Dynastie (XXI. XXIII) von Tanis entsprang und dort residirte; in dieser Zeit wird die Stadt bei Isaias (19, 11. 13; 30, 4) und Jud. 1, 10 griech. erwähnt. Sie bestand in ihrer Herrlichkeit noch bis in's 6. Jahrhundert v. Chr.; im J. 568 fiel sie bei dem zweiten Ansturm Nabuchodonosors in dessen Hände und ward zerstört, wie Jeremias (46, 13 ff.) und Ezechiel (30, 14) vorhergesagt hatten. Seit dieser Zeit wird Tanis in der Geschichte nicht mehr genannt; an der Stelle des heutigen San aber beweisen ungeheuere Ruinen, daß die ägyptischen Herrscher ihr von den frühesten Zeiten an eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und ihrer wichtigen Lage Rechnung getragen haben. In letzter Zeit sind diese Ruinen der Gegenstand sorgfältiger Untersuchung geworden, durch welche die ägyptische Geschichte werthvolle Aufhellung erhalten hat. (Vgl. Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums, Stuttg. 1884, 645; Flinders Petrie, Tanis, London 1885. 1888 [Egypt Exploration Fund, 2. and 4. mem.].) [Kaulen.]

Tanner, Adam, S. J., bedeutender Dogmatiker, Polemiker und Controversist, wurde zu Innsbruck 1571 geboren und trat 1589 in die Gesellschaft Jesu ein. Erst übernahm er (1596) den Lehrstuhl des Hebräischen an der Universität Ingolstadt, trug dann zu München zwei Jahre Controverse und vier Jahre Moraltheologie vor und wurde, nach hervorragender Betheiligung am Regensburger Religionsgespräch von 1601, als Lehrer der scholastischen Theologie 1603 nach Ingolstadt berufen. Nach 15 Jahren folgte er von hier einem Rufe des Kaisers Matthias an die Universität Wien, um daselbst Becanus (s. d. Art.) zu ersetzen, und, nach der zwei Jahre später erfolgten Rückkehr von dort, dem Rufe Ferdinands II. als Kanzler an die Universität Prag. Schwäche der Gesundheit führte ihn jedoch binnen Jahresfrist nach Tirol und von da $3\frac{1}{2}$ Jahre später nach Ingolstadt zurück. Während der Schreckenszeit des Schwedeneinfalles schickte man ihn nach Innsbruck, und er starb auf dieser Reise zu Unken am 25. Mai 1632. Tanner gilt zunächst als trefflicher Dogmatiker; Scheeben (Handbuch d. kath. Dogmatik I, Freib. 1873, n. 1095) nennt ihn den einzigen „wahrhaft großen Theologen" im nachreformatorischen Deutschland des 16. Jahrhunderts, Gregor von Valentia's (s. d. Art. Valentia) „ebenbürtigen Schüler"; seine Hauptarbeit Universa Theologia Scholastica speculativa practica, Ingolstadii 1628, bezeichnet derselbe als „Werk ersten Ranges". Weiter war Tanner aber auch ein fruchtbarer Polemiker und schlagfertiger Controversist; eine seiner Schriften behandelt das Regensburger Religionsgespräch, eine andere den Streit Venedigs mit Paul V., mehrere galten der Vertheidigung seines Ordens; von Bedeutung ist u. a. seine (lateinische) „Anatomie der Augsburgischen Confession", Ingolstadt 1613—1614, 2 Thle. Er zeichnete sich nicht nur durch Schärfe des Gedankens, sondern auch durch Vielseitigkeit des Wissens aus; in Sprachen und Geschichte trefflich bewandert, bewies er auch Interesse und feines Verständniß für die

Naturwissenschaft. Als Revisor von Bellarmins (s. d. Art.) Controversen erwarb er sich um dieses berühmte Werk großes Verdienst. Zu besonderem Ruhme gereicht ihm seine besonnene und muthige Haltung gegenüber den zum Unwesen ausgearteten Hexenprozessen (s. d. Art.) zu einer Zeit, da ein solch offenes Hervortreten noch vereinzelt und mit Gefahr verbunden war. Ebenso gehörte Tanner mit seinem Lehrer Gregor von Valentia zu den ersten, welche unter gewissen Voraussetzungen die Annahme von Zins für ausgeliehenes Kapital als nicht unerlaubt erklärten. Andere, namentlich seine deutschen Ordensgenossen Pichler und Haunold, sind ihm später hierin gefolgt; Tanner wurde dafür von D. Concina (s. d. Art.) als Vertheidiger des Wuchers angeklagt. Auch wegen einiger Sätze über die Abwehr eines das Gemeinwohl in unerträglicher Weise schädigenden Gewaltherrschers (vgl. d. Art. Tyrannenmord) wird der sonst durchaus gediegene und besonnene Theologe oft leidenschaftlich angegriffen; eine ausführliche Vertheidigung dieser seiner Lehre ist mit dem Datum: Hall den 6. Mai 1629 von seiner Hand noch erhalten (das Original im Röm. Staatsarchiv Censur. libr. IV, 68—71). (Vgl. F. X. Kropf, Historia Prov. Soc. Jesu Germaniae superioris V, Augustae Vindel. 1754, n. 236—249; Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae II, Ingolstadii 1782, 146. 220. 262; Rapp, Die Hexenprozesse und ihre Gegner in Tirol, 2. Aufl., Brixen 1891, 65 f.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 254; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1843 ss.; Riezler, Gesch. der Hexenprozesse in Bayern, Stuttgart 1896, 248 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Tanner, Konrad, O. S. B., verdienter Abt von Einsiedeln, war am 28. December 1752 zu Arth im Kanton Schwyz geboren und erhielt seine Bildung an der Schule des Klosters Einsiedeln, wo er sodann am 8. September 1772 die Ordensgelübde ablegte. Nachdem er im Mai 1777 Priester geworden war, wirkte er zuerst am Gymnasium des Stiftes, seit 1782 an dem von Bellinzona. Im J. 1787 wurde er als Bibliothekar nach Einsiedeln berufen, ging jedoch schon 1789 als Propst wieder nach Bellinzona zurück. Durch die helvetische Revolution 1798 zur Flucht genöthigt, fand Tanner im Kloster Fiecht in Tirol Aufnahme, bis er 1802 Pfarrer von St. Gerold in Vorarlberg wurde. Seit 1805 lebte er wieder in Einsiedeln und versah das Amt des Novizenmeisters, bis er am 30. Mai 1808 zum Abte erwählt wurde. Durch die Staatsumwälzung hatten die Aebte den Fürstentitel, den 45 von Tanners Vorgängern getragen, verloren; er wußte aber im Uebrigen durch kluges Nachgeben unter sehr ungünstigen Zeitverhältnissen die Rechte und Stellung seines Klosters zu wahren. Seine erste Sorge war, das klösterliche Leben und die Wallfahrt zu pflegen; die Gnadenkapelle, welche die Franzosen zerstört hatten, ward unter ihm wieder aufgebaut, und am 14. September 1817 wurde unter großer Theilnahme des Volkes darin zum ersten Male wieder die heilige Messe gefeiert. In den Hungerjahren 1816 und 1817 erwies der Abt sich als großen Wohlthäter der verarmten Bevölkerung von Einsiedeln. Ein Gelehrter und Freund der Schule, bemühte er sich, den Unterricht an der Stiftsschule zu heben, wobei er besonders auch die Naturwissenschaften pflegte. Im Mai 1818 war er von Pius VII. zum Bischof der neu zu gründenden Diöcese Waldstätten (die Kantone Luzern, Uri, Schwyz und Unterwalden umfassend) ausersehen, wobei das Kloster an die Stelle des Domcapitels getreten wäre. Tanner wies aber im Einverständniß mit den Capitularen eine solche Erhöhung, weil nicht im Interesse des Klosters liegend, zurück. Er starb am 7. April 1825, tief betrauert wegen seiner vielseitigen Verdienste um Kloster und Volk. Er war ein erfahrener, geschickter Haushalter, ein gastfreier, leutseliger Prälat und ein kenntnißreicher, gottesfürchtiger Ordensmann. Ein lange dauerndes Andenken erwarben ihm seine geistreichen ascetischen Schriften, vorab seine „Betrachtungen zur sittlichen Aufklärung im 19. Jahrhundert", Augsburg 1804—1808, 4 Thle. in 5 Bdn.; dann die „Bildung des Geistlichen durch Geistesübungen", ebd. 1807 (auch in's Französische übersetzt von Abbé Bénard, Lyon u. Nancy 1844). Beide Werke wurden später wiederholt aufgelegt und theilweise umgearbeitet. Aus Tanners Nachlaß veröffentlichte sein Nachfolger, Abt Cölestin Müller, noch 5 weitere Bände. Tanners pädagogische Schriften („Versuche in Briefen", Basel 1785—1787, 2 Bde.; als „Schulbriefe aus den Bergkantonen" neu herausgeg. 1813 und von P. Gall Morel 1839; „Vaterländische Gedanken über die mögliche gute Auferziehung der Jugend", Zürich 1787; nochmals abgedruckt durch P. Karl Brandes im Programm der Stiftsschule, Einsiedeln 1853) sind heute vergessen; musikalische Compositionen zu kirchlichen Texten sind von ihm noch handschriftlich vorhanden. (Vgl. Jos. Régnier, Chronique d'Einsidlen, Paris 1837, 222 ss.; Benno Kühne bei O. Hunziker, Gesch. der schweizerischen Volksschule mit Lebensabrissen der bedeutenderen Schulmänner und um das schweizerische Schulwesen besonders verdienter Personen I, Zürich 1881, 227 ff.) [Gabriel Meier O. S. B.]

Tanner, Matthias, S. J., Theologe und Ordensschriftsteller, wurde zu Pilsen am 28. Februar 1630 geboren. Nachdem er 1646 in den Orden getreten war, verbrachte er den größern Theil seines Lebens zu Prag, wo er auch am 8. Februar 1692 starb. Lange Jahre hindurch lehrte er Philosophie und verschiedene Zweige der Theologie, war zeitweilig Rector der Universität und sechs Jahre lang Oberer seiner Ordensprovinz. Er schrieb in lateinischer wie in czechischer Sprache nicht nur über theologische, sondern auch über geschichtliche Gegenstände. Viel genannt wurde sein Name infolge seiner Schrift **Dialogus**

controversisticus etc., Pragae 1669, über die dem Convertiten Andreas Frommens noch bei Lebzeiten seiner Gattin ertheilte Priesterweihe. Im meisten ist er noch heute bekannt durch seine beiden die Geschichte seines Ordens betreffenden, mit guten Kupfern gezierten biographischen Werke Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, Pragae 1675; Societas Jesu Apostolorum imitatrix, ib. 1694. (Vgl. Schmidl, Historiae Societatis Jesu Provinciae Bohemiae I, Pragae 1747, passim; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1858 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Tanner, Thomas, wichtig namentlich als Literarhistoriker, war 1674 zu Market-Livington (Wiltshire) geboren, studirte zu Oxford und wurde anglicanischer Geistlicher. Sein Schwiegervater, der Bischof Moore, verschaffte ihm mehrere kirchliche Beneficien; später wurde er Archidiacon von Norfolk, Canonicus zu Ely und Oxford und im Januar 1733 Bischof von St. Asaph. Er starb zu Oxford 1735. Seine Hauptschrift, die seinen literarischen Ruhm begründete, ist die Bibliotheca britannico-hibernica, sive de scriptoribus, qui in Anglia, Scotia et Hibernia ad saeculi XVIII. initium floruerunt, Londin. 1748. [Gams O. S. B.]

Tanucci, Bernardo, der berüchtigte kirchenfeindliche Minister im Königreich Neapel, war am 20. Februar 1698 zu Stia (Casentino) geboren, studirte die Rechte zu Pisa und wirkte dort bald nach Vollendung seiner Studien als Advocat und Professor. Im Dienste Spaniens schrieb er gegen kaiserliche Ansprüche und gegen das Asylrecht, wobei er in Bezug auf letzteres behauptete, dasselbe sei gegen göttliches und menschliches Recht und richte jede legitime Gewalt zu Grunde (die Schrift soll in Rom verboten worden sein, doch findet sie sich nicht im Index). Bald darauf trat Tanucci ganz in spanische Dienste, zuerst als Auditor des Infanten Don Carlos in Parma (1732), dann als Generalauditor des spanischen Heers, an dessen Spitze Karl im J. 1734 in Neapel einzog. Hier wurde Tanucci alsbald Justizminister, später (1755) Minister des Auswärtigen und des königlichen Hauses. Als dem König von Neapel die Krone Spaniens zufiel und er deßhalb auf Neapel verzichten mußte, bestimmte er zu seinem Nachfolger in Neapel seinen neunjährigen Sohn Ferdinand, für den eine Regentschaft eingesetzt wurde. Als Haupt der letztern verstand es Tanucci, bei der Schwäche der andern Regenten sich bald zum allgebietenden Herrn von Neapel zu machen. Dabei suchte er sich aber für alle seine theils vernünftigen, theils unsinnigen und chimärischen Maßregeln auf den König Karl von Spanien zu stützen, mit dem er in fortwährendem eifrigen Briefwechsel stand, wie die Correspondenz im spanischen Staatsarchive zu Simancas beweist. Auch als Ferdinand die Regierung angetreten hatte, gelang es Tanucci, sich eine Zeitlang auf der Höhe seiner Macht zu halten. Scharfe Maßregeln ergriff er besonders gegen die Kirche, beschränkte deren Gerichtsbarkeit, Besitz und Priesterzahl, verlangte das Placet für sämmtliche alten und neuen Bullen, erklärte die Ehe als einen wesentlich bürgerlichen Vertrag und ließ in der Nacht vom 3. bis 4. November 1767 alle Jesuiten gefangen nehmen und ohne Rücksicht auf Schwache und Kranke deportiren. Dafür wurde Tanucci von kirchenfeindlichen Schriftstellern als erleuchteter Minister gepriesen, wenn man gleich mit vielen seiner übrigen Maßregeln nicht einverstanden war; so schreibt der kirchenfeindliche Geschichtschreiber Colletta (Geschichte des Königreichs Neapel I, Cassel 1853, 139): „Allein jene Verbesserungen gingen von Tanucci aus, der nur Eine, wenn auch nicht tadelnswerthe Passion hatte, die gegen Feudalismus und Papstthum. In hohem Grade Pedant und selbst Jurist, vernachlässigte er das Militär, das er für eine unnütze Last des Staates im Frieden ansah, und glaubte die Krone seines Herrn durch die nahe Verwandtschaft mit Frankreich und Spanien und die neuen Verbindungen, die er mit dem Hause Oesterreich und den italienischen Fürstenhöfen anzuknüpfen suchte, für hinreichend gesichert. Von Staatswirthschaft, vom Finanzwesen, von Verwaltungssachen verstand er nichts. Er suchte bloß seinen Einfluß zu behaupten und zu vergrößern und hatte als ein Fremder mehr Liebe für seinen König als für das Land. Den guten Ruf, in dem er stand, verdankte er seinem Widerstand gegen die Päpste, den Schlägen, die er auf das Feudalsystem führte, seinem rechtschaffenen Lebenswandel, gefälligen äußerlichen Bezeugen und vor Allem dem langen Frieden, welcher über die Fehler der Regierung einen gefälligen Schleier zog." Ein schwerer Vorwurf wird von gleichzeitigen und späteren Geschichtsschreibern gegen Tanucci erhoben, nämlich daß er dem Prinzen keine höhere Geistesbildung geben ließ (Colletta I, 147) und ihn auch noch nach der Thronbesteigung systematisch von allen Geschäften fern hielt. Letzteres beklagt die Kaiserin Maria Teresia wiederholt in ihren Briefen; sie wünscht z. B. in einem Briefe vom 18. März 1772, „daß man dem König ein wenig mehr Einfluß auf die Geschäfte lasse, um ihn an Arbeit zu gewöhnen und ihn von Frivolitäten und schlechten Gesellschaften fernzuhalten. Wenn jemals Tanucci seinen Platz räumen sollte, so wäre es gut, den König nicht wieder unter die Vormundschaft eines ebenso starren Ministers wie Tanucci zu stellen . . . Man möge den König ermuntern, selbst zu regieren, um ihn von der Rotte schlechter Buben loszumachen, die ihn umringen: das ist der größte Vorwurf, den ich gegen Tanucci habe, daß er dieß mit gleichgültigem Auge ansieht" (Arneth-Geffroy, Marie Antoinette I, 2e éd., Paris 1875, 290). Diese hier angedeuteten Verhältnisse führten schließlich den Sturz Tanucci's herbei, der am 26. October

1776 in sehr ehrenhafter, aber für Tanucci doch sehr schmerzlicher Weise erfolgte. „Ein König, der aus seinem Lande gejagt wird, kann sich sein Unglück nicht so sehr zu Herzen nehmen, als es bei Tanucci der Fall war, da er aus dem Ministerium scheiden mußte. Daß ihn seine vermeintlichen Freunde im Stiche ließen, seine Untergebenen ihm keinen Respect mehr bezeigten, seine Salons leer blieben, das waren in seinen Augen Beweise einer schrecklichen Sittenverderbniß, ungeachtet die Welt immer so gewesen ist, daß eine gefallene Größe desto weniger Anbeter hat, je mehr sie zuvor vergöttert worden. Um sich den verhaßten Anblick der Menschen zu ersparen, zog er sich auf's Land zurück, wo er (am 29. April) 1783 mit Hinterlassung einer hochbetagten Gattin und eines guten Namens fast in Armut starb, nachdem er von 1734—1777, also 43 Jahre lang, allmächtiger Minister gewesen" (Colletta I, 198). Tanucci ist einer der consequentesten Vertreter des Regalismus, der die Kirche auf das Gebiet des Dogma's im allerengsten Sinne zu beschränken, die Macht des Königs, d. h. des allgebietenden Ministers, in der ungemessensten Weise auf politischem und kirchlichem Gebiete zu erweitern suchte und damit den Absolutismus des 18. Jahrhunderts ausbildete, welcher eine so willkommene und leichte Beute für die Revolutionäre geworden ist. Die kirchenpolitischen Ideen entwickelten sich, ähnlich wie bei anderen gleichzeitigen und späteren Ministern, auch bei Tanucci zu einer wahren Manie des Hasses gegen die Kirche und die kirchlichen Einrichtungen. Die vielen tausend Briefe, die der fleißige Minister dictirte, und die sich im Staatsarchiv zu Simancas aufbewahrt finden, geben davon wiederholt Zeugniß. Ein ständiges Thema darin ist die Bosheit und Hinterlist der Geistlichkeit, welche gegen das Wohl und Interesse der Nationen arbeite; „sie ist zu allen Zeiten und in allen Ländern dieselbe, und nicht einmal die heiligen Apostel in den ersten Zeiten konnten sie hinreichend im Zaum halten" (30. Dec. 1755; Simancas Estado Leg. 5936); „wenn bei einer allgemeinen Unruhe kein Haupt sichtbar wird, so ist es unfehlbar gewiß, daß der Beichtstuhl die Esse und der Mörser ist, aus welchem die Bomben geschleudert werden" (3. Juni 1766; l. c. Leg. 5997). (Vgl. Calà Ulloa, Di Bernardo Tanucci e dei suoi tempi, 2. ed., Napoli 1875; Denkwürdigkeiten des Jesuiten Julius Cordara zur Geschichte von 1740—1773, bei Döllinger, Beiträge ꝛc. III, Wien 1882, 3 ff.; M. F. Miguélez, Jansenismo y Regalismo, Valladolid 1895. Betreffs der lobenden Aeußerungen des hl. Alfons v. Liguori über Tanucci s. Döllinger-Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten I, Nördlingen 1889, 400 f., und Lettere di Alfonso Maria de' Liguori II, Roma 1890, 400 sg.) [B. Duhr S. J.]

Tanz, neben der Musik und dem Gesange der natürlichste und älteste Ausdruck der Freude, kommt I. **in der heiligen Schrift** seit der ältesten Zeit vor 1. bei Aufzügen von Siegern und Königen (Richt. 11, 34. 1 Sam. 18, 6); 2. bei Siegesfesten und anderen öffentlichen Feierlichkeiten (Ex. 15, 20. Judith 15, 15; 16, 24); 3. bei religiösen Processionen und zu heiligen Zeiten (2 Sam. 6, 5; daher die Aufforderung des Psalmisten [149, 3 u. 150, 4], den Herrn „im Reigen" zu loben; endlich 4. beim abgöttischen Culte, wo um die Götzenbilder und Götzenaltäre getanzt wurde (Ex. 32, 19. 1 Kön. 18, 26). Bei den ersten zwei Veranlassungen tanzten vorzugsweise Frauen und Jungfrauen, bei den letzten zwei auch Männer; am Laubhüttenfeste führten Männer allein im Vorhofe des Tempels vor den versammelten Frauen einen kunstreichen Fackeltanz aus (vgl Mischna, Succah 5, 4). Man hat 2 Sam. 6, 20 mit Recht nicht als Beweis dafür angesehen, daß Tänze für Männer unschicklich gehalten wurden; denn Michol macht David nur zum Vorwurfe, daß er seine königliche Würde bei Seite gesetzt und gleich den Andern, den Gemeinen, getanzt habe. Darauf paßt auch ganz die rührende Antwort des Königs: „Vor dem Herrn, der an mir Gefallen fand, habe ich getanzt (aus inniger Dankbarkeit); und hätte ich mich auch noch geringer gezeigt als so, daß ich niedrig wäre in meinen Augen (ich hätte nicht zu viel thun können nach dem Antriebe meines Herzens)". Doch sieht sich schon die Gemara veranlaßt, die Gewohnheit, daß sich ernste, angesehene Männer einem jugendlichen Vergnügen hingeben, zu rechtfertigen, und sie thut's mit der Hinweisung auf das Loblied, welches die Frommen dabei sangen: „Glückselig ist unsere Jugend, daß sich unser Alter derselben nicht schämen darf", und „Glückselig ist unser Alter, welches unsere Jugend versöhnt hat". Eine schöne Rechtfertigung der religiösen Tänze gibt Servius zu Vergil. Eclog. 5, 73: Ut in religionibus saltaretur, haec ratio est, quod nullam majores nostri partem corporis esse voluerunt, quae non sentiret religionem; nam cantus ad animum, saltatio ad mobilitatem corporis pertinet. Während die Römer sonst den Tanz verachteten (nemo saltat nisi ebrius), tanzten bei den religiösen Festen die würdigsten Matronen der erlauchtesten Geschlechter (vgl. Horat. Carm. 2, 12, 16 sqq. und Bentley zu d. Stelle). — Ueber die Art zu tanzen bei den Hebräern weiß man nicht viel mehr, als was der Name חוג und ירד, „sich im Kreise bewegen", andeutet; ohne Zweifel unterschied sie sich von der noch jetzt üblichen im Oriente nur darin, daß alles Unanständige und Lascive vermieden wurde. „Der jetzige morgenländische Tanz", sagt Scholz (Bibl. Archäol., Bonn 1834, 431) aus eigener Anschauung, „besteht in halbkreis- oder kreisförmigen Bewegungen mit regellos rhythmischen Schritten und Geberden, welchen bei den Nomaden oft ganze Gruppen von Mannspersonen und von Mädchen, die letzteren in der Mitte zwischen zwei Reihen der ersteren, jedoch

immer ohne sich zu berühren oder zu nahe zu kommen, nach einem beliebigen Gesange, aber in den Städten gewöhnlich nur Mädchen, Abuffen nach dem Tact schlagend, ausführen." Man spielte und sang zum Tanze, und beides geschah auch in Wechselchören (1 Sam. 18, 6 ff.); die kleine Handpauke (תֹּף, Abuffe) wurde von den Tanzenden selbst geschlagen, wenn andere Instrumente dabei waren (Harfen, Cymbeln, Trompeten; vgl. Succah 5, 4), von Nicht-Tänzern. Gerne tanzte man zur Flöte (vgl. Matth. 11, 17) nach römischer und griechischer wie jüdischer Sitte (s. Buxtorf, Lex. thalm. s. v. חלל: tibiae adhibentur in nuptiis et in funeribus). Einzelne tanzten in der frühesten Zeit wohl nicht öffentlich, auch die Tochter Jephte's war, wie man aus der Stelle Richt. 11, 34 leicht sieht, nur die Reigenführerin und Vortänzerin. Tänze bei Gastmählern finden sich unter den Juden erst in späterer Zeit in Anlehnung an die heidnischen Gewohnheiten (vgl. Xenoph. Cyrop. 4, 6, 7); zu dem Tanz der Salome vor Herodes (Matth. 14, 6) kann sehr passend Horat. Carm. 3, 6, 21 sqq. verglichen werden. [Schegg.]

II. Vom Standpunkte der Moral betrachtet, verstößt der Tanz, insoweit er nur Kundgebung von Fröhlichkeit und Freude ist, an sich nicht gegen das Sittengesetz, wenn er auch von Angehörigen beiderlei Geschlechtes geübt wird; er ist seiner Natur nach sittlich indifferent. Sündhaft wird er 1. durch die Absicht, wenn er gewollt wird als Mittel und Gelegenheit, die ungeordnete sinnliche Begierlichkeit anzuregen oder zu befriedigen, oder wenn mit Personen getanzt wird, bei welchen dieses Motiv zu präsumiren ist; 2. durch die Umstände, wenn er stattfindet unter einer Annäherung von Personen verschiedenen Geschlechtes, welche besonders geeignet ist, unreine Begierden und Aufregungen hervorzurufen, oder in einer auffallend unanständigen Kleidung, und um so mehr, wenn sich damit ein Zustand sinnlicher Erregung verbindet, wie ihn lüsterne Blicke oder Gespräche, roh-sinnliche Musik, reichlicher Genuß geistiger Getränke u. dgl. verursachen. Leider sind viele Arten moderner Tänze nie frei von derartigen Umständen; zumeist gilt dieß von Maskentänzen. Insoweit sie jedoch auch von wohlgesitteten Personen gemäß ihren Standesverhältnissen oder wegen besonderer Anlässe als nicht leicht vermeidlich angesehen und nicht zu häufig und leidenschaftlich und immer nur in ehrbarer Gesellschaft und, wenn es noch jugendliche Personen sind, unter entsprechender Obhut mitgemacht werden, kann man sie nicht verpönen. Vielfach bringen übrigens auch die Vorbereitungen zum Tanzvergnügen, das Verweilen und Zusehen auf dem Tanzplatze, der Hingang zu demselben und die Heimkehr sittliche Gefahren mit sich. — Die heilige Schrift spricht sich gegen unsittliche und sittengefährliche Tänze aus (Job 21, 11 ff. Eccli. 9, 4. Is. 3, 16); ebenso urtheilen alle heiligen Väter und Lehrer bis herab auf den heiligen Kirchenlehrer Franz von Sales (Philoth. 3, 33). Aber auch viele heidnische Schriftsteller erklären die Tänze ihrer Zeit als der Vernunft und guten Sitte zuwider. Der Seelsorger hat den obigen Grundsätzen zufolge die Extreme zu großer Strenge und zu großer Nachgiebigkeit zu vermeiden. Tänze, welche ihrer Natur nach mit Unsittlichkeit verbunden sind oder die nächste Gefahr dazu in sich schließen, sind schwere Sünde. Jedem, welcher weiß, daß ihm ein Tanzbesuch nächste Gelegenheit zu schwerer Sünde wird, ist er unbedingt als schwer sündhaft zu verbieten. Davon abzurathen ist Allen, doch kann er nicht verboten werden, wenn man ihn mitmacht aus einer an sich ehrbaren Absicht und unter Umständen, welche jede sittliche Gefahr ausschließen. Daß für Cleriker jede active und passive Theilnahme an Tanzbelustigungen unschicklich und verboten ist (vgl. Trid. Sess. XXII, c. 1 De ref.; Sess. XXIV, c. 12 De ref.), darf als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. [Pruner.]

Taparelli, Alois, Marchese d'Azeglio, S. J., Naturrechtslehrer und Schriftsteller, war am 24. November 1793 zu Turin geboren und trat am 12. November 1814 in die eben von Pius VII. wiederhergestellte Gesellschaft Jesu ein. Zu Palermo, wo er 15 Jahre lang die Philosophie docirte, veröffentlichte er 1842 sein Hauptwerk „Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts", das 1845 auch in deutscher Uebersetzung erschien. Nach Ablauf der Wirren von 1848 ward er nach Rom berufen, wurde einer der Mitbegründer und Hauptleiter der Civiltà Cattolica und bekämpfte in einer Reihe von trefflichen Abhandlungen die Bestrebungen der italienischen Liberalen; namentlich trat er Gioberti (s. d. Art.) entgegen. Die Historisch-politischen Blätter (XXXIV [1854], 963) feierten ihn als „einen der tiefsten Denker des Südens voll Kraft und Consequenz". A. Stöckl (Gesch. der neuern Philosophie II, Mainz 1883, 631) wirft ihm Breite und Weitschweifigkeit vor, was jedoch nicht hindere, „dem Werke einen bleibenden Werth für die Entwicklung der Social- und Rechtsphilosophie im christlichen Sinne zuzutheilen". Nach einer äußerst fruchtbaren literarischen Thätigkeit starb Taparelli am 20. September 1862. (Vgl. Civiltà Cattolica Ser. V, vol. 4 [1862], 385 sg. 545 sg.; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 1125 nota; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 1862.) [O. Pfülf S. J.]

Tapfer, Anton, Professor der Theologie im Priesterseminar zu Chur, wurde 1773 zu Partschins bei Meran in Tirol geboren. Er studirte zu Innsbruck und Padua, wurde 1799 Priester und bald darauf Professor der Dogmatik im Seminar zu Meran. Durch die Verlegung des Seminars kam er 1807 nach Chur und starb dort am 5. März 1835 im Rufe der Heiligkeit. Von seinen Schriften ist die Expositio incruenti Missae sacrificii, 2. ed., Curiae 1828, noch

jetzt geschätzt. Sonst schrieb er noch Paraphrasis S. Evang. sec. Joannem, Campodun. 1835; Litera Epist. ad Romanos, ib. 1835; Loci obscuri Psalmodiae et Liturgiae, ib. 1836; Liber Psalmorum apertus, Lindau 1834. [G. Mayer.]

Tapferkeit (fortitudo), eine der Cardinaltugenden (vgl. S. Thom. S. th. 2, 2, q. 123, a. 11), heißt diejenige Tugend, welche die Seele disponirt, standhaft der rechten Ordnung und der Vernunft gemäß zu wollen und zu handeln ungeachtet entgegenstehender Hindernisse und drohender Uebel. In diesem Sinne ist sie eine generelle Tugend, welche in allen Arten tugendhaften Handelns wirksam wird. Als specielle Tugend hat sie zum Gebiete ihrer Thätigkeit den Kampf gegen besonders starke und mächtige Feinde des sittlich Guten die Erduldung schwerer Leiden und selbst die Hinnahme des Todes. Von ihr ist die Rede Deut. 20, 4 ff.; Matth. 10, 28 („Fürchtet diejenigen nicht, welche den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können"); 1 Cor. 16, 13; Eph. 6, 10; Hebr. 11, 33 ff. Als übernatürliche habituelle Tugend wird die Tapferkeit der Seele zugleich mit der theologischen Liebe und den übrigen „eingegossenen" Tugenden vom heiligen Geiste mitgetheilt und geht mit diesen auch verloren. Als solche befähigt sie die Seele, kein Uebel zu fürchten außer dem Verlust Gottes, und lieber alle Leiden und den Tod zu erdulden, als Gott zu beleidigen. — Die der Tapferkeit im Allgemeinen eigenen Acte sind (vgl. S. th. l. c. a. 3): 1. Gefahren, Kämpfe und Leiden um der Wahrheit und Tugend willen muthig annehmen und tragen (rectus ordo circa passiones timoris et tristitiae); 2. unter Leitung der Klugheit selbst die Ursachen angreifen, aus welchen der Wahrheit und Tugend Gefahr droht (rectus ordo circa passiones audaciae et irae). Der erste Act ist an sich bedeutungsvoller und nothwendiger, aber auch schwieriger als der andere, mit welchem allerdings vielfach mehr Ruhm verbunden ist. Die Gegensätze gegen diese Tugendacte sind: 1. die timiditas, Furcht vor Uebeln und Gefahren, denen sich zu unterziehen je nach den Verhältnissen des Standes und Berufes Pflicht ist; 2. die intimiditas, Gleichgültigkeit gegen das, was zu fürchten Vernunft und Glaube erfordern (namentlich gegen die göttliche Strafgerechtigkeit), und Verkehrung der rechten unter den Gütern des Menschen festgesetzten Ordnung, so daß man den Verlust geringerer Güter mehr fürchtet als den der höheren und diese um der ersteren willen preisgibt, was sich vorzüglich im Selbstmorde zeigt, endlich Mißachtung drohender Gefahren und Sorglosigkeit bezüglich derselben; 3. die audacia, Tollkühnheit, womit man sich ohne einen nach der rechten Ordnung der Vernunft genügenden Grund in Gefahren stürzt (S. th. 2, 2, q. 125—127).

Die Tugenden, ohne welche die Tapferkeit nicht vollkommen sein kann (partes integrales), und zu welchen sie die Seele anregt (partes potentiales), sind nach dem hl. Thomas (l. c. q. 128 ad 138): 1. Großherzigkeit (magnanimitas), welche nur das anstrebt, was zur höchsten Ehre dient, zur Ehre vor Gott, und deßhalb wegen der Ehre und Verherrlichung Gottes und gestützt auf seine Gnade keine Mühe und kein Opfer scheut; deren Gegensätze sind Vermessenheit und ungeordnetes Selbstvertrauen (praesumptio), Ehrgeiz (ambitio) und eitle Ruhmsucht (inanis gloria), Verzagtheit und Kleinmuth (pusillanimitas); 2. Streben nach Vollkommenheit (magnificentia), in welchem man sich nicht mit den niederen Tugendgraden begnügt, sondern auch die höheren zu erringen eifrig bemüht ist; das Gegentheil bezeichnet der hl. Thomas als parvificentia; 3. Geduld (patientia), welche alles ohne Klage leidet, was dienlich ist für das angestrebte Ziel der Tugend; 4. Standhaftigkeit (perseverantia), welche nicht ermüdet, immer wieder die Mittel zum Ziele zu gebrauchen, mag auch der Erfolg noch so erschwert scheinen; deren Gegensätze sind Weichlichkeit (mollities), die schnell ermüdet und erlahmt, Hartnäckigkeit (pertinacia), welche auch Unmögliches erreichen möchte oder eigensinnig auf die selbst gewählte, wenn auch noch so ungeeignete Weise zum Ziele kommen will (vgl. d. Art. Standhaftigkeit).

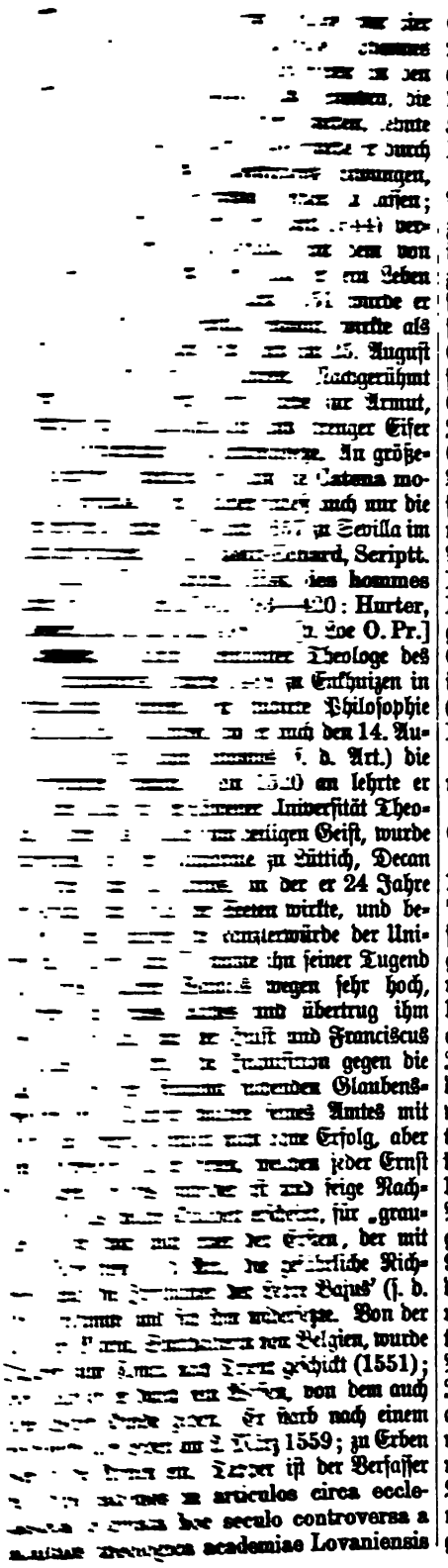
Die Grade der Tapferkeit sind: 1. alle Widerwärtigkeit ruhig und ergeben um Gottes willen ertragen, und dieß ist Pflicht für Alle; 2. sich Gott zum Opfer bringen und zu allen Prüfungen anbieten, welche ihm gefallen wird, über uns zu verhängen; und dieß ist ein Rath der Vollkommenheit, über welchen man noch hinausgeht, 3. wenn man sich der Leiden und Trübsale freut wie die Apostel (Apg. 5, 41). Die höchste Blüte der Tapferkeit ist das Martyrium, die Erduldung des Todes um des Bekenntnisses des heiligen Glaubens willen (S. Thom. S. th. 2, 2, q. 124; in IV. Sent. Dist. 49, q. 5, a. 3). Man unterscheidet das martyrium materiale, d. i. die actische Erduldung des Todes ohne die Möglichkeit, sie mit dem Opfer eines freien Willensactes zu verbinden, und das martyrium formale; letzteres schließt in sich 1. widerstandslose Erduldung gewaltsamen Todes oder einer Marter, welche ihrer Natur zufolge nach gewöhnlicher Ordnung den Tod verursacht (Bened. XIV. De Serv. Dei beatif. 3, 12); 2. Vollzug des Mordes oder der Marter primär aus dem Grunde, weil der Vergewaltigte es verweigert, den heiligen Christusglauben zu verläugnen oder einer von der heiligen Religion Christi gebotenen Tugend zuwider zu handeln (Bened. XIV. ib. 3, 13, 2; 19, 3—17); 3. freie Hinopferung des Lebens durch standhaftes Bekenntniß des Glaubens in Wort oder Handlung und aus reinem Motive der Liebe Gottes (Martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis; S. th. 2, 2, q. 124, a. 2 ad 2); 4. Stand der heiligmachenden Gnade (1 Cor. 13, 3). — Unter den Gaben

des heiligen Geistes ist es das donum fortitudinis, welches die Seele disponirt, den Einsprechungen des heiligen Geistes zur vollkommensten Uebung der virtus fortitudinis willig zu folgen. Die ihr entsprechende Seligkeit ist jene übernatürliche und himmlische Ersättigung, welche denen verheißen ist, die nach ihr hungern und dürsten als nach dem höchsten Ziele alles ihres Strebens, wofür sie jedes Opfer zu bringen bereit sind, auf daß alle Gerechtigkeit im Vollmaße zur Erfüllung komme (S. th. 2, 2, q. 139). (Vgl. noch Lessius, De just. ceterisque virtt. cardin. 8, c. 1 et c. 2; Billuart, De fortit. Diss. I; Müller, Theol. mor. II, 2. ed., Vindobonae 1878, 460 sqq.) [Pruner.]

Taphne, Taphnis (תַּחְפַּנְחֵס, תַּחְפַּנְחֵס, Τάφνας), eine Stadt im Osten von Unterägypten, nicht weit vom Lande Gessen (Judith 1, 9 griech.). Sie war früher nur als äußerster vorgeschobener Posten auf der Heerstraße nach Syrien bekannt, erlangte aber unter der 26. saitischen Dynastie größere Bedeutung, so daß sie von den späteren Propheten mit Noph oder Memphis als Repräsentantin der ägyptischen Macht angeführt wird (Jer. 2, 16; 46, 14. Ez. 30, 18). Hier besaß der Pharao Hophra einen königlichen Palast, dessen künftiges Geschick Jeremias (43, 8 ff.) weissagte. Herodot nennt die Stadt Δάφναι Πηλούσιαι; jetzt trägt die Trümmerstätte den Namen Tell Defenneh und ist in neuester Zeit wissenschaftlich untersucht worden. Baureste aus der Zeit der 19. oder 20. Dynastie erinnern an die Nachricht Herodots (2, 107), daß Sesostris von seinem Bruder feierlich zu einem Fest nach Daphnä eingeladen wurde; allein die große Masse der vorhandenen Ruinen rührt von Psammetich I. her, von dem ebenfalls Herodot (2, 30) erzählt, daß er in Daphnä eine Heeresabtheilung als Besatzung unterhielt. Diese φυλακή bestand (Her. 2, 154) aus griechischen Söldnern, und wirklich zeigen fast alle beweglichen Gegenstände, welche in Defenneh gefunden worden sind, griechischen Typus. Hier ist demnach der Berührungspunkt nicht bloß zwischen griechischer und ägyptischer, sondern auch zwischen griechischer und hebräischer Cultur zu suchen. Den Juden bot den ersten Anlaß zur Kenntniß der griechischen Bildung Nechao (s. d. Art.), der mit seinen Griechen gegen die Assyrer zog, Josias besiegte, Joachaz gefangen nahm und Joakim als tributären König einsetzte, so daß „die Söhne von Memphis und Taphne Israel bis zum Scheitel mit Schande bedeckten" (Jer. 2, 16). Dieß änderte sich, als Nabuchodonosor dreimal gegen die Juden zog und schließlich Jerusalem zerstörte. Nach Godolias' Ermordung floh alles, was sich retten konnte, trotz Jeremias' Abmahnung, nach Aegypten, und bei der aus Griechen, Phöniciern und Aegyptern bestehenden Bevölkerung zu Taphne fanden die Juden den ihnen am meisten zusagenden Aufenthalt. Auch Jeremias ward von Johanan und den jüdischen Machthabern gezwungen, mit ihnen nach Taphne zu fliehen. Dort verkündete er seine letzten Weissagungen und fand seinen Tod, indem er von seinen Landsleuten wegen Ankündigung der Strafe für ihre Abgötterei (Jer. 44, 1 ff.) gesteinigt wurde. Freilich waren die Juden damit dem Gerichte Gottes nicht entronnen; sie wurden in das Verderben verwickelt, welches inzwischen Nabuchodonosor Aegypten bereitete, und welches schon Ezechiel (30, 10—18) vorhergesagt hatte. Sobald der babylonische König nach Wegführung der Juden im eigenen Lande die Verhältnisse geordnet, fiel er in Aegypten ein und durchzog es mordend und plündernd bis zum Süden; damals „hatte auch Taphnis seinen finstern Tag", und die Juden erlitten, was ihnen Jeremias (43, 11) angekündigt hatte. Nach allem diesem aber bestand zwischen 607 und 577 ein fortwährender Verkehr zwischen dem Osten und den Griechen in Taphnis. Die Nachgrabungen haben gezeigt, daß zu Taphnes griechische Gegenstände fabrikmäßig für den Export hergestellt wurden. Eine merkwürdige Hilfe empfängt durch diese Gewißheit die biblische Kritik; denn der gedachte Verkehr erklärt besser als alles Andere das Vorkommen der griechischen Ausdrücke Dan. 3, 5. 15. An diesen Verkehr erinnert heute noch der Name, den die Haupttrümmermasse zu Defenneh bei den umwohnenden Arabern trägt: Kasr el bint el Jehudi, „Burg der Judenschaft". (Vgl. Flinders Petrie, Nebesheh [Ain] and Defenneh [Tahpanhes], London 1888 [Fourth memoir of the Egypt Exploration Fund]; The same, Ten years digging in Egypt, 1892, 54; Wiedemann, Gesch. von Alt-Aegypten, Calw u. Stuttg. 1891, 190 ff.) [Kaulen.]

Taphnes (תַּחְפְּנֵיס, Θεχεμίνα), zur Zeit Salomons eine ägyptische Königin, deren nicht genannter Gatte die Schwester derselben dem Edomiterkönig Adad vermählte (3 Kön. 11, 19. 20). (Vgl. Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit, Berlin 1881, 402.) [Kaulen.]

Tapia, Petrus de, O. Pr., spanischer Theologe und Erzbischof von Sevilla, führte seinen Namen nach seiner Mutter Isabella Rodriguez de Tapia; der Vater hieß Didacus Altanero. Petrus wurde im März 1582 zu Villoria bei Salamanca geboren. Nachdem er in Salamanca bis zu seinem 19. Jahre studirt hatte, trat er im J. 1601 ebendort in den Dominicanerorden ein und legte am 28. Februar 1602 im Kloster von St. Stephan die heiligen Gelübde ab. Nach Vollendung der philosophischen und theologischen Studien bekleidete er in verschiedenen Klöstern seines Ordens das Amt eines Lectors, und zwar trug er zuerst Philosophie zu Salamanca, dann Theologie seit 1618 zu Placentia, seit 1620 zu Segovia und seit 1622 zu Toledo vor. Am 14. Februar 1628 erhielt er den zweiten Lehrstuhl der Theologie, die sog. Cathedra vespertina, und am 20. September desselben Jahres den ersten, die sog. Cathedra matutina, an der



Caroli V imp. jussu collectos, Lovan. 1555, 2 voll. Seine Reden ſammelte Wilh. Lindanus (ſ. d. Art. Linda) und gab ſie zu Köln 1577 heraus. Alle ſeine Werke erſchienen geſammelt zu Köln 1582. (Vgl. Foppens, Bibl. belg. II, Brux. 1739, 1084.) [Hurter S. J.]

Tarabotti, Helena (mit ihrem Kloſternamen Archangela), ascetiſche Schriftſtellerin, war 1605 zu Venedig geboren und war von ihrem Vater ſchon im elften Jahre gezwungen worden, den Schleier zu nehmen. Als Nonne zu St. Anna in Venedig fühlte ſie ſich Anfangs höchſt unglücklich, aber ſie ſuchte und fand bald ihren Troſt in gelehrten Studien. Sie ſchrieb mehrere Bücher, in denen ſie noch immer große Unzufriedenheit mit ihrem Stande zu erkennen gab. Später aber, um das Jahr 1633, gewann ſie durch den Einfluß des Cardinals Friedrich Cornaro, Patriarchen von Venedig, mehr und mehr den ihr verhaßten Ordensſtand lieb und ſchrieb von da an für denſelben mehrere Bücher, die in weiteren Kreiſen große Anerkennung gefunden haben; dahin gehören: La luce monacale; Via per andare al cielo; Paradiso monacale (dem genannten Cardinal gewidmet); Purgatorio delle mal maritate; Contemplazioni dell' anima amante. Eine reiche innere Lebenserfahrung zeichnet ihre Schriften aus. (Vgl. Cesare Cantù, Parini e la Lombardia, Milano 1854, 119.) [Joſ. Card. Hergenröther.]

Tarantaſia, Petrus von, ſ. Innocenz V. und Petrus v. Tarantaſia.

Taraſius ſ. Nicäa IX, 238 ff. und Theodor Studites.

Tarent, Stadt und Erzbisthum in Unteritalien. Die alte italiſche Gründung Taras (Τάρας), in welcher ſich 707 v. Chr. eine ſpartaniſche Colonie niederließ, war durch ihre geſchützte Lage und ihren vorzüglichen Hafen die reichſte und blühendſte unter den Griechenſtädten Unteritaliens und zugleich das Organ, durch welches Italien mit dem Orient in Verbindung trat. Im J. 272 v. Chr. mußte ſich die Stadt, die durch die Ueppigkeit ihrer Bewohner verrufen war, den Römern unterwerfen, welche ſie Tarentum nannten und mit römiſchen Bürgern bevölkerten (vgl. Döhle, Geſch. Tarents bis auf ſeine Unterwerfung unter Rom, Straßburg 1877). Im Mittelalter ſtand Tarent lange Zeit unter den griechiſchen Kaiſern, denen es die Saracenen im 9. Jahrhundert entriſſen. Doch wurde es von den Byzantinern zurückerobert, kam aber 1062 unter die Herrſchaft der Normannen. Später theilte die Stadt die Schickſale des Königreichs Neapel, mit dem ſie ſeit 1861 dem Königreich Italien einverleibt iſt. Das heutige Tarent, welches der gleichnamige Meerbuſen in zwei Canälen umgibt (Mare piccolo und Mare grande genannt), iſt ein Kreishauptort in der Provinz Lecce; es zählt über 30000 Einwohner (einſtens mehr als 100000), deren Mundart noch manche griechiſche Wörter aufweist; auch im Dome

werden Epistel und Evangelium in der heiligen Messe noch immer lateinisch und griechisch gesungen. Außer der Cathedrale zum hl. Cataldus hat die Stadt mehrere andere Kirchen sowie viele ehemalige Klöster, ein Clericalseminar, ein Lyceum, ein Gymnasium und mehrere Wohlthätigkeitsanstalten. Nach der Tradition soll der hl. Petrus auf seiner Reise nach Rom zu Tarent Viele zum Christenthum bekehrt und ihnen den Amasianus als Bischof gegeben haben. Bald darauf seien die meisten wieder in's Heidenthum zurückgesunken, und erst der hl. Cataldus habe zwischen den Jahren 160 und 170 die christliche Gemeinde neubegründet. Dieser, ein Irländer (?), sei auf einer Pilgerreise zu Jerusalem von Christus ermahnt worden, sich nach Tarent zu begeben. Hier soll er unter Papst Anicet zwischen den Jahren 154 und 165 zum Bischof bestellt worden sein und lange diesen Sprengel regiert haben (vgl. Castellius, Metropol. urbium hist., Paris. 1635, 424). Nach begründeter Annahme gehört indeß Cataldus viel späterer Zeit an (vielleicht dem 4. Jahrhundert). Erst zu Ausgang des 5. Jahrhunderts erscheint wieder ein Bischof. Hundert Jahre später lernen wir dann weitere Bischöfe aus den Briefen des heiligen Papstes Gregor des Großen kennen, und zwar Andreas um 590 und Honorius um 603, von denen an die Reihenfolge kaum mehr unterbrochen ist. Wahrscheinlich schon im J. 978 wurde Tarent von Seiten der Griechen zur Metropole erhoben; der erste Erzbischof, Johannes III. (978—983), gehörte noch dem griechischen Ritus an. Als lateinischer Erzbischof erscheint Dragonius in einer Bulle Papst Alexanders II. vom J. 1071 als bei der Weihe der Hauptkirche zu Cassinum anwesend. Als Suffragane unterstanden demselben nach der Notitia Coelest. folgende Bischöfe: Castellanus s. Castellanethensis, Mittulensis seu Mutulensis. Das Bisthum Motula oder Mutula entstand erst im 11. Jahrhundert und wurde wegen der Nähe von Castellaneta zu Anfang des 15. Jahrhunderts aufgehoben bezw. mit Castellaneta unirt (Moroni, Dizion. XLVII, 24 sg.). Heute untersteht der Metropole Tarent außer Castellaneta auch noch das Bisthum Oria, welches erst 1591 errichtet bezw. wieder errichtet worden ist. Die letzten Erzbischöfe, von denen vom 15.—17. Jahrhundert nicht weniger als 9 mit dem Purpur geschmückt worden sind, waren Jos. Capece Latro (seit 1778, resignirte 1815, gest. 1836); Jos. Anton de Fulgure (seit 1818); Rafael Blundo (1835—1855); Jos. Rotundo (1855—1884). Der gegenwärtige Erzbischof ist Petrus Alfons Jorio, geb. 1841, Bischof von Lacedonia 1880, promovirt 27. März 1885. Das Capitel besteht aus 4 Dignitäten, 18 Canonikern und 40 Mansionarii (s. d. Art.), theils votantes, theils participantes. Die Erzdiöcese umfaßt 15 Gemeinden der Provinz Lecce mit 87 200 Seelen in 21 Pfarreien; die Gesammtzahl der Priester beträgt 289. (Vgl. Ughelli, Italia sacra IX, 115—151; Moroni, Dizion. LXXII, 251—262; Cappelletti, Le Chiese d'Italia XXI, 129—140; Gams, Ser. Epp. 929 sq.; dann auch de Vincentiis, Storia di Taranto, 5 voll., Napoli 1878 sgg.; Gagliardo, Descrizione topogr. di Taranto, Tar. 1886.) [Neher.]

Targum, s. Bibelübersetzungen II, 717 ff.

Tarnóczy, Maximilian Joseph von, Cardinal und Fürsterzbischof von Salzburg (1850 bis 1876), war am 24. October 1806 zu Schwaz in Tirol geboren. Nach Vollendung der Gymnasialstudien in Innsbruck trat er 1824 in das fürsterzbischöfliche Priesterhaus zu Salzburg ein und studirte die Theologie an der k. k. Facultät daselbst. Im J. 1828 ging er nach Wien, um sich auf das Doctorat vorzubereiten. Nach Empfang der Priesterweihe (1829) kehrte er in das höhere Priester-Bildungsinstitut zum hl. Augustin in Wien zurück, bis er am 14. März 1832 die theologische Doctorwürde erhielt. Dann bekleidete er zunächst die Stelle eines Subregens im fürsterzbischöflichen Priesterhause zu Salzburg, wurde aber noch im J. 1832 zum ordentlichen öffentlichen Professor der Dogmatik an der dortigen k. k. theologischen Facultät ernannt. Als solcher that er sich hervor ganz besonders durch die Klarheit und den ächt religiösen Geist in seinen Vorträgen, wie auch durch die außerordentlich anregenden Colloquien. Am 1. Januar 1844 wurde Tarnóczy auch zum Domcapitular und nach Aufgabe der Professur im Juli desselben Jahres zum Director des theologischen Studiums in Salzburg ernannt, welches letztere Amt er bis zum October 1848 inne hatte. Schon als Professor hatte er den Cardinal Schwarzenberg (s. d. Art.) nach Italien begleitet; und seitdem er Domcapitular geworden, war er bei allen wichtigen Reisen dessen Gefährte. Nachdem Schwarzenberg 1850 als Erzbischof nach Prag transferirt worden war, wählte das Domcapitel in Salzburg Tarnóczy am 24. October 1850 zum Fürsterzbischof. Am 17. Februar 1851 erfolgte die Präconisation zu Rom und am 1. Juni die Consecration durch Schwarzenberg. In seinem neuen Amte zeichnete sich Tarnóczy stets ganz besonders durch kluge Mäßigung, sowie durch väterliche Liebe und Sorgfalt für Clerus und Volk aus. Besonders bedacht war er auf die Heranbildung und Erhaltung eines tüchtigen Clerus durch Förderung des von Schwarzenberg gegründeten Knabenseminars (Collegium Borromaeum), durch eindringliche Ansprachen an die jeweiligen Weihecandidaten und am Schlusse der regelmäßigen Priesterexercitien, dann durch zahlreiche Visitationsreisen, durch Anordnung von Pastoralconferenzen u. s. w. Er besaß eine kindliche Anhänglichkeit an Rom und den Papst Pius IX., und wie er schon als Professor für die Infallibilität eingetreten war, so stimmte er auch auf dem Vaticanum offen für die Erklärung des Dogma's mit Placet, obwohl er persönlich längere

Zeit für die Inopportunität eingenommen gewesen war. Nach der Rückkehr von Rom beeilte er sich, die vaticanischen Beschlüsse seinen Gläubigen zu verkündigen, und hielt in Salzburg eine eingehende Berathung mit seinen Suffraganen ab. Es war hierbei wieder zumeist seinem eigenen maßvollen Auftreten zuzuschreiben, daß die Salzburger Kirchenprovinz von allen Störungen des Altkatholicismus verschont blieb. Für die Diöcesanverwaltung erwarb sich Tarnóczy noch dadurch besondere Verdienste, daß er ein neues Rituale Romano-Salisburgense (1852) ausarbeiten ließ und herausgab, ferner ein besonderes Compendium manuale novissimi Ritualis Rom.-Salisb. und eigene Supplementa zum Brevier und Missale. Weiterhin ließ Tarnóczy alle seit 1816 erflossenen, auf die Kirchenverwaltung bezüglichen Verordnungen der geistlichen und weltlichen Behörden sammeln und begann schon 1852 mit der Herausgabe eines eigenen periodischen Diöcesan-Verordnungsblattes. Im J. 1860 errichtete er auch die fürsterzbischöfliche Diöcesanbuchhaltung mit einem eigenen geistlichen Vorstande. Mit aller Kraft trat Tarnóczy immer für alle Vereine und Institute ein, welche irgendwie das kirchliche Leben in seiner Diöcese zu fördern geeignet schienen; besonders nahm er sich der Regelschwestern vom hl. Franciscus zu Hallein und der Vincentinerinnen an. Er hatte ferner großen Antheil an der Umgestaltung des theologischen Unterrichtswesens in Oesterreich und an der neuen Diöcesaneintheilung in Kärnten und Steiermark (Gurk-Klagenfurt, Seckau-Graz und Lavant-Marburg) vom Jahre 1859. An den großen Zeitereignissen nahm Tarnóczy stets regen Antheil als warmer Patriot und als treuer Sohn der heiligen Kirche. Nach der einseitigen Kündigung des Concordates durch die österreichische Regierung (s. d. Art. Oesterreich IX, 740) berieth er sich alsbald wieder mit seinen Suffraganen über ein einheitliches Verhalten. Für die großen Verdienste erhielt Tarnóczy vom Kaiser am 17. April 1873 das Großkreuz des k. k. Leopoldsordens, und der Papst creirte ihn am 22. December desselben Jahres zum Cardinalpriester. Doch sollte er diese höchste Auszeichnung nicht mehr lange überleben; er starb am 4. April 1876. (Vgl. die Biographie Tarnóczy's in „Personalstand der Säcular- und Regulargeistlichkeit des Erzbisthums Salzburg" von 1877, Beil. S. I—L.) [Willibald Hauthaler O. S. B.]

Tarnow, Bisthum, s. Lemberg VII, 1722 ff.

Tarragona, spanische Metropole, ursprünglich Tarraco, eine von Massilioten auf einem Berge, am Ausflusse des Francoli in's mittelländische Meer gegründete Stadt, später zerstört, aber von den Römern wieder aufgebaut und bald eine der volkreichsten und blühendsten Städte der Halbinsel, war zur Zeit der Scipionen ein Hauptwaffenplatz der Römer und später Sitz eines Obergerichtshofes; es führte den Namen Colonia Julia Victrix Togata. Bei den Einfällen der Sueven, Vandalen und Goten während der Völkerwanderung litt Tarragona viel, doch blieb es immer die Hauptstadt des nach ihm benannten tarraconensischen Spaniens, bis um 480 die Römer die letzten Reste ihres Besitzes durch die Westgoten verloren. Im J. 714 wurde die Stadt nach dreijähriger Belagerung von den Mauren erobert und gänzlich verwüstet. Nach mehr als 300 Jahren wieder aufgebaut (1038), konnte sie erst 1119 durch Alfons I. von Aragonien für immer den Mauren entrissen werden. Tarragona zählt heute 27 000 Einwohner, hat eine prächtige gotische Cathedrale zur hl. Thekla (erbaut 1120), viele andere Kirchen, zehn meist aufgehobene Klöster, ein Clericalseminar, einige höhere Schulen, ein Hospital und andere Wohlthätigkeitsanstalten. Bischofssitz wurde Tarragona erst im dritten Jahrhundert. Der erste bekannte Bischof ist der hl. Fructuosus (s. d. Art.), der sammt seinen zwei Diaconen gemartert wurde; der zweite, der hl. Himerius (s. d. Art.), um das Jahr 384, wird bereits Metropolit genannt, ebenso der auf Prosper gefolgte Ascanius (um 465), an welchen der heilige Papst Hilarius ein Schreiben richtete. (Ueber die älteren Eintheilungen der Provincia Tarraconensis in kirchlicher Beziehung bis zum 7. Jahrhundert s. Wiltsch, Kirchliche Geographie und Statistik I, Berlin 1846, 297 f.) Erzbischof Johannes wurde 516 Vicarius des Papstes in Spanien, was man in Sevilla (s. d. Art.) als Eingriff in verjährte Rechte, d. h. in das durch Papst Simplicius dem Bischof Zeno von Sevilla übertragene Vicariat, betrachtete. Sergius (seit 535), der wegen seiner Wohlthätigkeit gegen die Armen gerühmt wird, hielt die zwei ersten Synoden der Provinz Tarragona zu Barcino 540 und zu Ilerda 546. Mit Bischof Georg, unter dem zu Anfang des 8. Jahrhunderts die Metropolitanstadt von den Mauren erobert und zerstört wurde, schloß die Reihe der Metropoliten von Tarraco für mehr als 300 Jahre, und die Metropolitanwürde über die Bisthümer des tarraconensischen Spaniens wurde auf die Metropole Narbonne in Gallien übertragen. Papst Johannes XIII. wollte zwar unter Bischof Hatto von Ausona oder Vich (957—971) diese Stadt an der Stelle des noch in Ruinen liegenden Tarraco zur Metropole erheben, und er bestimmte 971, der Bischof von Ausona solle den Primat der Kirche von Tarraco mit den Suffraganbisthümern Barcino, Gerona und Elna haben; allein dieser Versuch einer Wiederherstellung der Metropole Tarraco scheiterte. Auch der von Urban II. am 9. Juli 1091 zugleich als Erzbischof von Tarraco eingesetzte Bischof Berengar von Ausona führte den Titel als Erzbischof nicht lange; seine Erhebung war geschehen mit der Clausel salva Narbonnensis ecclesiae justitia, allein der Erzbischof von Narbonne legte gegen

die Losreißung der tarraconensischen Provinz von seinem Metropolitanbezirk Protest ein, und so wurde Alles wieder rückgängig gemacht (Gams, Kirchengeschichte von Spanien III, 1, Regensburg 1876, 187). Im Anfange des 12. Jahrhunderts schenkte Markgraf Ramon Berenguer III. dem hl. Olegarius oder Oldegar, Bischof von Barcelona, die Kirche des Stuhles von Tarraco und die Stadt selbst. Der hl. Oldegar, welcher 1118 das Pallium erhalten, gab sich nun alle Mühe um die Wiederherstellung der Stadt Tarragona, erbaute die Cathedrale neu, gründete im J. 1133 auch ein Krankenhaus für Arme, und wird so als zweiter Gründer und Erbauer der Stadt gerühmt. Er erhielt auch auf dem Lateranconcil 1123 die Würde eines apostolischen Legaten und den Auftrag, das Kreuz gegen die Mauren zu predigen. Reich an Verdiensten starb er 1137 (vgl. AA. SS. Boll. Mart. I, 482—498; Gams III, 1, 189 f.). Sein Nachfolger als Erzbischof, aber nicht mehr zugleich als Bischof von Barcelona, war Gregor, welcher das Pallium erst 1144 erhielt und 1146 starb. Ihm folgte Bernhard Tortz oder Tord (bis 1163), dessen Metropolitanstuhl auf der unter ihm gehaltenen Synode als caput totius Hispaniae citerioris bezeichnet wurde (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 500). Er führte unter seinen Canonikern die Regel des hl. Augustinus ein (1154) und dotirte das Stift reichlich. Papst Anastasius IV. stellte in einer Bulle (1154) das Verhältniß der Suffragane zur Metropole fest, womit die vollständige Losreißung Cataloniens von der Metropole Narbonne vollzogen wurde. Als Suffragane von Tarragona werden in dieser Bulle genannt die Bischöfe von Gerona, Barcinona, Urgel, Vich (Ausona), Ilerda, Dertosa, Cäsaraugusta, Osca, Pampilona, Turiasso und Calagurris. Unter Bernhard Tortz, der zugleich Legat des römischen Stuhles in Aragonien und Catalonien war, entstand auch der Kampf mit Toledo (s. d. Art.), dessen Primatie die Erzbischöfe von Tarragona anzuerkennen sich weigerten (Gams III, 1, 23 ff.). Bernhards Nachfolger, Hugo von Cervello (1163—1171), wurde von Fürst Robert von Tarraco, seinem und seiner Kirche Vasall, getödtet; ebenso wurde der auf Wilhelm de Torroja (1172—1174) gefolgte Berengar von Villamurs (1174—1194) von Graf Wilhelm Ramon de Moncada, Vicomte von Bearn, ermordet. Berengar hatte seiner Kirche viele Wohlthaten erwiesen, auch bestimmt, daß die Zahl der Canoniker 18 nicht übersteigen dürfe; der päpstliche Legat vermehrte sie aber bald darnach auf 30. Unter Sparago de Barca (1215 bis 1233) fand die berühmte Synode von Lerida statt, welche der Cardinalbischof Johannes von Sabina 1229 eröffnete, und von welcher die Reform der Kirchenzucht in dieser Provinz ausging. Damit war der Anfang gemacht zu den zahlreichen Concilien von Tarragona (s. u.), die von da an mit großer Regelmäßigkeit gehalten wurden, und deren Feier ein sicheres Zeichen für die Blüte des kirchlichen Lebens war. Nach Sparago's Tod wählte das Capitel den Bischof von Barcelona, Berengar de Palao, zum Erzbischof, jedoch bestätigte diesen der Papst nicht. Als darauf (1234) das Capitel den Cardinal Aegidius wählte, ernannte der Papst Raimund von Pennaforte (s. d. Art.) zum Erzbischof. Allein dieser wies das Erzbisthum zurück. Auch Wilhelm de Mongri wollte nicht annehmen und ließ sich nur herbei, als Administrator zu fungiren; er eroberte 1235 Iviza und starb 1237. Der nunmehr gewählte Petrus de Albalat (1238 bis 1251) war 1245 bei dem Concil zu Lyon und hielt selbst mehrere Synoden, ebenso sein Nachfolger Benedict de Rocaberti (1251—1268). Bernhard de Olivella (1272—1287), unter welchem der Bau der Cathedrale zum Abschlusse gedieh, war der erste Erzbischof von Tarragona, welcher die Salbung des Königs von Aragonien vollzog, ein Recht, das Innocenz III. den Erzbischöfen von Tarragona übertrug. Roderich Tello (1290—1307) fügte zur Cathedrale den Glockenthurm hinzu. Unter Ximen (Xinenes) de Luna (1317—1327), nachmals Primas von Toledo, wurde sein bisheriger Suffraganstuhl Saragossa (s. d. Art.) zur Metropole erhoben. Nach ihm bestieg den Stuhl von Tarragona Johannes von Aragon (1328—1334), Sohn des Königs Jacob II., als Administrator, in seinem 28. Lebensjahre, nachdem er mit 17 Jahren bereits Primas von Toledo geworden. Er mußte auf den Namen und die Würde eines Primas verzichten, erhielt dagegen als Entschädigung den Titel eines Patriarchen von Alexandrien. Im J. 1331 weihte er die Cathedrale ein, sammelte die Synodalconstitutionen seiner Vorgänger und starb im jugendlichen Alter von 33 Jahren. Auf Arnaldus Cescomes oder de Combis (1334 bis 1346) folgte Sancho Lopez de Ayerbe O. S. Fr. (1347—1357), Beichtvater König Pedro's IV., der seine aufopfernde Liebe besonders bei der Pest 1348 zeigte. Petrus Clasquerin (1357—1380), Rath des Königs Pedro IV. und Patriarch von Antiochien, starb zu Agde auf der Rückkehr von Rom, wo ein Prozeß mit den Bürgern von Tarragona zu seinen Gunsten entschieden worden war. Nach ihm blieb infolge des abendländischen Schismas der Metropolitanstuhl sieben Jahre erledigt; Innigo Valterra war zwar schon 1380 als Erzbischof ernannt, konnte aber erst 1387 sein Amt antreten. Inzwischen war er auch Bischof bezw. Gubernator von Segorve geworden und starb in hohem Alter 1407. Petrus Cagarriga (1407—1418), einer der ersten Redner seiner Zeit, starb zu Barcelona im Rufe der Heiligkeit. Petrus de Urrea (1446—1489), Patriarch von Antiochien, Kanzler des Königs Juan II. und Generalcapitän des Kriegswesens, gab ein verbessertes Brevier heraus. Petrus Folch de Cardona (1515—1530) war Kanzler der Könige

Ferdinand V. und Karl I., Vicekönig und Generalcapitän von Catalonien, welche Aemter in seiner Person zum erstenmal vereinigt wurden. Caspar Cervantes de Gasta (1568—1575), Cardinal seit 1570, errichtete das Seminar. Joachim de Santiyan y Valdivieso (1779—1783) stellte die römische Wasserleitung her, und Franz de Armaña (1785—1805) stattete die Cathedrale mit kostbaren Zierden aus, dotirte auch seinen Clerus besser und förderte den Monte pio für denselben. Seine Nachfolger waren: Romuald Mon y Velarde (1804—1816), der nachmals den Stuhl von Sevilla einnahm; Anton Bergosa y Jordan (1817—1820), vorher Bischof von Antequera; Jacob Creus (1820—1825), vorher Bischof von Menorca; Ferdinand de Echanova y Zaldivar (1825—1854); Joseph Costa y Borras (1857 bis 1864); Franz Fleix y Solans (1864—1872); Stephan Joseph Perez y Martinez Fernandez (1874—1878); Benedict Villamitjana y Vila (1879—1888). Der gegenwärtige Erzbischof ist Thomas Costa y Fornaguera (geb. 1831), Bischof von Lerida 1875, promovirt 1889. Der Erzbischof von Tarragona führt den Titel „Fürst von Tarragona", und nannte noch im vorigen Jahrhundert außer anderen Besitzungen zwei Drittheile der Residenzstadt sein eigen. Ihm unterstehen als Suffragane heute die Bischöfe von Barcelona, Gerona, Lerida, Tortosa, Urgel, Vich und Solsona. Sein Einkommen, im 15. Jahrhundert auf 3000 flor. aur. taxirt und noch im vorigen Jahrhundert 22 000 Ducaten betragend, ist heute auf 130 000 Realen festgestellt. Das Capitel besteht aus dem Decan, 5 anderen Dignitäten, 4 Canonici de officio, 20 Canonici de gratia und 20 Beneficiaten. Der Sprengel zählt etwa 200 000 Katholiken in 150 Pfarreien und 17 Filialen; Kirchen und Kapellen gibt es 327, die Gesammtzahl der Priester beträgt etwa 400. (Vgl. noch Florez, España sagr. XXIV—XXV; Moroni, Dizion. LXXII, 275—284; J. Villanueva, Viage liter. á las iglesias de España XIX—XX; Gams, Ser. Epp. 76 sq.; O. Werner, Orbis terr. cath., Fribg. 1890, 45.)

Synoden: 1. Im J. 464 fand unter Erzbischof Ascanius eine Synode statt wegen des Bischofs Silvanus von Calahorra, der ganz eigenmächtig mehrere Bischöfe ordinirt hatte, und wegen des Bischofs Nundinarius von Barcelona, der seinen Nachfolger designirt hatte. Man holte darüber die Entscheidung Roms ein, wo Beides von Papst Hilarius auf einer römischen Synode reprobirt wurde (Hefele, Conc.-Gesch. II, 592 f.; Gams II, 1, 430 ff.). 2. Unter Erzbischof Johannes (516) wurden 13 Beschlüsse gefaßt: Cleriker sollen nicht Verwandte bei sich aufnehmen und ihnen nur das Nöthige reichen, nicht Handel treiben, nicht an Sonntagen Streitigkeiten schlichten; Bischöfe sollen nicht ohne Grund von Synoden fern bleiben, auch Landpriester und einige Laien dazu mitnehmen, die Landkirchen jährlich visitiren; Mönche sollen nicht außerhalb des Klosters kirchliche Functionen verrichten, auch keine weltlichen Geschäfte übernehmen (Hefele II, 675; Gams II, 1, 432). Unter dem Vorsitze desselben Erzbischofs Johannes wurde auch eine Synode zu Gerunda gehalten, von der man zehn Disciplinarcanones besitzt (Hefele II, 677 f.). 3. Im J. 1146 wurde unter Erzbischof Bernhard eine Verbrüderung (Confratria) gestiftet, in welche sich selbst Papst Eugen III. und der hl. Bernhard von Clairvaux aufnehmen ließen (Hefele-Knöpfler V, 500; Gams III, 1, 196). 4. Die Synode vom Jahre 1180 unter Erzbischof Berengar verordnete, daß künftig alle Urkunden nach den Jahren des Herrn zu datiren seien (Hefele-Knöpfler V, 722; Gams III, 1, 208). 5. In der größern Synode 1229 unter Cardinallegat Johannes von Sabina wurde die Ehe des Königs Jacob von Aragonien mit Eleonora von Castilien wegen zu naher Verwandtschaft gelöst (Hefele-Knöpfler V, 987). 6. und 7. fanden unter Erzbischof Sparago 1230 eine Reformsynode (Hefele-Knöpfler V, 988; Gams III, 1, 224) und 1233 ein Convent statt; auf letzterem erließ Jacob I. von Aragonien nach vorgängiger Berathung mit seinem Episcopat ein Statut in 26 Paragraphen gegen die Ketzer (Hefele-Knöpfler V, 1037). 8.—13. Sechs Synoden hielt Erzbischof Albalat ab: 1239 berieth man über verschiedene Disciplinarpunkte (Hefele-Knöpfler V, 1081 f.); 1240 wurde der Erzbischof von Toledo mit der Excommunication bedroht, weil er als Primas auch in der Provinz Tarragona das Kreuz vor sich hertragen ließ (Hefele-Knöpfler V, 1086); 1242 tagte eine Synode gegen die Katharer und Waldenser (Hefele-Knöpfler V, 1098); 1244 wurden mehrere ältere Verordnungen erneuert (Hefele-Knöpfler V, 1105); 1246 wurden gleichfalls frühere Beschlüsse erneuert gegen Räuber kirchlicher Güter und Personen, und zugleich Vorsicht empfohlen bei gefangenen Saracenen, welche getauft werden wollten (Hefele-Knöpfler V, 1149); die letzte Synode unter Albalat 1248 verordnete, daß bei dem Tode eines Prälaten der Provinz die Kirchengüter einem Vertrauensmanne übergeben werden sollten (Hefele-Knöpfler V, 1152, und über alle diese Synoden Gams III, 1, 225—235). Es folgen 14. und 15. unter Erzbischof Benedict zwei Synoden: 1253 wurde bestimmt, daß jeder Bischof seine Diöcesanen, der Metropolit aber jeden Einwohner seiner Provinz vom Banne absolviren könne (Hefele-Knöpfler VI, 46); 1266 wurden mehrere ältere Verordnungen wieder erneuert (Hefele-Knöpfler VI, 100). 16.—18. Erzbischof Bernhard von Olivella hielt drei Synoden ab: die vom Jahre 1273 erließ acht Constitutionen, in denen vielfach frühere auf's Neue bestätigt wurden (Hefele-Knöpfler VI, 116 f.); 1279 wurde an Papst Nicolaus III. die Bitte um Canoni-

sation Raimunds von Pennaforte gerichtet, während 1282 die Bestimmungen von 1273 wiederholt und die Strafen gegen diejenigen verschärft wurden, welche sich an einem Bischofe thätlich vergreifen (Hefele-Knöpfler VI, 225). 19. und 20. Zwei Synoden unter Erzbischof Roderich 1292 und 1305, von denen die erste die älteren Statuten über die kirchliche Freiheit bestätigte und verschiedene Disciplinarcanones erließ (Hefele-Knöpfler VI, 265), die andere in acht Constitutionen bestimmte, daß die Bischöfe bei ihren Visitationen über den Vollzug der Testamente Nachforschungen anstellen und über Beobachtung des Interdicts wachen sollen; auch werden Verschwörungen und Schmähschriften gegen Cleriker mit Excommunication bedroht (Hefele-Knöpfler VI, 474). Unter Erzbischof Wilhelm wurden 21.—24. vier Synoden gehalten: die vom Jahre 1307 erließ vier Constitutionen gegen Juden und Saracenen und verbot, jüdische Aerzte zu gebrauchen, bestimmte auch, Cleriker sollten so oft als möglich celebriren (Hefele-Knöpfler VI, 477); die Synoden 1308, 1310 und 1312 wurden wegen der Templer (s. d. Art.) gehalten, die auf der letzten freigesprochen wurden (Hefele-Knöpfler VI, 471 f. u. 563). 25. und 26. Erzbischof Ximen hielt zwei Synoden: 1317 wegen Irrthümer der Begutnen, Begharden und Franciscaner-Tertiarier (Hefele-Knöpfler VI, 602), und 1323 zum Schutze der kirchlichen Personen und der kirchlichen Gerichtsbarkeit (Hefele-Knöpfler V, 617). 27.—29. Unter dem Patriarchen Johannes als Administrator veranstaltete eine Synode 1329 eine neue Canonsammlung von 80 Nummern; eine zweite Synode vom Jahre 1331 handelte besonders über die Pflichten der Administratoren erledigter Bisthümer, eine dritte im J. 1332 traf Bestimmungen über die so häufig gefährdete persönliche Sicherheit der Cleriker und verbot letzteren, als Advocaten aufzutreten (Hefele-Knöpfler VI, 629. 633). 30. und 31. Unter Erzbischof Arnald wurde 1336 den Geistlichen der Luxus in der Kleidung untersagt (besonders die Unsitte, rothe oder grüne Kleider zu tragen), und noch im selben Jahre wurde auf einer zweiten Synode Antwort auf verschiedene Bedenken gegen die erste gegeben (Hefele-Knöpfler VI, 646). 32. Unter Erzbischof Sancho, der fünf Synoden hielt, wurde 1354 über die Reichung des Zehnten und die Visitationskosten der Archidiaconen verhandelt (Hefele-Knöpfler VI, 705). 33. und 34. Unter Erzbischof Petrus erließ eine Synode von 1367 elf und eine von 1369 zehn Constitutionen über verschiedene Disciplinarpunkte, besonders gegen Concubinat, Waffentragen und Handel der Cleriker, sowie über den Nachlaß der Bischöfe (Hefele-Knöpfler VI, 724). 35.—37. Erzbischof Inmigo hielt drei Provinzialconcilien: 1391, 1395 und 1400; das erste erließ über Disciplinarsachen 16 Verordnungen; die beiden letzteren befaßten sich mit dem Schutze der kirchlichen Personen und Rechte (Hefele-Knöpfler VI, 973. 975 und 981). 38. Dalmatinus von Mur hielt 1424 eine große Reformsynode. 39. und 40. Unter Erzbischof Folch de Cardona wurde 1517 Beschluß gefaßt, ob und wie der dreifache vom Lateranconcil ausgeschriebene Zehnt zu entrichten sei, und 1527 (1529?) über die Gefangenhaltung des Papstes in der Engelsburg und die Plünderung Roms durch kaiserliche Truppen Klage geführt (Gams III, 2, 167; Hefele-Hergenröther IX, 579). 41.—42. Unter Erzbischof Johannes de Guzman fanden 1628 und 1633 zwei Synoden statt. 43.—51. Seit 1685 wurden neun Provinzialconcilien in den Jahren 1685, 1699, 1712, 1717, 1722, 1727, 1733, 1738, 1752 gehalten (s. Coll. Lac. I, 743 sqq.). [Neher.]

Tarsus (Ταρσός), im N. T. die Hauptstadt der kleinasiatischen Landschaft Cilicien, „eine nicht unberühmte Stadt“ (Apg. 21, 39), ist als Geburtsort des hl. Paulus, der sie so genannt, noch viel berühmter geworden. Sie war schon zu Assyrerzeiten von den damaligen kleinasiatischen Bewohnern gegründet (Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf. 241), ward dann von Salmanassar und Sennacherib erobert, im 6. Jahrhundert v. Chr. aber hellenisirt und erlangte in griechischer Zeit eine rasche Blüte. Nach dem Sturz der assyrischen Macht erscheint Tarsus als Sitz der unter dem Titel Syennesis regierenden Landesfürsten von Cilicien, welche später ihre Regierung unter persischer Suzeränität fortsetzten. Bei dem Reichthum der ciliciſchen Ebene und bei ihrem blühenden Handel ward die Stadt immer wohlhabender und bedeutender; dabei berührten sich hier hellenische und morgenländische Cultur, und es erwuchs zu Tarsus eine hohe Bildung, deren Träger in der griechischen Welt weithin genannt wurden. Nachdem Alexander auch Kleinasien erobert und dessen Nachfolger sich in sein Reich getheilt hatten, gehörte Tarsus, das nur kurze Zeit unter Ptolemäus gestanden, zu dem seleucidischen Königthum, bis es nach der vorübergehenden Herrschaft des Armeniers Tigranes den Römern anheimfiel. In den römischen Bürgerkriegen stand es zu Cäsar und Octavian, und durch einen Besuch, den ersterer der Stadt machte, hielt es sich so geehrt, daß es den Namen Juliopolis annahm. Diese Anhänglichkeit rächte Cassius vor der Schlacht bei Philippi durch gründliche Ausraubung der Stadt. Antonius und Augustus suchten sie dafür zu entschädigen, und nach der Schlacht von Actium ward sie zur civitas libera und ciliciſchen Metropole erhoben. Jedoch bekam sie nicht den Rang eines Municipiums, so daß das römische Bürgerrecht, welches der hl. Paulus von Geburt hatte (Apg. 22, 28), von einem Vorfahren des Apostels gekauft worden sein muß. Später w Tarsus auch als Bildungsstätte gesucht; Str (14, 5, 13) vergleicht es in dieser Hinsicht

Athen und Alexandria. Schon seit der seleucidischen Zeit bestand eine jüdische Synagoge in Tarsus, und der Apostel Paulus legte hier den Grund zu der pharisäischen Gesetzesstrenge, welche er sich Apg. 22, 3 zuschreibt, während das reiche hellenische Leben ihm die Anschauungen und Kenntnisse verschaffte, die ihn vorzugsweise zum Heidenapostel befähigten. Tarsus blieb noch eine volkreiche Stadt bis zu den Partherkriegen; dann sank seine Bedeutung, und die Stätte, auf der es gestanden, bewahrt jetzt keinerlei Ueberreste, welche an die frühere Bedeutung der Stadt erinnern könnten. [Kaulen.]

Tartaren (Tataren), s. Mongolen.

Tartaretus (Tataretus), Petrus, einer der bedeutendsten und angesehensten Scotisten in der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts, war Lehrer und 1490 auch Rector an der Universität Paris (Bulaeus, Hist. Univers. Paris. V, Paris. 1670, 794). Von seinen persönlichen Verhältnissen ist nichts bekannt; dagegen haben seine Schriften das Andenken an ihn lange lebendig erhalten. Er schrieb zunächst einen beliebten und daher oft gedruckten Commentar zu des Petrus Hispanus (s. d. Art. Johannes XXI.) Schulcompendium der aristotelischen Logik, das bis zum Ausgange des Mittelalters viel gebraucht wurde (Expositio in Summulas Petri Hispani, zuerst s. l. et a., sodann vom Verfasser selbst verbessert und vermehrt 1501 und 1503; von dem Magister Martin Molenfelt mit den bezüglichen Stellen aus den Schriften des Scotus und einem tractatus obligatoriorum vermehrt, und zugleich mit Commentaren zu anderen aristotelischen Schriften 1514 zu Basel und Venedig u. s. w.). Auch Tartarets Commentare zu den logischen und physischen, den metaphysischen (bis zum 6. Buche) und ethischen Schriften des Stagiriten, besonders aber die Erläuterungen zum Organon (Commentationes in libros totius logicae Aristotelis) wurden seit 1494 bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts häufig gedruckt (so zu Paris 1494, 1520; Lyon 1500 und 1501; Basel 1514 u. s. w.). Das hohe Ansehen, welches die philosophischen Commentare Tartarets genossen, erhellt auch aus der Thatsache, daß Kurfürst Friedrich III. der Weise von Sachsen die Commentationes Tatareti in doctrina Scoti super Aristotele et Petro Hispano 1504 auf seine Kosten durch den Baccalarius Wolfgang Stöckel neu auflegen und an der von ihm gegründeten Hochschule zu Wittenberg als Lehrbuch einführen ließ, bis sie nachmals durch Melanchthons Compendium Dialectices verdrängt wurden (vgl. Hermann ab Elswich, De varia fortuna Aristotelis in scholis Protestantium, Vitembergae 1720, 16, und Jac. Brucker, Kurze Fragen aus der philosophischen Historie VI, Ulm 1735, 43. 358. 382). In Tartarets Commentar zum Organon (wenigstens in den späteren Ausgaben, z. B. Basel 1514, fol. 59) findet sich zum erstenmal die angeblich von Buridanus (s. d. Art.) zur leichtern Auffindung des logischen Mittelbegriffs erfundene vielgenannte „Eselsbrücke" wörtlich als Pons asinorum erwähnt und durch eine versinnlichende Figur ausgedrückt. Von den vielen, theilweise durch Andere revidirten und verbesserten Ausgaben der Commentare Tartarets zu den aristotelischen Schriften über die Physik, Metaphysik und Ethik sei namentlich die durch Joh. Ballaini besorgte genannt: In triplicem Aristotelis philosophiam, physicam, metaphysicam et ethicam, Venet. 1571. In Aristotelis libros de physico auditu quaestiones, de coelo et mundo, meteororum, de anima, de somno et vigilia, ethicorum, ib. 1621. Eine Gesammtausgabe der philosophischen Werke Tartarets erschien 1623 zu Venedig unter dem Titel In universam philosophiam opera omnia, 4 partes. — Die lange Reihe stets neuer Ausgaben beweist, wie sehr der Scotismus Tartarets noch bis in die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts hinein den philosophischen Unterricht beherrschte. Aber auch auf theologischem Gebiet wirkte Tartaret einflußreich für das Verständniß und die Verbreitung der scotistischen Lehre, namentlich durch seine Erklärung zu den Quodlibeta (Paris 1519) und zum Sentenzencommentar des Scotus (ebd. 1520). Beide Commentare erschienen ebenfalls in mehreren Ausgaben und Bearbeitungen, zuerst durch den nachmaligen Cardinal Constantius Buccafocus, bekannter unter dem Namen Sarnanus (s. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 49 sq.), zu Venedig 1580, dann in neuer Redaction und mit Anmerkungen versehen von Bonav. Manenti zu Venedig 1583 in 3 Bänden (neue Auflage ebd. 1607). In allen seinen Schriften vertritt Tartaretus den scotistischen Realismus gegenüber den sogen. Nominalisten (s. d. Art.). (Vgl. Sbaralea, Suppl. Script. Franc., Rom. 1806, 609; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. med. et infim. aet. VI, Florent. 1859, 513; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande IV, Leipzig 1870, 204 ff.; L. Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon, Leipzig 1879, s. v.; K. Werner, Die Scholastik des spätern Mittelalters IV, 1, Wien 1887, 305.) [Morgott.]

Tarteſſus, s. Tharsis.

Taskodrugiten (eigentlich Ταϰοδρουγῖται nach der bei Epiphanius Haer. 48, n. 14 angegebenen Etymologie vom phrygischen ταϰός, hölzerner Nagel, Pfahl, und ὄρυγγος, Nase) sind eine zuerst im 4. Jahrhundert erwähnte, nicht sehr bedeutende häretische Secte der alten Zeit, welche unter verschiedenen, zum Theil durch Corruption (z. B. Ascodrugitae), zum Theil durch Uebersetzung (z. B. Passalorhynchitae, Paxillonasones) des oben erwähnten Namens gebildeten Benennungen vorkommt. Einige rechnen sie zu den Gnostikern, nämlich zu der Schule des Marcus (s. d. Art. n. 1), so Theodoret (Haer.

fabul. 1, 9), Andere mit Epiphanius (Haer. 48, n. 14) zu den Montaniſten. Bei der theilweiſe nahen Verwandtſchaft zwiſchen den Gnoſtikern und den Montaniſten läßt es ſich wohl denken, daß eine kleine Secte exiſtirte, von welcher es zweifelhaft bleiben mochte, ob ſie mehr dieſem oder jenem Kreis von Irrthümern angehöre. Die Taskodrugiten erhielten ihren Namen wohl nur zum Spott, weil ſie beim Beten den Finger (ταςκός, πάσσαλος) an die Naſe (ὀρυγγος, ῥόγχος) legten oder gar in den Mund ſteckten, unbeweglich wie einen Pfahl, zum Zeichen des ſtrengſten Stillſchweigens, für welche Sitte ſie das Wort des königlichen Propheten anführten: „Herr, ſetze an meinen Mund eine Wache und an meine Lippen eine Hut" (Pſ. 140, 3). Das iſt Alles, was Epiphanius, Philaſtrius und Auguſtin über ſie zu berichten wiſſen; andere alte Schriftſteller erwähnen, daß die Sectirer die Menſchwerdung des Herrn läugneten, die Sacramente, ſogar die Taufe, verwarfen und vorgäben, man eigne ſich die Erlöſung durch die wahre Erkenntniß an. Die Secte war in Galatien entſtanden und breitete ſich im 4. und 5. Jahrhundert in Kleinaſien und Syrien aus; dort wurden ihre religiöſen Zuſammenkünfte durch kaiſerliche Geſetze verboten. Noch im 6. Jahrhundert gibt eine gegen ſie gerichtete Verfügung in Betreff der Fähigkeit, gerichtliches Zeugniß abzulegen (Cod. Justin. 1, 5, 21), Kunde von ihrer Exiſtenz. Um dieſelbe Zeit erfährt man von dem Presbyter Timotheus aus Conſtantinopel (Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 14), daß die zur Kirche übertretenden Taskodrugiten bei der Aufnahme getauft werden mußten. Selbſt im 9. Jahrhundert finden ſich noch Spuren der Secte. — Die Askiten, welche in einem Schlauch (ἀσκός) das conſecrirte heilige Blut aufbewahrten und dieſem eine Art Bacchus-Cult erwieſen, ſcheint zuerſt Philaſtrius (Haer. 75) und nach ihm mancher Andere wegen einiger Namensähnlichkeit mit den Taskodrugiten verwechſelt zu haben. [Feßler.]

Taſſin, René Prosper, O. S. B., berühmter Hiſtoriker aus der Mauriner-Congregation, wurde am 17. November 1697 zu Lanlay (Diöceſe Mans) geboren und legte am 3. Auguſt 1718 in der Abtei Jumièges die Ordensgelübde ab. Mit Dom Touſtain (ſ. d. Art.), der ihm in innigſter Freundſchaft verbunden war, wurde er von den Oberen beauftragt, eine neue vollſtändige Ausgabe von den Werken des hl. Theodor Studites (ſ. d. Art.) zu veranſtalten. Ueber 20 Jahre arbeiteten die beiden gelehrten Männer an dem Werke; da ſich jedoch für dasſelbe kein Verleger fand, gelangte es nicht zur Veröffentlichung (vgl. Ceillier, Hist. gén. des aut. sacrés, nouv. éd. XII, 319). Noch während jener Arbeit nöthigte ein Rechtsſtreit der Abtei St. Ouen zu Rouen mit dem Metropolitancapitel dieſer Stadt beide Gelehrte zu eingehender Urkundenforſchung, deren Frucht das ſechsbändige Werk Nouveau traité de diplomatique, Paris 1750—1765, war. Die vier letzten Bände hatte Taſſin nach dem Tode Dom Touſtains allein bearbeitet. Das ganze Werk bildet eine bedeutſame Ergänzung von Mabillons (ſ. d. Art.) De re diplomatica und fand bei Fachkennern eine ſehr günſtige Aufnahme; eine deutſche Ueberſetzung erſchien zu Frankfurt 1759—1769 in 9 Bänden. Der erſte Band der franzöſiſchen Ausgabe enthält eine Abhandlung über die Vortheile einer Geſchichte der Urkundenforſchung und die vorzüglichſten Pfleger derſelben in Frankreich, Deutſchland und Italien. Auch wird die Richtigkeit der von Mabillon aufgeſtellten Grundſätze dargelegt, zugleich der Urſprung der Schriftzeichen, die verſchiedenen Inſtrumente und Flüſſigkeiten, deren man ſich zum Schreiben bediente, ſowie die Charaktere der Buchſtaben und deren allmälige Umgeſtaltung in den verſchiedenen Jahrhunderten beſprochen. Der zweite Band enthält eingehende Notizen über den Urſprung der lateiniſchen Buchſtaben, die verſchiedenen Arten des Alphabets und die alten lateiniſchen Schriftzüge. Der dritte Band befaßt ſich mit der Unterſuchung der Manuſcripte und Urkunden vom 4. bis 16. Jahrhundert und gibt Anleitung zum leichten Leſen derſelben. Die drei letzten Bände bieten außer einer Abhandlung über Siegel und Gegenſiegel Unterweiſung zur Feſtſtellung des Alters von Handſchriften und Urkunden. Von den anderen Schriften Taſſins iſt vor Allem zu nennen die Histoire littéraire de la congrégation de St-Maur, Paris et Bruxelles 1770. Dieſes Werk enthält die Lebensſkizzen und Liſten der Werke (ſowohl der gedruckten als der handſchriftlichen) von Gelehrten der Mauriner-Congregation ſeit deren Gründung (1618) bis zur Zeit Taſſins. Es überholt die Studien von Dom Lecerf und Pez (ſ. d. Art.) weit und iſt ein Muſter für alle Arbeiten dieſer Art. Da Taſſin vielen ſeiner Mitbrüder, welche des Janſenismus verdächtig waren, uneingeſchränktes Lob ſpendete, verlangte die Cenſur, daß die betreffenden Bogen entfernt und durch corrigirte erſetzt würden; ſo kommt es, daß nur wenige Exemplare ſich finden, welche die cenſurirten Blätter (14 an der Zahl) enthalten. Eine deutſche Ueberſetzung erſchien als Gelehrtengeſchichte der Congregation von St. Maur (mit Bemerkungen und Zugaben von J. G. Meuſel), Frankfurt und Leipzig 1773 bis 1774, 2 Bde. Weiterhin ſei noch erwähnt die Schrift La notice de manuscripts de l'église métropolitaine de Rouen, par M. l'abbé Saas revue et corrigée, Rouen 1747. Zu den genannten Werken kommen dann noch verſchiedene Artikel im Journal von Verdun (darunter beſonders die Kritik über das „tironiſche Alphabet" von D. Carpentier) und als ungedruckte Arbeiten die Fortſetzung der Geſchichte des Benedictinerordens von Bulteau (vom 10. Jahrhundert bis 1600) ſowie die Geſchichte der Abteien von St. Vandrille und St. Ouen von der Einführung der

Maurinerreform an; die Manuſcripte der beiden letzteren befinden ſich in der Bibliothek von St.-Germain-des-Prés. Taſſin ſtarb am 10. September 1777 zu Paris. Er hinterließ den Ruf großer Gelehrſamkeit, war aber gleich ſeinem Freunde Touſtain nicht frei von dem Verdachte janſeniſtiſcher Geſinnung. (Vgl. die Biographie in d. „Gelehrtengeſchichte", deutſche Ausgabe II, 500 ff.; Biographie universelle, nouv. éd. XLI, 69 s.; Ulysse Robert, Documents inédits concernant l'histoire littéraire de la France, Paris 1875, 56 ss.; Ch. de Lama, Bibliothèque des écrivains de la congr. de St-Maur, 2e éd., Munich et Paris 1882, 195 ss.) [Maurus Plattner O. S. B.]

Taſſo, Torquato, der Sänger des „Befreiten Jeruſalems", war der Sohn des Dichters Bernardo Taſſo (1493—1569) und wurde im J. 1544 am 11. März zu Sorrento geboren. Die häuslichen Verhältniſſe des Vaters waren nicht danach angethan, dem Sohne eine ruhige Entwicklung zu gewährleiſten. Bernardo lehnte ſich gegen die Inquiſition auf, wurde an Karl V. zum Verräther und mußte als Verbannter Neapel verlaſſen; Taſſo's Mutter, Porzia di Roſſi, ſtarb aus Gram hierüber in einem Kloſter. Seinen erſten Unterricht genoß Taſſo bei den Jeſuiten, kam dann nach Rom zu ſeinem Vater, der ihn zu freieren Lebensanſchauungen erziehen wollte, und wurde darauf in Peſaro mit dem Sohne des Herzogs von Urbino unterrichtet. Von da an war ſein Leben eng mit dem Adel verwachſen, nicht zu ſeinem Heile. Als Student der Rechte in Padua verfaßte er ein Epos „Rinaldo", infolge deſſen er vom Cardinal Luigi d'Eſte nach Ferrara berufen wurde, wo er mit den Schweſtern des Cardinals, Lucrezia, nachmaliger Herzogin von Urbino, und Eleonore, innige Freundſchaft ſchloß. Eine tiefe Leidenſchaft ſoll den jungen Dichter an Eleonore gekettet haben; bewieſen iſt dieß jedoch nicht. Klarer iſt ſein Verhältniß zu den Hofdamen Eleonore Sanvitali und Lucrezia Bendidio. Im J. 1571 reiste er mit dem Cardinal d'Eſte nach Frankreich, wurde von Karl IX. zuvorkommend aufgenommen und ſchloß mit dem Dichter Ronſard Freundſchaft. Nach einem Jahre verließ er Frankreich und fand durch Eleonore's Vermittelung Aufnahme am Hofe Alfonſo's II., Herzogs von Ferrara, wo er in voller Muße ſeinen poetiſchen Arbeiten obliegen konnte. Im J. 1573 dichtete er das Schäferdrama „Aminta", das mit ſolchem Beifalle aufgenommen wurde, daß er von Lucrezia, Herzogin von Urbino, auf einen Sommer mit nach Caſtel Durante genommen ward; hier arbeitete er an „Gottfried von Bouillon", deſſen Titel ſpäter mit dem des „Befreiten Jeruſalem" vertauſcht wurde. Nun begann aber auch eine Gemüthskrankheit ſich bei ihm auszubilden, welche ſein weiteres Leben zu einer Leidenskette geſtaltete. Dem Pſychologen iſt ſein Geiſtesleben von da an theilweiſe ein Räthſel; auch der Hiſtoriograph ſtößt auf unaufgeklärte Dinge. Der Herzog von Ferrara und eine „fanatiſche" Prieſterſchaft wurden mit Vorwürfen, ſein Seelenleiden verurſacht zu haben, reichlich bedacht, während daſſelbe doch wohl nur ſeinem eigenen zerriſſenen Geiſtesleben, dem Streben nach ihm verſagten Dingen und den Anſprüchen des Dichters, die vom Adel als nicht berechtigt angeſehen wurden, entſprang. In einer ſeiner proſaiſchen Schriften ſagt er ſelbſt: „Derſelbe Kranz ſchmückt die Könige und die Dichter, und dieſe verewigen die Könige"; dieſe angeſtrebte Gleichſtellung ward ihm verſagt, und die contradictoriſchen Gegenſätze, die mit den Culturſtrömungen ſeiner Zeit zuſammenhingen, führten ihn zu einer Kriſis, die bis zu ſeinem Tode währte. Taſſo verfiel einem Verfolgungswahnſinn; einen Höfling fiel er mit dem Dolche an, und der Herzog ließ ihn feſtnehmen und überwachen, indem er die That als einem Gemüthsleiden entſprungen richtig beurtheilte. Seine fixen Ideen wurden immer mächtiger; er glaubte ſich von Neidern, Nebenbuhlern, Verräthern und Meuchelmördern umgeben; er gab ſich ſelbſt beim Inquiſitionstribunale an, das ihm aber das beſte Zeugniß ausſtellte; er hielt ſich für einen Verräther am Hauſe d'Eſte, und ſo entfloh er 1577 zu ſeiner Schweſter Cornelia nach Sorrento, weil Alfonſo ihm, als einem Gemüthskranken, die Herausgabe ſeiner Schriften verweigerte, um dieſelben vor etwaiger Vernichtung zu ſchützen. Unter der ſchweſterlichen Pflege erholt er ſich etwas; aber die Sehnſucht nach Ferrara verließ ihn nicht, und er ward dort wieder unter der Bedingung aufgenommen, daß er ſich als Kranker ärztlich behandeln ließe. Wiederum entfloh er und fand abermals Verzeihung und Aufnahme. Bei einer erneuten, nicht beabſichtigten Kränkung ſeitens des Hofes — gelegentlich der Vermählung Alfonſo's mit Margareta Gonzaga ward er nicht gehörig berückſichtigt — erging er ſich in den bitterſten Schmähungen gegen Alfonſo und ward nun als Irrſinniger im St. Annenhoſpital untergebracht. Sieben Jahre verblieb er hier, und ſeitens ſeiner Verehrer iſt viel Tadel auf Alfonſo gefallen, als ſei Taſſo unwürdig und ſchlecht behandelt worden. In den letzten fünf Jahren hatte der Dichter jedenfalls, nachdem ſein Zuſtand ſich gebeſſert hatte, ſeine eigenen Zimmer; der Prior des Hoſpitals, Agoſtino Moſti, war ein feingebildeter Mann, deſſen Neffe Giulio ſich eng an Taſſo anſchloß. In der letztern größern Hälfte ſeines unfreiwilligen Aufenthaltes empfing er Beſuche und erwiederte dieſelben, ſo daß die Behandlung des Dichters wohl eine ſeinem tiefen Seelenleiden entſprechende zu nennen iſt. Blieb aber auch der Schleier auf ſeinem Gemüthe, die Kräfte ſeines Geiſtes und ſeiner Phantaſie blieben ſonnenklar, und er arbeitete weiter. Er ſelbſt bezeichnet ſeinen Zuſtand als Narrheit: Comechè io non nieghi di esser folle, und deutet an, er habe ſich ſeinen Zuſtand durch Liebesträumereien

zogen. Allmälig vollzog sich seine Läuterung, und 1586 wurde er freigegeben; Ferrara blieb ihm aber verschlossen. Er ging nach dem Süden und besuchte unterwegs Loreto; überall wurde er mit Ehren überhäuft und war Gast der vornehmsten Gesellschaften. In Neapel, wo er vergeblich sein väterliches und mütterliches Erbtheil beanspruchte, arbeitete er sein „Befreites Jerusalem" in das „Eroberte Jerusalem" um. In den Klöstern weilte er am liebsten, Augustinus und Thomas waren seine Lieblingsschriftsteller, und seinen „guten Genius" glaubte er oft in einer Engelserscheinung zu sehen. Auf Vermittlung des Cardinals Cinzio Aldobrandini sollte er vom Papst Clemens VIII. als Dichter gekrönt werden, starb aber einige Tage vorher in dem Hieronymitenkloster S. Onufrio auf dem Janiculus am 25. April 1595. Erst den Todten schmückte der verdiente Lorbeerkranz. In hartem, aufgezwungenem Kampfe hat er die Fehler eines übertriebenen Selbstbewußtseins, des Mangels an Demuth, des Begehrens nach ihm versagten Verhältnissen überwinden müssen; ganz frei von Mitschuld scheint aber das Haus d'Este nicht zu sein. Das Hauptwerk Tasso's ist „Das befreite Jerusalem", La Gerusalemme liberata, ungearbeitet nicht zu seinem Vortheil in La Gerusalemme conquistada. Weiter sind zu nennen Aminta, das Trauerspiel Torrismondo, ferner Rinaldo, Le sette giornate, Le lagrime di Maria, Il monte Oliveto, La disperazione di Giuda, seine Rime, Dialoghi und Lettere. Die Ausgaben, besonders des „Befreiten Jerusalem", sind zahllos; dieses Hauptwerk erschien zuerst zu Parma 1581; eine gute neue Ausgabe lieferte Scartazzini, Leipzig 1882. Von den Gesammtausgaben sei die zu Pisa 1820 ff. in 30 Bänden erschienene erwähnt. Uebersetzungen des „Befreiten Jerusalems" boten Streckfuß (Leipzig 1849), Gries (Leipzig und Stuttgart 1874 und 1887). [Macke.]

Tataren (Tartaren), s. Mongolen.

Tataretus, s. Tartaretus.

Tatian, der Apologet und spätere Gnostiker, war nach seiner eigenen Angabe (Or. 42) im Lande der Assyrer, d. i. in der Landschaft östlich vom Tigris, geboren. Nach Zahn (Forschungen zur Gesch. d. neutest. Canons I, Erlangen 1881, 284) erblickte er das Licht der Welt um 110 n. Chr. Doch läßt sich die Zeit seiner Geburt nicht sicher feststellen, und ebenso wenig ist klar, ob er von griechischer Abstammung war, wie sein Name und seine Schreibweise nahelegen (vgl. Harnack, Texte u. Unters. I, 1, 199 f.), oder von semitischer Herkunft (vgl. Zahn I, 270 f.; II, 292 f.). Wenn Clemens von Alexandrien (Strom. 3, 12, 81) und Epiphanius (Haer. 46, 1) ihn einen „Syrer" nennen, so wird diese Bezeichnung in der häufigen Verwechslung von Syrien und Assyrien ihren Grund haben. Jedenfalls gehört er durch seine Bildung von früh auf ganz dem Hellenenthum an. Wann Tatian sich in seiner Jugend mit rhetorischen Studien und den Lehren der griechischen Philosophie beschäftigt hatte (Or. 35. 42), unternahm er, eine höhere Laufbahn in seiner Heimat verschmähend, ausgedehnte Reisen in der griechisch-römischen Welt, nicht aus Erwerbs- oder Reiselust, sondern getrieben von dem Drange nach weiterer Bildung (Or. 11). Mit offenen Augen beobachtete er die religiös-sittlichen Zustände, die Einrichtungen und Künste der Völker und ließ sich selbst in die Mysterien einweihen (Or. 29). Das Ergebniß solcher Forschungen war die Einsicht, daß die hellenisch-heidnische Weltanschauung sammt dem darauf erbauten Leben gänzlich zu verwerfen sei; die Religion als solche oder das Gottesbewußtsein der Heiden widerte ihn an, nicht weniger wegen ihrer Unvernünftigkeit als wegen der Unsittlichkeit, die er als nothwendige Folge davon erkannte. Unbefriedigt durch die Volksreligion, die Mysterien und die philosophischen Systeme, die er alle durchforscht (Or. 1. 26), abgestoßen durch die Unsittlichkeit des Volkslebens (Or. 22. 23. 28) wie durch die erbärmliche Eitelkeit, Habsucht und sittliche Hohlheit der Philosophen (Or. 19. 25. 26), kam er in gereiftem Lebensalter nach Rom. Was er bisher an Vernunft- und Sittenlosigkeit zerstreut gesehen, fand er in der Welthauptstadt vereint, so daß er vollends die Ueberzeugung gewann, die heidnische Weltanschauung habe Trug und Täuschung zur Unterlage, sei durch und durch unwahr und ihren Trägern selbst verderblich. Die ernste, sittlich-läuternde Wahrheit leuchtete ihm erst auf, als ihm die „barbarischen Bücher", d. i. die heiligen Schriften der Christen, in die Hände kamen, „weit älter, als daß sie mit der Lehre der Griechen, weit göttlicher, als daß sie mit ihren Irrthümern verglichen werden könnten" (Or. 29). Angezogen durch die Schmucklosigkeit der biblischen Rede, die Anspruchslosigkeit der Verfasser, die lichtvolle Erklärung der Weltschöpfung, die Sicherheit in Vorherverkündigung zukünftiger Dinge, die Vortrefflichkeit der Sittenvorschriften, das Monotheistische des Gottesbegriffes (Or. 29), ward er vollends für das Christenthum gewonnen, als er das tugendhafte Leben der Christen, ihre innige Einheit und Liebe unter einander, ihren Todesmuth, die Keuschheit und Erhabenheit ihrer Frauen (Or. 32. 33) kennen lernte. So entschloß er sich ohne Zögern, „Lebewohl zu sagen der Prahlerei der Römer, der kalten Rede der Athener und den ungeregelten Ansichten", und die „barbarische Philosophie" zu ergreifen (Or. 35), um von nun an freudig und ohne Furcht den christlichen Glauben öffentlich zu bekennen. Ohne Zweifel hat Tatians Bekehrung in Rom stattgefunden. Hier genoß er den Umgang des hl. Justinus (s. d. Art.) als dessen Schüler (vgl. Iren. Adv. haer. 1, 28, 1 bezw. Euseb. H. E. 4, 29, 3) und zollte ihm hohe Verehrung (Or. 18), ward aber dafür auch gleich seinem Lehrer von dem Cyniker Crescens (s. d. Art.) angefeindet (Or. 19). Auch nach Justins

Tode lebte und wirkte Tatian nach dem Zeugnisse seines Schülers Rhodon (Euseb. 5, 13, 1) in Rom als Lehrer; vielleicht gehörte auch Clemens von Alexandrien (vgl. Strom. 1, 1, 11) zu seinen Zuhörern (Zahn I, 12 f.; Harnack a. a. O. 223). — Nicht lange nach seinem Uebertritte zum Christenthum schrieb Tatian zur Rechtfertigung seines Schrittes den Λόγος πρὸς Ἕλληνας (Oratio ad Graecos). Während man früher fast allgemein annahm, diese Schrift sei erst nach Justins Tode (so noch Funk in der Theol. Quartalschrift 1883, 219 ff., und Hilgenfeld in d. Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 1883, 39 f.) entstanden, wird man dieselbe nach den Darlegungen von Zahn (Forschungen I, 275 f.) und Harnack (Texte I, 1, 142 und Gesch. der altchristl. Lit. II, 1, Leipzig 1897, 285 f.) vielmehr gleichzeitig mit Justins Apologie (um 150) ansetzen müssen. Dazu scheinen die Erwähnung von Crescens' Activität (Or. 19), die Justin nicht als todt, sondern als lebend voraussetzt, und (Or. 25) die Anspielung auf den Cyniker Peregrinus Proteus (s. d. Art.), dessen Vertreibung aus Rom (nach Lucian. Peregr. 19) kurz vor 153 erfolgte, zu berechtigen. Allerdings muß man dann mit Zahn und Harnack die Stelle Euseb. H. E. 4, 16, 8. 9 als eine Fälschung der Thatsache ansehen, welche Or. 19 angegeben wird. Daß Tatian die Apologie seines Lehrers verwerthet hat, wie Otto (Corp. Apol. II, 595) und Krüger (Gesch. der altchristl. Literatur, Freiburg 1895, 73; s. jedoch Nachträge u. s. w., ebd. 1898, 19) annehmen, läßt sich nicht nachweisen. Unsicherheit besteht auch hinsichtlich der Frage, wo die Oratio verfaßt wurde. Nach Harnack (Texte I, 1, 198 f.) soll sie, wie schon Maranus (bei Otto IX, 266 sq.) behauptete, außerhalb der Welthauptstadt verfaßt sein, und zwar während einer Reise Tatians von Rom in die morgenländische Heimat, welche zwischen 152 und 172 einzuschieben ist. Was Harnack für die auswärtige Entstehung der Schrift anführt (Anrede an die „Griechen", Schilderung römischer Zustände u. Aehnliches), ist jedoch nicht absolut beweisend, wenn man in Betracht zieht, daß Tatian sich den Römern gegenüber als Hellene fühlte und mit seiner Schrift sich in erster Linie an Freunde und Bekannte unter den Hellenen wandte. — Irenäus (Adv. haer. 1, 28, 1) berichtet, daß Tatian, solange er den Umgang Justins genoß, wie überhaupt lobenswerth, so insbesondere fest im Glauben gewesen sei; nach seines Lehrers Tode aber habe er sich wegen ketzerischer Lehren von der Kirche getrennt (vgl. Epiph. Haer. 46, 1). Wie lange nach Justins Tode dieß stattgefunden, ist nicht festzustellen. Die Notiz bei Euseb. Chron., ed. Schoene II, 173, zum zwölften Jahre des Marc Aurel (März 172/3) bezw. zum Jahre der Aera Abrahams 2188 ist allerdings vielleicht aus Julius Africanus übernommen, gewinnt aber doch an Werth durch den Bericht des Epiphanius (Haer. 46, 1), wonach Tatian im zwölften Jahre des Kaisers Antoninus Pius nach dem Orient gegangen sei und dort eine ketzerische Lehre aufgestellt habe; hier hat nämlich Epiphanius, der den Tod Justins unter Hadrian setzt, wahrscheinlich das in seiner Quelle vorgefundene zwölfte Jahr des Marc Aurel mit dem des Antoninus Pius verwechselt. Daß Tatian übrigens schon vor 172, ja schon zu Lebzeiten Justins absonderliche und bedenkliche Meinungen gehegt hat, geht sowohl aus der Oratio (z. B. 12. 15. 20. 23) als aus dem „Buche der Probleme", welches Rhodon erwähnt, und aus Bruchstücken tatianischer Werke hervor, die sich bei Clemens von Alexandrien und Hieronymus (s. die Ausgabe der Oratio von Schwartz, in „Texte u. Untersuchungen" u. s. w. IV, 1 [1888], 48 ff., und Harnack, Geschichte I [1893], 485 ff.) finden und die ebenfalls in die Zeit des römischen Aufenthaltes fallen müssen. Tatians Bruch mit der Kirche hat sich also langsam vorbereitet. Ueber seinen weitern Lebenslauf und sein Ende berichten uns die erhaltenen Quellen nichts; nach Harnack (Texte I, 1, 213) hindert nichts anzunehmen, daß er bis zu seinem Tode in Rom verblieben sei, während Zahn (I, 288), gestützt auf die Angabe des Epiphanius, Tatian in seiner morgenländischen Heimat sein Leben beschließen läßt. Im Abendlande und Aegypten war Tatian als Häretiker seit etwa 180 bekannt, während im Orient, speciell in der syrischen Kirche, seiner Häresien kaum Erwähnung geschieht. Irenäus (l. c.) berichtet, er habe übereinstimmend mit den Valentinianern (s. d. Art. Valentinus) gefabelt von gewissen unsichtbaren Aeonen (vgl. Or. 20) und die Ehe eine das Verderben bringende Hurerei genannt; die Lehre der Enkratiten (s. d. Art.) von der Verdammung Adams soll speciell von ihm herrühren. Weiter polemisirt dann Irenäus (Adv. haer. 3, 23, vielleicht auch 3, 2, 1; s. Zahn, in d. Götting. Gelehrten Anzeigen 1873, 1554 f.) gegen Tatian und nennt ihn connexio omnium haereticorum. Von der Stiftung einer eigenen Secte dagegen sagt Irenäus nichts Bestimmtes, er kennt aber auditores Tatians, qui ab eo sunt. Auch Clemens von Alexandrien, Origenes, Hippolytus und Tertullian scheinen von einer Partei Tatians nichts zu wissen (s. Zahn I, 285 f.); erst Eusebius (H. E. 4, 28. 29) erwähnt ihn als ἀρχηγὸς τῶν Ἐγκρατιτῶν, mit dem Beisatze jedoch λόγος ἔχει. Epiphanius (Haer. 46, 1) nimmt einen historischen Zusammenhang der verschiedenen kleinasiatischen Parteien mit Tatian an: Tatian soll der Erbe der Severianer, die Enkratiten sollen (Haer. 47, 1) die Erben Tatians sein; noch verworrener ist die Darstellung Haer. 61, 6. Die späteren Nachrichten aus der griechischen Kirche über Tatian sind sämmtlich von Irenäus, Eusebius und Epiphanius abhängig (s. Harnack, Texte I, 230 ff.).

Von den zahlreichen Schriften, welche Tatian nach Eusebius (H. E. 4, 29, 7) hinterlassen hat, ist heute allein die genannte Oratio ad Graecos

vollständig erhalten, und auch alle vorhandenen Handschriften dieser gehen, wie Harnack (Texte I, 1 ff.) gezeigt hat, einzig auf den Arethascodex Par. 451, geschrieben im J. 914, zurück. Die Haltung der Schrift ist mehr eine polemische als eine apologetische; es wird nicht bloß das Christenthum gegen den Vorwurf der Neuheit, des barbarischen Ursprunges, der Albernheit u. s. w. vertheidigt und Religionsfreiheit für seine Bekenner in Anspruch genommen, sondern es wird auch das Griechenthum nach allen seinen Seiten als Volksreligion, Philosophie, Literatur, Kunst, Volksleben mit Schroffheit und Leidenschaftlichkeit und unter Verkennung seiner bessern Seiten angegriffen. In sarkastischem Tone und mit Verachtung selbst des griechischen stilistischen Schmuckes zeigt Tatian die Nichtigkeit und Hohlheit der heidnischen Religion, Philosophie, Moral und Kunst. Während Andere, wie Justin und Clemens von Alexandrien, mit besonderer Vorliebe den Spuren christlicher Wahrheit in dem Hellenenthum nachgehen, fehlt bei Tatian jede ausdrückliche Anerkennung eines Wahrheitsmomentes in dem heidnischen Geistesleben. Der Gedankengang der „Rede", allerdings durch mancherlei Abschweifungen unterbrochen, ist (nach Ponschab, Tatians Rede an die Griechen [Programm], Metten 1894/95, 17. 37 f.) folgender: Nachdem die Einleitung (Kap. 1—4a) gezeigt hat, daß die Griechen alle ihre Bildung, Kunst und Wissenschaft den „Barbaren" entlehnt haben, enthält der erste Theil der Rede (Kap. 4b—30) den Nachweis, daß das Christenthum wegen seiner Lehre den Vorzug verdient. Nach einer bündigen Erklärung des christlichen Monotheismus werden einzelne Dogmen des Christenthums erörtert (Kap. 5—21), womit von Punkt zu Punkt die Verspottung des entgegengesetzten Irrthums der Heiden verbunden ist. Der Eine Gott hat die Welt gut erschaffen und wird sie am Ende der Zeiten wiederherstellen (Kap. 5. 6); die Welt ist durch die Sünde in den jetzigen schlimmen Zustand versetzt (Kap. 7—11); die Erlösung von diesem Elend ist nur möglich durch den göttlichen Geist (Kap. 12—15), ohne den die Welt im Argen liegt (Kap. 16—19); er bahnt uns den Weg zum Himmel (Kap. 20. 21). Mit Kap. 21 beginnt ein neuer, polemischer Abschnitt (Kap. 21—29), in welchem die innere Hohlheit und sittliche Verderbtheit der heidnischen Einrichtungen, die eine Ausgeburt der Bosheit und Zwietracht sind, in schonungsloser Weise an den Pranger gestellt wird. Daran schließt sich in Kap. 29b—30 die praktische Folgerung für Tatian und seine christlichen Glaubensgenossen sowie für die Heidenwelt. Der zweite Theil der „Rede" (Kap. 31—41) liefert den Beweis, daß das Christenthum, dessen wichtigste Lehren so schon das rechtgläubige Judenthum besaß, auch dem Alter nach den Vorzug vor der heidnischen Anschauung verdient; Kap. 42 bildet dann den kurzen Schluß. Andere Eintheilungen der Oratio geben Otto l. c. p. XXXVI sq.; Dembowski, Die Quellen der christl. Apologetik des 2. Jahrhunderts: I. Die Apologie Tatians, Leipzig 1878, 93; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 100. Ueber die Lehre Tatians, besonders über die irrthümliche Darstellung der Logos- und Pneumalehre und über die Ethik s. Schwane, Dogmengesch. I, 2. Aufl., Freiburg 1892, 84 f. 202. 322 f.; Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian, Leipzig 1893; Ponschab 20 ff. — Ausgaben der Oratio erschienen von J. Frisius-Geßner, Zürich 1546; W. Worth, Oxford 1700; Prudentius Maranus, Paris 1742 (abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. I, 636 sqq., und bei Migne, PP. gr. VI, 803 sqq.); Otto l. c. VI, Jenae 1851; Schwartz, in Gebhardts u. Harnacks „Texten u. Untersuchungen" IV, 1, Leipz. 1888. Deutsche Uebersetzungen in Sämmtliche Werke der Kirchenväter II, Kempten 1830, 139—192; von Gröne, in d. Kemptener Bibl. der Kirchenväter, 1872; von Harnack, Gießen 1884 (Programm). Ueber die Apologie handeln außer den schon Genannten Daniel, Tatian der Apologet, Halle 1837; Gelzer, Julius Africanus und die byzantinische Chronographie I, Leipzig 1880, 20 ff.; Blümner, in d. Archäol. Zeitung 1871, 86—89 (kunsthistorische Nachrichten); Kalkmann, Tatians Nachrichten über Kunstwerke, im Rhein. Mus. f. Philologie 1887, 489—524; M. Kremmer, De catalogis heurematum, Lipsiae 1890.

Nur dem Titel nach bekannt sind folgende Schriften Tatians: Περὶ ζῴων (citirt Or. 15, wahrscheinlich auch ib. 16), worin er allgemeine anthropologische und naturphilosophische Lehren behandelt hat; ob die Schrift der heidnischen oder christlichen Zeit angehört, läßt sich nicht sicher bestimmen. — Προβλημάτων βιβλίον, durch deren Aufstellung Tatian die Undeutlichkeit und Dunkelheit der göttlichen Schriften (des Alten Testamentes?) darzuthun sich anheischig gemacht hatte; sein ehemaliger Schüler Rhodon wollte das Buch in einer besondern Schrift widerlegen (vgl. Euseb. H. E. 5, 13, 8). — Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ, „über die Vollkommenheit im Sinne des Erlösers" (erwähnt bei Clemens Alex. Strom. 3, 12, der dem Buche eine auf die Auslegung von 1 Cor. 7, 5 bezügliche Stelle entnimmt) — Metaphrasen zu pauliniſchen Briefen (erwähnt bei Euseb. H. E. 4, 29, 6, auf mündliche Ueberlieferung hin), entweder eine stilistische Bearbeitung (Harnack, Texte I, 217) oder eine Umarbeitung der Briefe des hl. Paulus bei Gelegenheit und in Form einer Uebersetzung aus dem Griechischen in's Syrische (Zahn, Gesch. des neutest. Canons I, 1, Erlangen 1888, 423 ff.).

Von den Fragmenten aus Schriften Tatians ist bereits oben (Sp. 1235) Rede gewesen. Besonderes Interesse verdienen darunter die Reste aus dem sog. Diatessaron. Eusebius (H. E. 4, 29, 6) berichtet, daß Tatian, als er Führer der

Enkratiten geworden, συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν der Evangelien, d. h. eine Art von Evangelienharmonie (s. d. Art.), veranstaltet habe, die er τὸ διὰ τεσσάρων sc. εὐαγγέλιον (sei's nach den vier Evangelien, sei's als musikalischer Ausdruck = Harmonie, Accord) genannt habe. Dieses Buch sei bei gewissen Leuten zu seiner Zeit noch vorhanden und verbreitet gewesen; ob aber Eusebius selbst es gesehen hat, bleibt zweifelhaft, denn über die Einrichtung und Beschaffenheit desselben scheint er seine Unkenntniß (οὐκ οἶδ' ὅπως) einzugestehen (vgl. Zahn, Forsch. I, 14 ff.). Auch Epiphanius (Haer. 46, 1) hat das Diatessaron, welches nach ihm Einige „Hebräerevangelium" nannten, nicht selbst in Händen gehabt. Theodoret von Cyrus berichtet in seinem 453 geschriebenen Werk Haer. fab. 1, 20, er habe Tatians Diatessaron aus den Kirchen seiner (halb syrischen, halb griechischen) Diöcese zu entfernen und an dessen Stelle das „Evangelium der Getrennten", d. h. die vier Evangelien von einander getrennt, zu setzen sich bemüht; mehr als 200 Exemplare habe er deßhalb sammeln und vernichten lassen. Als Grund für sein Verfahren gibt er an, die Genealogien des Herrn und alles, was die fleischliche Herkunft Jesu aus Davids Geschlecht anzeige, sei in dem Werke durch häretische Bosheit weggelassen. Weitere Notizen gehören der spätern syrischen Kirche an. Vom Diatessaron Tatians redet eine Glosse des Bar-Ali (9. Jahrh.) bei Payne Smith, Thes. Syr. I, Oxford 1879, 869. Der jacobitische Bischof Dionys Bar-Salibi (gest. 1171) erzählt in der Vorrede zu seinem Commentar des Marcus-Evangeliums (Assemani, Bibl. or. I, 57; II, 159), Tatian habe aus den vier Evangelien das Diatessaron, d. h. (das) der „Gemischten", gefertigt, welches mit den Worten begonnen hat: Im Anfang war das Wort. Er unterscheidet vom Diatessaron Tatians, welches der hl. Ephräm commentirt habe, genau dasjenige des Alexandriners Ammonius (vgl. d. Art.); dieses habe Elias von Salamia (6. Jahrh.) vergeblich gesucht und darum es aus der kurzen Beschreibung des Eusebius im Briefe an Karpian nachgebildet. Diese Angaben hat im 13. Jahrhundert Gregorius Bar-Hebräus (s. d. Art.) in die Einleitung zu seinen Scholien über Matthäus (Assemani I, 57 sq.) aufgenommen, aber sie mit den Andeutungen des Eusebius über Ammonius confundirt: der ungeschickte Alexandriner Ammonius habe das Diatessaron, welches Ephräm der Auslegung gewürdigt, umgestaltet. Aehnliche Verwechslungen finden sich in einer jüngern Glosse zu Bar-Bahlul (vgl. Payne Smith I, 870); Ebedjesu (s. d. Art.) identificirt ebenfalls in seinem Schriftstellerkatalog Tatian mit Ammonius (Assemani III, 1, 12), wenngleich er in der Vorrede zu seinem Nomocanon das pietätvolle Verfahren Tatians bei Anfertigung des Diatessaron als das Musterbild beschreibt, dem er in der Zusammenstellung der zerstreuten Canones patrum nacheifern wolle (Mai, Scriptt. vet. nov. coll. X, 191). Die Bedenken gegen diese Zeugnisse, welche früher geäußert wurden, sind definitiv beseitigt durch eine dem 5. Jahrhundert zugeschriebene armenische Uebersetzung jenes Commentars von Ephräm (s. Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephr., in Latin. translata a J. B. Aucher Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Moesinger, Venet. 1876; vgl. Harnack, in d. Zeitschrift für Kirchengeschichte IV [1881], 471—506). Der syrische Kirchenlehrer Aphraates (s. d. Art.) kennt ebenfalls in seinen Homilien (zwischen 336 und 346 verfaßt) evangelische Stoffe vor Allem aus dem Diatessaron, und letzteres ist auch in der Doctrina Addaei (um 360?; nach Zahn, Forschungen I, 350 ff. vielleicht schon im 3. Jahrhundert verfaßt) benutzt (s. d. Ausgabe der Doctrina von Phillips, London 1876, 46). Daß weiterhin aus den (ursprünglich syrisch geschriebenen?) Acta Archelai einige Trümmer des tatianischen Textes zu gewinnen seien, wie vermuthet wurde, ist sehr unwahrscheinlich. Die späteren syrischen Exegeten, wie Ischodad (Jesudad) von Merw, nestorianischer Bischof von Chedhatta in Assyrien, und der Monophysit Mose Barkepha (9. Jahrh.) citiren nicht nur zuweilen das Diatessaron — besonders Ischodad, der es noch in der Hand gehabt hat —, sondern wiederholen auch exegetische Erörterungen Ephräms mit und ohne Nennung des Urhebers. Die sämmtlichen Citate, die sich bei Ischodad und Mose Barkepha finden, sind herausgegeben worden von H. Goussen nach einer Berliner Handschrift (Sachau n. 311) in d. Studia Theologica fasc. I: Apoc. S. Joh. versio sahid., Lipsiae 1895, 62—67, und nach einer Cambridger Handschrift von R. Harris in d. Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron, London 1895; letzterer gibt im Anhang noch einige Bruchstücke aus einem Evangeliencommentar von dem Schüler Ephräms, Mar Abba, welcher seiner Erklärung aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls das Diatessaron zu Grunde gelegt hat. — Einen Versuch, das Diatessaron auf Grund des ephräimischen Commentars und der übrigen meist syrischen Quellen zu reconstruiren, hat Zahn, Forschungen I, 112 ff. II, 286 ff., und Geschichte II, 2, 538 ff. gemacht. — Mit dem Diatessaron Tatians hangen mehrere Nachbildungen in anderen Sprachen zusammen. Um das Jahr 500 bearbeitete ein unbekannter Lateiner nach dem Vorbilde des Diatessaron eine Evangelienharmonie (nach Martin, Revue des quest. hist. XLIV [1888], 5 ss., hätte Priscillian [s. d. Art.] sie verfaßt und Peregrinus im 5. Jahrhundert sie corrigirt), und Victor, Bischof von Capua (gest. 554), stellte eine Abschrift derselben anstatt der vier Evangelien an die Spitze des in seinem Auftrage und unter seiner Au-

sicht angefertigten lateinischen Neuen Testamentes, welches uns im Cod. Fuld. aufbewahrt ist. Der Umstand, daß die Genealogie nach Matthäus darin fehlte, brachte Victor auf die Vermuthung, das Werk sei Tatians Diatessaron. Die Arbeit ist so gefertigt, daß die Stücke, aus welchen das tatianische Diatessaron zusammengesetzt war, in der lateinischen Bibel nach der Recension des hl. Hieronymus aufgesucht und aus dieser abgeschrieben wurden. Entweder bei Gelegenheit der Uebertragung aus dem Syrischen in das Lateinische, oder schon vorher im syrischen Texte selbst, wenn der Lateiner einen solchen und nicht etwa einen griechischen vorfand, hat die schriftstellerische Composition des Diatessaron eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren (vgl. Zahn, Forschungen I, 298—313, und Geschichte II, 2, 532). Die Meinung Hemphills (The Diatessaron of Tatian, London 1888, p. XXIV), daß erst Victor oder der unter seiner Leitung arbeitende Schreiber die wesentlichen Abweichungen des lateinischen Tatian vom syrischen hineingebracht habe, ist unverträglich mit Victors Vorrede (Cod. Fuld., ed. Ranke I, 1—3). In der Folge ist diese lateinische Evangelienharmonie aus dem Cod. Fuld. oftmals abgeschrieben und auch wiederholt bald unter Tatians, bald unter des Ammonius Namen gedruckt worden. Die in den Jahren 820—830 zu Fulda entstandene deutsche Uebersetzung der lateinischen Harmonie, welche sofort nach ihrer Entstehung vom Dichter des Heliand (s. d. Art.) benutzt wurde, ist jetzt nur in einer einzigen, daneben den lateinischen Text enthaltenden Handschrift (St. Gallener Stiftsbibl. Nr. 56, 9. Jahrh.) erhalten (vgl. Schmeller, Ammonii Alex. quae et Tatiani dicitur harmonia evang. . ., Viennae 1841; E. Sievers, Tatian, lat. u. deutsch, 2. Ausg., Paderborn 1892). Zur Geschichte des lateinischen und deutschen Tatian s. Zahn, in d. Neuen kirchl. Zeitschrift V [1894], 85 ff.; Robinson, in d. Academy 1894, 249 f. — Daß noch in später Zeit das Diatessaron in gewissen Gegenden in hohem Ansehen stand, ersieht man auch aus einer arabischen Ueberarbeitung desselben. Schon seit Jos. Simon Assemani (Bibl. or. I, 619) kannte man eine arabische Handschrift in der Vaticana (n. XIV) aus dem 12. Jahrhundert, über welche unter Anderen Ang. Mai (Scriptt. vet. nov. coll. IV, 2, 14) Näheres mittheilte und in welcher Ciasca (s. Pitra, Anal. IV, Paris. 1883, 465—487) den verhältnißmäßig reinsten Text des Diatessaron zu finden glaubte (vgl. Martin, in d. Revue des quest. hist. XXXIII [1883], 349 à 394; Derſ., bei Pitra IV, 483—486; Lagarde, in d. Nachr. von der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1886, 151—158). Unsere Kenntniß über Inhalt und Anordnung des arabischen Diatessaron wurde jedoch bedeutend vervollständigt durch Ciasca's Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice, Rom. 1888 (nach einer arabischen Handschrift des 14. Jahrh., welche aus Aegypten im J. 1886 dem Mus. Borg. S. C. de prop. fid. geschenkt wurde). Diese arabische Evangelienharmonie bezeichnet sich selbst als eine aus dem Syrischen geflossene Uebersetzung des Diatessaron, welche der nestorianische Mönch und Presbyter Abulfarag Abdallah ibn et-Taiib (al. Ben at-Tib; gest. 1043) anfertigte (über den Uebersetzer Cheikho vgl. Journ. Asiat., IXe sér., X, 2 [1897], 301—307). Martin (Revue des quest. hist. XLIV [1888], 43) neigt zu der Ansicht, daß der von Ciasca gebotene Text assez exactement das Werk Tatians darstelle, ähnlich wie Ciasca (l. c. p. XIII; vgl. p. X) ein wenig zuversichtlich behauptete, daß der Araber das syrische Diatessaron des 4. Jahrhunderts unversehrt darbiete. In Wahrheit ist der arabische Text Wiedergabe einer wohl zwischen 400 und 600 auf Grund der Peschittho vorgenommenen syrischen Ueberarbeitung des Diatessaron; daher kann er nur bei sehr besonnenem Verfahren zur Reconstruction des ursprünglichen Textes verwendet werden (vgl. Sellin, bei Zahn, Forschungen IV [1891], 225—246; Hemphill p. XXIX; anders urtheilt Zahn, Geschichte II, 2, 536 f.). Ueber eine griechische kurze Evangelienharmonie, welche Ottmar Luscinius (s. d. Art.) zu Augsburg 1523 herausgab und die ebenfalls von Tatians Diatessaron abhängig sein soll, s. Zahn, Forschungen I, 313 ff. 326 ff. (vgl. die Notiz in der Minuskelhandschrift der Evang. 72 [11. Jahrh.] zu Matth. 27, 48 bei Zahn, Forschungen I, 25).

Nach allem, was wir vom Diatessaron Tatians wissen, bleibt kein Zweifel, daß er die vier canonischen Evangelien in ein Ganzes verarbeitet hat, indem er aus ihnen unter Fortlassung aller Parallelberichte und Ausgleichung scheinbarer Widersprüche eine fortlaufende, einheitliche Erzählung von Jesus herstellte. Die Abfassungszeit des Werkes läßt sich nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Ist es ursprünglich in syrischer Sprache abgefaßt (so Zahn, Forschungen I, 268 ff. II, 298 ff.; Geschichte I, 1, 389 ff.), so ist das Jahr 172 als terminus a quo zu setzen, denn in Rom hat Tatian gewiß nicht syrisch geschrieben. Für einen griechischen Urtext, den Harnack (Texte I, 1, 218 ff.) für wahrscheinlich hält, könnte man den griechischen Titel, vorausgesetzt, daß er vom Verfasser selbst herrührt, geltend machen; für die syrische Abfassung spricht jedoch vor Allem der Umstand, daß die Kenntniß des Diatessaron im Reiche, abgesehen vom Osten, eine so geringe und unsichere in der alten Zeit ist. Clemens von Alexandrien, der sich mit der Apologie Tatians recht vertraut zeigt, erwähnt das Diatessaron ebenso wenig wie Irenäus, wie es auch im muratorischen Fragment trotz Harnacks Bemerkungen (Texte I, 1, 216) keineswegs berücksichtigt ist. Auf Grund der vorhandenen Tradition wird man wenigstens behaupten müssen, daß es gewiß ein syrisches Diatessaron gegeben hat, die Existenz eines griechischen aber nicht mit der-

selben Gewißheit zu constatiren ist. — Von einem häretischen Geiste ist in den gesammelten Fragmenten fast nichts zu verspüren (vgl. Zahn, Forschungen I, 263 ff.); daraus folgt jedoch noch nicht, daß es in der katholischen Periode Tatians (158—170) abgefaßt sein muß (so Harnack, Texte I, 214), da bei aller freien Zusammenstellung des Stoffes immerhin eine heilige Scheu den Verfasser auch nach seinem Austritt aus der Kirche abhalten konnte, seine Sondermeinungen anzubringen. Zudem dürften die Genealogien doch nicht so gar umsonst ausgelassen und die ascetische Verwerfung der Ehe nicht ganz verborgen sein (vgl. Hilgenfeld, in d. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1883, 122 f.). In der syrischen Kirche ist das Diatessaron als das Evangelium acceptirt worden und hat bis zum 5. Jahrhundert eine weite Verbreitung gefunden. Schon vor Theodoret hatte der Bischof Rabulas von Edessa (s. d. Art.) verfügt (s. Canones Rabulae, bei Overbeck, S. Ephr., Rab. alior. oper. sel., Oxon. 1865, 220, 2 sq.), daß in allen Kirchen vorhanden sei und gelesen werde ein „Evangelium der Getrennten", eine Bezeichnung, die in der Unterschrift des Syr. Sinaiticus wie in der Ueberschrift bei Matthäus des Syr. Curetonianus sich findet. Die Fragen, ob Tatian zu seiner Harmonie schon eine ältere syrische Uebersetzung benutzte, und wie sich Tatian und die verschiedenen syrischen Versionen (vgl. d. Art. Peschittho IX, 1825) zu einander verhalten, bedürfen noch einer nähern Untersuchung. (Vgl. zum Diatessaron noch Semisch, Tat. Diatessaron, Vratisl. 1837; M. Maher, Recent Evidence for the Authenticity of the Gospels: Tat.'s Diat., London 1893 (die Bedeutung des Diat. für die Evangelienfrage); Hill, The earliest Life of Christ ever compiled from the four Gospels: being the Diatessaron of Tat. [c. A. D. 160] literally translated from the Arabic, Edinb. 1893; The same, A Dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephr., Edinb. 1896; J. R. Harris, The Diatessaron a reply, in The Contemporary Review n. 356 [Aug. 1895], 271—287, gegen W. R. Cassels, in Nineteenth Century, April 1895, 665 to 681. Eine englische Uebersetzung des arabischen Diatessaron gibt A. W. Hoog in Ante-Nicene Christian Library, Suppl., Edinb. 1897, 33 to 138 [unabhängig von Ciasca].) [Bludau.]

Taube, eucharistische, ein Gefäß von Metall in Form einer Taube, welches im Alterthum und im frühen Mittelalter in manchen Kirchen zur Aufbewahrung der heiligen Eucharistie diente. Diese columba (περιστερά) ist seit dem 4. Jahrhundert nachweisbar; so schenkte Constantin der Peterskirche eine goldene Patene nebst Thurm und Taube, mit Edelsteinen geschmückt und 30 Pfund schwer, Papst Innocenz I. (402) der Kirche der hl. Gervasius und Protasius einen silbernen Thurm mit Patene und vergoldeter Taube von gleichem Gewichte, Papst Hilarius (461) der Taufkirche zum hl. Johannes einen silbernen Thurm nebst einer goldenen Taube von 2 Pfund. Im Orient wird gleichfalls dieses Gefäß erwähnt, so im Leben des hl. Basilius (AA. SS. Boll. Jun. II, 943), vom hl. Johannes Chrysostomus (Hom. 13 ad pop. Antioch.), auf dem Concil von Constantinopel (536), wo Klage geführt wurde, daß der monophysitische Bischof von Antiochien sich die goldenen und silbernen Tauben widerrechtlich angeeignet habe. Das Gefäß ließ sich auf der obern Seite öffnen und war des öftern mit einer Pyxis zur Aufnahme des allerheiligsten Sacramentes versehen; dasselbe stand meistens auf einer Patene, mit der es entweder an Kettchen über dem Altare aufgehängt oder in ein thurmförmiges Gehäuse verschlossen wurde, wie aus der Zusammenstellung von Taube, Patene und Thurm zu schließen ist. Diese Weise, das allerheiligste Sacrament aufzubewahren (vgl. d. Art. Aufbewahrung der heiligen Eucharistie I, 1579), verschwand, als der Gebrauch, auch außerhalb der heiligen Messe zu communiciren, sich verallgemeinerte und eine größere und handlichere Pyxis (s. d. Art. Ciborium) sowie die Anlage eines Tabernakels (s. d. Art.) erforderlich wurden. Die eucharistischen Tauben scheinen besonders in Frankreich beliebt und am längsten im Gebrauch gewesen zu sein (vgl. E. Reusens, Eléments d'archéologie chrétienne II, Louvain 1875, 354). Es erklärt sich leicht, daß sich nur wenige Exemplare solcher Gefäße von Silber und emaillirtem Kupfer erhalten haben (Abbildungen s. bei Laib und Schwarz, Studien zum christlichen Altar, Stuttgart 1857; A. Schmid, Der christliche Altar, Regensburg 1871, 207 u. 208; E. Reusens I, 222. II, 353; F. X. Kraus, Real-Encykl. II, 822). [K. Schrod.]

Taubstummenunterricht ist eine charitative Bestrebung, in welcher man mit Recht einen Beweis unserer fortgeschrittenen Bildung erblicken darf. Den Taubstummen wurde im Alterthum wenig oder gar keine Aufmerksamkeit geschenkt. Aristoteles hält das Gehör für jenen Sinn, durch den die Bildung aufgenommen wird; darum meint er, diejenigen, welche von Geburt an nur blind seien, könnten leichter zur Bildung kommen als diejenigen, welche von Geburt an taub und stumm seien (De sensu et sensibili c. 1, n. 9). Er hält also die Bildung der Taubstummen nicht für unmöglich. Derselben Ansicht folgt auch der hl. Augustinus, der bei Erklärung der Stelle Röm. 10, 17 sagt (Contra Julian. 3, c. 4): „Dieser Fehler (das Taubgeborensein) hindert den Glauben", denn der Taubgeborene kann sich Wissenschaft nicht erwerben. In späterer Zeit hielt man den Taubstummen ganz und gar für bildungsunfähig, so daß Kaiser Justinian den Taubstummen als Bildungsunfähigen die Errichtung von Testamenten untersagte. Erst um die Mitte und das Ende des 15. Jahrhunderts hört man, daß Taubstumme nach einer besondern Methode unterrichtet wurden. So erzählt Rudolf Agri-

cola (s. d. Art.) von einem ihm bekannten Taubstummen, den man gelehrt habe, seine Gedanken schriftlich auszudrücken. Von da an mehren sich ähnliche Nachrichten. Der Benedictiner Pedro de Ponce zu Sahagun in Leon (gest. 1584) unterrichtete mehrere Taubstumme nicht nur in der Landessprache, sondern sogar in fremden Sprachen und anderen Unterrichtsfächern. Der Leibarzt Philipps II., Valesius, berichtet, de Ponce habe seinen Schülern zuerst das Schreiben beigebracht und dann auf die Gegenstände hingewiesen, die durch den geschriebenen Namen bezeichnet waren. Ebenso soll Juan Pablo Bonet sich mit dem Unterrichte der Taubstummen beschäftigt haben. Er war Secretär des Connetable von Castilien, Velasco's, dessen Geschwister de Ponce zu bilden hatte, und wurde zu seinen Versuchen eben durch Pedro de Ponce angeregt. Im 17. Jahrhundert brachte der Belgier Van Helmont Taubstummen die Sprache bei, indem er ihnen den Mechanismus der Sprechwerkzeuge vor Augen führte. Er ließ 36 Menschenköpfe abbilden, so daß man das Innere des Mundes und die Stellung der Sprechorgane bei der Articulation sehen konnte; später ließ er diese Bilder modelliren und benutzte die so gewonnenen Modelle dazu, den Taubstummen zu zeigen, wie sie selbst diese Stellungen der Sprechwerkzeuge nachahmen müßten. Dieß alles waren jedoch nur einzelne, mehr oder minder glückliche Versuche. Die Hauptsache war die dadurch gewonnene Ueberzeugung, daß auch Taubstumme gebildet werden könnten. Der geregelte Unterricht taubstummer Kinder in eigentlichen Schulen wurde fast gleichzeitig von zwei Männern angebahnt, vom Abbé de l'Epée und von Samuel Heinicke, die zugleich als Vertreter zweier Richtungen im Taubstummenunterricht, der französischen und der deutschen Schule, zu nennen sind. Abbé Charles Michel de l'Epée war geboren 1712 in Versailles und wurde nach Absolvirung seiner Studien mit keinem kirchlichen Amte betraut, weil er sich dem Jansenismus zuneigte, sondern lebte in Paris von den Renten seines nicht unbedeutenden Vermögens. Hier brachte ihn der Zufall auf einen neuen Beruf, der ihm einen großen Wirkungskreis eröffnete und seinen Namen in der ganzen Welt als Wohlthäter der Unglücklichen bekannt machte. Eines Tages lernte er bei Gelegenheit eines Besuches zwei taubstumme Zwillingsschwestern kennen. Sie waren bisher von dem P. Vanin unterrichtet worden; da dieser aber vor Kurzem gestorben war, so klagte die Mutter der beiden Taubstummen dem Abbé de l'Epee unter Thränen das Unglück ihrer Töchter, die nun ohne Liebe zu Gott und ohne Glauben an Jesum aufwachsen müßten. Tief ergriffen von dieser Klage, beschloß Abbé de l'Epée, sich der Unglücklichen anzunehmen. Vorderhand wußte er vom Unterrichte der Taubstummen nichts; an die Methode seines Vorgängers, des P. Vanin, der die beiden Mädchen mit Hülfe von Bildern unterrichtet hatte, wollte er sich nicht anschließen. Da kam er durch die Lesung eines spanischen Buches nach und nach zu klaren Begriffen über das Verfahren, das er einhalten wollte, und die Sache regte so sehr sein Interesse an, daß er sich nun ganz ihr widmete. Im J. 1760 gründete er eine Taubstummenanstalt, und unterstützt von Gönnern, konnte er sie bald erweitern. Allein erst im J. 1785 bewilligte ihm Ludwig XVI. eine Summe aus Staatsmitteln, so daß er im Stande war, eine bestimmte Anzahl von Zöglingen in seine Anstalt aufzunehmen. Sein Wunsch jedoch, die von ihm gegründete und fast ganz aus eigenen Mitteln erhaltene Schule zur Staatsanstalt erhoben zu sehen, ging bei seinen Lebzeiten nicht in Erfüllung. Er starb im J. 1789. Sein Nachfolger war Ambroise Cucurron, Abbé de Sicard, und unter diesem wurde 1791 das Taubstummeninstitut eine staatliche Anstalt. Die Mittel, deren sich de l'Epée beim Unterrichte bediente, waren die Gebärdensprache, die nachher hauptsächlich von Sicard ausgebildet wurde, die Schriftsprache und das künstliche Handalphabet oder die Fingersprache. Jeder Buchstabe, jede Vor- und Nachsilbe, viele einfachen Sätze haben ein bestimmtes Handzeichen. Gewöhnlich werden die Hauptsilben und Begriffswörter mit der Stellung der Hand oder der Finger, die den Anfangsbuchstaben des Begriffswortes gibt, angedeutet und dieses Handzeichen zugleich mit einer Gebärde, welche ein einzelnes Merkmal des Gegenstandes angibt, begleitet. Wollte z. B. der Lehrer dem Schüler das Wort „Glocke" verständlich machen, so deutete er mit der Fingerstellung „G" an und machte zugleich die Gebärde des Läutens. So lange die Gebärdensprache sich innerhalb der Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung hält, wird sie auch von der deutschen Schule nicht zurückgewiesen, zumal da sie das einzige Mittel ist, durch welches sich Anfangs Lehrer und Schüler verständigen können. Allein jede künstliche Gebärdensprache und vor Allem die Fingersprache wird von der jetzt herrschenden, der sogen. deutschen Schule, gänzlich verworfen. Der Begründer dieser Schule ist Samuel Heinicke, geb. 1729 zu Nautzschütz, einem Dorfe bei Weißenfels a. d. Saale, der wegen unvernünftiger Behandlung von Seiten seines Vaters in seinem 22. Jahre nach Dresden entfloh. Dort trat er, weil ihm alle Mittel zum Lebensunterhalt fehlten, als Soldat in die sächsische Armee ein; er wurde seiner körperlichen Größe wegen der Leibgarde eingereiht. Alle Zeit, die ihm übrig blieb, benutzte er zu seiner geistigen Ausbildung; ja, er erlernte noch die lateinische und die französische Sprache und brachte es in beiden zu großer Fertigkeit. Im J. 1754 lernte er einen taubstummen Knaben kennen, der sein Interesse in hohem Grade in Anspruch nahm. Bisher hatte man vorzugsweise durch Schreiben zu unterrichten gesucht; das genügte dem strebsamen Heinicke nicht; er wollte seinen Zögling dazu bringen, Worte zu sprechen, so daß er auch

Andern gegenüber sich verständlich machen könnte. Er benutzte bei seinem Streben die Schrift des Dr. med. J. C. Amman: Surdus loquens, seu methodus, qua qui surdus natus est loqui discere possit (Amstelod. 1692), die bereits die Articulationsmethode der deutschen Schule in ihren Grundzügen feststellte (dieß ist auch der Grund, weßhalb die Holländer die sogen. deutsche Schule die holländische nennen, obwohl Amman von Geburt ein Schweizer war). Mitten in seiner Arbeit wurde er gestört durch den Ausbruch des siebenjährigen Krieges. Infolge desselben kam er nach Hamburg und ward im J. 1768 Schullehrer und Cantor im hamburgischen Orte Eppendorf. Hier ward ihm wieder ein 13jähriger taubstummer Knabe zum Unterrichten zugeführt; dieß wurde Veranlassung für ihn, sein früher begonnenes Werk mit Eifer wieder aufzunehmen. Bald merkte er aber, daß das Buch Ammans für weitere Entwickelung des Taubstummenunterrichts nicht geeignet sei, weil es nicht viel mehr als nur die ersten Begriffe des Sprechmechanismus enthielt. Er forschte daher selbst weiter, und es gelang ihm wider Erwarten, seinen Zögling so weit zu bringen, daß er wie andere Knaben seines Alters confirmirt werden konnte. Im J. 1772 hatte er vier Schüler, und bald vermehrte sich diese Zahl noch. Der Graf Schimmelmann, in dessen Familie er Hauslehrer gewesen war, bot ihm nun die Mittel zur Einrichtung einer Taubstummenanstalt zu Wandsbeck an; allein Heinicke lehnte die Annahme des großmüthigen Anerbietens ab, weil er glaubte, eine solche Anstalt müsse in eine große Stadt verlegt werden, die Mittelpunkt eines Landes und des Verkehrs in demselben sei. Seiner Ansicht entsprechender war darum das Anerbieten des damaligen Kurfürsten von Sachsen, Friedrich August, auf dessen Kosten an einem von ihm gewählten Orte eine Schule zu gründen. Heinicke entschied sich für Leipzig. Er siedelte zur Gründung seiner Anstalt im J. 1777 dahin über und suchte von hier aus in rastlosem Eifer seinen Ideen über Taubstummenunterricht in Schrift und Wort Bahn zu brechen. Die Grundsätze, nach denen er im Taubstummenunterrichte verfahren wissen will, sind folgende: 1. Die Sprache ist das Mittel zur Ausbildung der Vernunft, und ihr Zweck ist Mittheilung des eigenen geistigen Lebens an Andere; wer also im Taubstummen einen vernünftigen Menschen sieht, der wird ihm nicht die Zeichen und Formen der Sprache ohne geistigen Inhalt, sondern zuerst richtig geordnete Begriffe und Gedanken beibringen und dann ihn die Zeichen und Formen dieser Begriffe lehren. Erst der Begriff, dann das Wort zur Befestigung des Begriffes. 2. Gebärden sind nur unzuverlässige Mittel zu diesem Zwecke. Sie können zwar dem aufmerksamen Beobachter Aufschluß geben über das, was im Taubstummen vorgeht, und können besonders für den Anfang als Mittel zu gegenseitiger Verständigung dienen, auch manchmal dem gewandten Lehrer bei Entwicklung abstracter Begriffe als Hilfsmittel dienen; sie können aber nie das einzige Mittel sein, durch welches wir den Taubstummen in die Denkformen einzuführen und ihn darin heimisch zu machen haben. 3. Der Taubstumme muß gewöhnt werden, seine Augen unverwandt auf den Mund des Sprechenden zu richten und das Gesprochene scharf und schnell aufzufassen. 4. Bei der Aussprache ist Präcision im Articuliren aller Sprachlaute, besonders aber der Vocale anzuwenden, da sie das Wesentliche sind. Zugleich sind die Vocale durch den Geschmackssinn, der die Stelle des Gehörs zu vertreten hat, zu unterstützen. Heinicke entwarf auch, entsprechend diesem letzten Grundsatze, eine Scala der verschiedenen Geschmackseindrücke, die den Vocalen entsprechen sollten. Reines, geschmackloses Wasser bedeutete ihm das „a", Zuckerwasser das „o", Baumöl das „u", Wermuthextract das „e" und scharfer Essig das „i". Bei dem gesprochenen Laute mußten die Schüler jedesmal die entsprechende Geschmacksempfindung kosten. Heinicke und seine ersten Anhänger machten daraus ein großes Geheimniß; später sah man davon ganz ab. Heinicke stand dem in Leipzig gegründeten Taubstummeninstitute bis 1790 vor. Am 30. April dieses Jahres starb er; seine Wittwe führte die Anstalt bis 1827 fort.

Von den beiden Schulen hat nur die deutsche Aussicht auf bleibende Geltung. Die französische Methode ist bis auf den heutigen Tag in Frankreich im Gebrauch; allein mehr und mehr gewinnt die Lautsprache als Bildungsmittel für die Taubstummen an Bedeutung. Schon im J. 1826 waren Wien und Camberg die einzigen deutschen Anstalten nach französischer Methode; beide haben unterdessen die Lautsprache angenommen. Unter den beiden Directoren Venus, Vater und Sohn, hat Wien aufgehört, Vertreter der französischen Schule zu sein. Auf dem Congresse zu Mailand (1880) aber ist man übereingekommen, an Stelle der Gebärdensprache die Lautsprache als alleiniges Mittel für den Taubstummenunterricht anzuwenden. Die künstliche Gebärdensprache isolirt den Taubstummen; es ist ihm nur möglich, mit seinesgleichen, die darin unterrichtet sind, oder mit solchen vollsinnigen Menschen zu verkehren, welche diese Sprache gelernt haben. Die Gebärdensprache erfordert gar zu viel Zeit, Geduld und Aufmerksamkeit. Wohl wirft man der Lautsprache vor, daß nicht alle Taubstummen durch sie zum Sprechen gebracht würden; die Sprache der Taubstummen sei hart, eintönig, das Gefühl der Hörenden verletzend. Allein dieß sind doch nur unbedeutende und zum Theil Scheingründe; denn wenn, wie der Erfolg beweist, durch die Lautsprache Taubstumme geistig gebildet werden können, wenn sie durch dieselbe zum Verkehr mit Hörenden befähigt werden, so kann der Umstand, daß einige nur geringen Nutzen oder keinen daraus ziehen, weil sie eben nicht gebildet werden können.

den Werth der Lautsprache nicht beeinträchtigen. Die übrigen Gründe, die noch angegeben werden, kommen kaum in Betracht.

Die Art, wie die Lautsprache den Taubstummen beigebracht wird, ist folgende. Dem Schüler wird zuerst Uebung in der Articulation und im Ablesen vom Munde beigebracht. Damit der Lehrer das könne, muß er den Bau der Organe, welche bei der Aussprache in Thätigkeit treten, und die Art, wie sie functioniren, wohl begriffen haben. Der mit solchen Kenntnissen ausgerüstete Lehrer nimmt den Taubstummen vor sich, spricht die Laute aus, macht ihn dabei auf die Stellung der Lippen, auf die Lage der Zunge aufmerksam, zeigt ihm, wie bei einzelnen Lauten Vibration eintritt, und macht ihn aufmerksam auf die Art, wie dabei die oberen Zähne mehr oder weniger von den unteren entfernt sind. Der Lehrer läßt den Taubstummen den Luftstrom fühlen, der bei der Aussprache entsteht, indem er die Hand des Schülers, während er selbst spricht, an seinen Kehlkopf, an die Brust oder vor seinen Mund bringt. Er läßt die gezeigte Mundstellung nachahmen und heißt ihn dann, den Ton selbst hervorbringen. Je nach der Bildungsfähigkeit des Schülers wird dieß schneller oder langsamer gelingen. Mit der Uebung im Articuliren geht die Aneignung der Fähigkeit, die Worte vom Munde abzulesen, Hand in Hand. Der Taubstumme muß die vorgemachten Mundstellungen des Lehrers nachahmen, damit er aus der Bewegung der Sprechwerkzeuge den gesprochenen Laut erkenne; die Laute werden dann zu Wörtern und endlich zu Sätzen verbunden, zuerst nur zum einfachen und dann zum mehr und mehr erweiterten und zusammengesetzten Satz, bis der Schüler befähigt ist, das auszudrücken, was in ihm vorgeht und was er von Außen wahrgenommen hat. Die Statistik der Anstalten, in welchen Taubstumme gebildet werden, zeigt, daß auf diese Art ein großer Procentsatz der Unglücklichen, die sonst ohne jegliche Bildung aufwachsen und eine Last der Gesellschaft werden würden, brauchbare Mitglieder der menschlichen Gesellschaft und treue Söhne und Töchter ihrer Kirche werden. Viele sind fähig, ein selbständiges Geschäft zu betreiben; sie werden Künstler, Maler, Bildschnitzer, sie werden Handwerker oder sie gründen einen eigenen Hausstand und vermögen sich und ihre Angehörigen selbständig zu erhalten. (Vgl. Hill, Der gegenwärtige Zustand des Taubstummenbildungswesens in Deutschland, Weimar 1866; Eduard Walther, Gesch. d. Taubstummenbildungswesens, Bielefeld u. Leipz. 1882; Derf., Handb. der Taubstummenbildung, Berlin 1895; Wilh. H. Cüppers, Die Sprachbildung der Taubstummen, Neuwied u. Leipzig 1883; Oehlwein, Die natürliche Zeichensprache der Taubstummen, Weimar 1884.) [Habingsreither.]

Taufbuch, s. Kirchenbücher.

Taufe ist der vom äußern Ritus hergenommene Name für das erste christliche Sacrament.

I. Namen. Taufen, mhd. toufen, ahd. toufan, got. daupjan von diup = tief, bezeichnet soviel als tauchen, untertauchen, durch Untertauchen abwaschen. Das entsprechende Wort βαπτίζειν gebrauchen die LXX als Uebersetzung für das hebr. טָבַל Deut. 33, 24. Ruth 2, 14. 4 Kön. 5, 14; vgl. Judith 12, 7; die Vulgata hat hierfür tingo, intingo, lavo und an letzterer Stelle baptizo. Im Neuen Testament wird βαπτίζω, βάπτισμα, wenn wir von der tropischen Bedeutung Marc. 10, 38 und Luc. 12, 50 absehen, im specifischen Sinne von der Johannistaufe und der christlichen Taufe gebraucht, während βαπτισμός (Marc. 7, 4. 8. Hebr. 9, 10) die jüdischen Waschungen bezeichnet; Hebr. 6, 2 steht βαπτισμῶν διδαχή zusammenfassend für die christliche Taufe in ihrem Verhältnisse zu den jüdischen Lustrationen und der Johannistaufe (vgl. Grimm, Lex. in libr. N. T., Lipsiae 1868, 62 sq.). Im Anschluß an die heilige Schrift hat die Taufe eine Reihe von Benennungen erhalten, welche theils von ihrem äußern Zeichen, theils von ihren Wirkungen hergenommen sind. Nur wenige dieser Bezeichnungen waren indeß eigentlich technische Namen, wie lavacrum regenerationis (Tit. 3, 5), φωτισμός, φώτισμα, illuminatio (vgl. 2 Cor. 4, 4. 6. Eph. 5, 8. Hebr. 6, 4; 10, 32); die meisten sind mehr oder weniger willkürliche, wenn auch häufig gebrauchte Umschreibungen der eigentlichen Namen, mit welchen man „die übergroße Freude an der Sache oder die Herrlichkeit der Wohlthat zum Ausdruck bringen wollte“ (Gregor von Nazianz). Schon Clemens von Alexandrien gibt (Paedag. 1, 6) eine Reihe von Namen mit Erklärung derselben, noch mehrere Gregor von Nazianz (Or. 40, 3. 4). Man nannte die Taufe lavacrum aquae (vgl. Eph. 5, 26), aqua vitae aeternae, lavacrum aquae salutaris (vgl. Joh. 4, 14), σφραγίς, signaculum (vgl. Apoc. 9, 4. Eph. 1, 13; 4, 30. 2 Tim. 2, 19), σφραγὶς τῆς ἀληθείας, τῆς πίστεως, δῶρον, τελείωσις, baptisma gnoseos, mysterium fidei, sacramentum trinitatis u. s. w. (s. Bingham, Antiq. eccl. IV, Hal. 1727, 138 sqq.; Corblet [s. u.] I, 3—13). Da die Bezeichnungen σφραγίς und φωτισμός ihre Grundlage in der heiligen Schrift haben, so ist es vollständig unmotivirt, in ihrer Anwendung eine Eintragung fremder, aus dem Hellenismus stammender Ideen zu vermuthen und ihren Ursprung in der Mysteriensprache zu suchen (Harnack, Dogmengesch. I, 2. Aufl., 177). In den Stellen, wo σφραγίς sich zuerst findet (Hermae Past. Simil. 9, 16; vgl. [Pseudo-] Clemens Ep. 2, 7, 6; 8, 6), wird das Siegel Gottes auf das ewige Leben deutlich zum Ausdruck und mit der Sündenvergebung in directe Verbindung gebracht. Justin, welcher φωτισμός zuerst gebraucht, hat die Beziehung auf das Mysterienwesen direct und energisch abgewiesen (Apol. I. c. 62). Abgesehen davon, daß man in der ältesten Zeit am allerwenigsten geneigt war, in den christlichen Cult heidnische Einrichtungen aufzunehmen oder

christliche Institutionen nach heidnischen Analogien zu interpretiren, schließen schon die Erklärung des Clemens von Alexandrien (Paedag. 1, 6), sowie die alte Anschauung von der Heilung des Blindgeborenen als einem Typus der Taufe vollständig aus, daß man „die Taufe unter einen ihr fremden Gesichtspunkt gestellt habe".

II. Biblische Vorbilder der Taufe. Neben der reichen Nomenclatur theilt die Taufe mit der Eucharistie den Vorzug, daß sie als grundlegendes Sacrament des Neuen Bundes in der mannigfaltigsten Weise im Heilsplane Gottes vorgebildet und angedeutet wurde. In dem Schweben des Geistes Gottes über den Urgewässern sah schon Tertullian (De baptismo 3) den ältesten Hinweis auf das Taufsacrament (vgl. Miss. Rom. bei der Taufwasserweihe: Ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet). Die Sintflut wird 1 Petr. 3, 21 als Typus der Taufe gefaßt; eine erweiterte Ausdeutung gibt Tertullian (l. c. 8). Wie die Taufe am Abschluß des Alten Bundes mit dem Vorläufer als hochbedeutsame Cerimonie dasteht, so erscheint sie an der Spitze der Geschichte Israels planvoll vorbereitet. Die durch das vorbildliche Paschalamm bewirkte Befreiung aus Aegypten erreicht ihre Vollendung im Durchgang durch das rothe Meer. Die Erlösung Israels wie der Untergang seiner Feinde sind unter Führung und Schutz der Wolke, welche Gottes Gnadengegenwart bedeutet, an die Fluten des Wassers geknüpft (1 Cor. 10, 1. 2; Aug. Sermo 352: Per mare transitus baptismus est). Die Väter und Theologen, sowie die Liturgie der Kirche verweisen außerdem auf die Wasserquelle im Paradiese, auf die Versüßung des bittern Wassers durch das Holz (Ex. 15, 25), auf den wunderbaren Wasserstrom aus dem Felsen (Ex. 17, 6), auf das siebenmalige Bad Naamans im Jordan (4 Kön. 5, 10 ff.). In der alttestamentlichen Beschneidung begegnet uns eine Vorbereitung und ein Vorbild der christlichen Taufe. Beide sind Bundeszeichen und Glaubensbekenntniß, Aufnahme in das Volk Gottes mit entsprechenden Rechten und Pflichten (S. Thom. S. th. 3, q. 70, a. 1). Besprengungen und Waschungen sind ein so deutliches Sinnbild für innere Reinigung, daß sie im mosaischen Gesetze wie in den verschiedensten Religionen angewandt wurden. Immer ist es eine Makel im Sinne des Gesetzes, welche ohne das reinigende Wasser nicht beseitigt werden kann. — Sinnbilder der Taufe fand man in der Heilung des Taubstummen und des Blindgeborenen (Marc. 7, 32 ff. Joh. 9, 6 ff.), im Teiche Bethsaida (Joh. 5, 2 ff.). Taufe und Eucharistie, als Anfang, Ausbau und Vollendung des Gnadenlebens, fand man dargestellt in dem Wasser und Blut, das aus der Seite Christi floß. Aus diesen Vor- und Sinnbildern entnahm die christliche Kunst die Motive für die typische Darstellung der Taufe (s. Kraus, Real-Enc. II, 838). In großartigen Schilderungen weissagen Is. 44, 3 ff. Ez. 36, 25 ff.; 47, 1 ff. Zach. 13, 1; 14, 8 die Herrlichkeit der Wiedergeburt im Wasser und dem heiligen Geiste, den wundersam reinigenden, befruchtenden und Allen offen stehenden Taufquell. — Die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe im messianischen Reiche war die Bußtaufe des Vorläufers. Als Johannes auf göttliche Eingebung seine Thätigkeit mit dieser hochbedeutsamen Cerimonie begann, bezeugte er sich so sehr als Abschluß des Alten Bundes, daß die Frage nach dem Zusammenhange des äußern Ritus seiner Taufe mit der Proselytentaufe gar kein Interesse hat, selbst dann nicht, wenn die Anwendung dieser Taufe für jene Zeit außer Frage gestellt wäre (s. d. Art. Proselyt X, 474). Die Forderung der Taufe für alle Israeliten im Hinblick auf das nahende Messiasreich war unvergleichlich mehr, als in der Proselytentaufe zum Ausdruck kam; sie bedeutete die Durchbrechung der irdisch nationalen Vorurtheile, welche an die leibliche Abstammung geknüpft waren, sie sollte das Bewußtsein innerer Unreinheit und des Bedürfnisses der Erlösungsgnade wecken, denen die leiblichen Söhne Abrahams ebenso bedürftig waren wie die Heiden und Unreinen. Als solche stammt sie vom Himmel, wie Matth. 21, 24 ff. Jesus selbst erklärt, und Luc. 7, 29 ff. wird es den Pharisäern zum schweren Vorwurfe angerechnet, daß sie dieselbe nicht empfingen. Durch die Bezeichnung derselben als Bußtaufe, durch die Hervorhebung des wesentlichen Vorzugs der Taufe Christi (Matth. 3, 11. Luc. 3, 3. 16. Joh. 1, 26 ff.), durch die Thatsache, daß die Apostel denjenigen, welche die Johannistaufe schon empfangen hatten, die Taufe Christi spendeten (Apg. 19, 3 ff.), erklärt die heilige Schrift, daß die Johannistaufe tief unter der christlichen Taufe stand, ein Gedanke, welchen die Tradition von Anfang an festhält (vgl. Tert. De baptismo 10; Orig. In Jos. tom. 6, n. 17), wenn auch die Beschreibungen von den Wirkungen derselben auseinandergehen, je nachdem man dieselbe als Einweihungsritus für das messianische Reich oder als Aufforderung zur Buße darstellte. Sie wurde gespendet auf den „Kommenden" (Apg. 19, 4); fraglich ist es indeß, ob eine diesen Zweck ausdrückende Formel von Johannes gebraucht wurde. Die Scholastik bestimmt ihr Wesen als quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi (S. Thom. S. theol. 3, q. 38, a. 1; vgl. Suarez, De myst. vit. Christi disp. 25, s. 4), eine Bestimmung, welche ihr schon Tertullian (l. c.) gegeben hatte (quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae). Gegenüber den Reformatoren, welche die Johannistaufe der sacramentalen Taufe gleichsetzten, definirt das Tridentinum: Si quis dixerit baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, a. s. (Sess. VII, can. 1 De bapt.; Denzinger, Enchir. n. 738).

III. **Begriff der Taufe.** Metaphysisch definirt man die Taufe kurz als das Sacrament der Wiedergeburt (vgl. Tit. 3, 5). Indem man hauptsächlich die physischen Bestandtheile des Taufsacramentes berücksichtigte, definirten Petrus Lombardus und der hl. Thomas die Taufe als ablutio exterior corporis facta sub forma verborum praescripta (S. th. 3, q. 66, a. 1). Dieser Definition gab der hl. Thomas den Vorzug vor der Hugo's von St. Victor: Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei (De sacr. 2, 6, 2), an welcher er tadelt, daß sie wenigstens dem Wortlaute nach die Heiligung zu sehr in die Materie des Sacramentes nach Art einer permanenten Qualität verlege (sacramentum non perficitur in aqua, sed in applicatione aquae, quae est ablutio; vgl. zum Sacramentsbegriff des Victoriners auch Schanz [s. u.] 47 ff.). Die Bestandtheile beider Erklärungsweisen, der physischen und der metaphysischen, zusammenfassend, gibt der Cat. Rom. (2, 2, 5) die Definition: Baptismus est sacramentum regenerationis per aquam in verbo, eine Definition, welche die Theologen und Katechismen nur weiter ausführen.

IV. **Einsetzung der Taufe.** Die Taufe ist durch Christus eingesetzt; dieß folgt aus seinen Aussprüchen von der Nothwendigkeit derselben. Abgesehen von dem Taufbefehl (Matth. 28, 19) erklärt der Heiland die Taufe für den Eintritt in das messianische Reich als unbedingt erforderlich (Joh. 3, 5). Die daselbst verlangte Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste ist eben die Taufe, welche bereits der Vorläufer als wichtigstes Kennzeichen des Messias bezeichnet hat (vgl. Marc. 16, 16). Daher sehen wir die Apostel die Aufnahme in die Kirche durch die Taufe vollziehen (Apg. 2, 38. 41; 8, 36 ff.; 10, 47) auch da, wo die Johannistaufe schon ertheilt war (Apg. 19, 2 ff.). Aus den Briefen der Apostel sei vor Allem erwähnt die tiefsinnige Ausführung Röm. 6, 3 ff., in welcher der Apostel die Taufe und das durch sie gespendete übernatürliche Leben in den innigsten Zusammenhang mit dem Tode und der Auferstehung des Erlösers bringt. Da in der heiligen Schrift der Zeitpunkt von der Einsetzung der Taufe nicht genau angegeben wird, so waren und sind die Meinungen hierüber getheilt. Viele Scholastiker waren mit dem Lombarden und dem hl. Thomas der Ansicht, Jesus habe bei seiner Taufe im Jordan das Sacrament eingesetzt. Der Cat. Rom. (2, 2, 20) schloß sich dieser Ansicht an und verwies auf die trinitarische Theophanie als verhüllte Offenbarung der Taufformel. Eine Grundlage findet diese Ansicht hauptsächlich in den Ausdrücken der Väter, die Berührung des heiligen Leibes Jesu habe die Wasser geweiht und ihnen die Kraft zur Heiligung mitgetheilt (vgl. schon Ignat. Ad Ephes. 18, 2). Indessen sind diese Ausdrücke nicht zu realistisch aufzufassen, sie wollen vor Allem besagen, daß Christus das Wasser zum Werkzeug des heiligen Geistes in der neuen Heilsöconomie bestimmt habe, wie sich schon daraus ergibt, daß solche Ausdrücke auch von solchen Vätern gebraucht werden, welche die Einsetzung der Taufe erst nach der Auferstehung ansetzen (vgl. z. B. Tert. De bapt. 5 et 11; Chrys. Hom. in Matth. 12, n. 3; vgl. Hom. in Jos. 29, n. 1). In vortrefflicher Weise begründet diesen Gedanken der hl. Bonaventura (4 Sent., dist. 3, p. 2, a. 1, q. 2); jede Mittheilung einer übernatürlichen Qualität an das Wasser lehnt er ab. Auch der hl. Thomas kann, obwohl er von einer Kraft der Wiedergeburt redet, welche infolge der unendlichen Macht Christi auf alle Wasser durch die Berührung seines heiligen Fleisches übergegangen sei (S. th. 3, q. 78, a. 5), nicht anders verstanden werden, wie der Vergleich mit der Consecrationsform und seine Polemik gegen den Victoriner (s. ob.) deutlich zeigt. Da die obige Ansicht keinen Anhaltspunkt in der heiligen Schrift hat und von ihren Vertretern selbst dahin modificirt wird, daß außer einer inchoativen Einsetzung oder vorbereitenden Handlung wenig übrig bleibt (S. Thom. S. th. 3, q. 78, a. 5 ad 4 aliqualiter; Suarez, De sacr. disp. 19, s. 2, n. 4), so kommt man der Wahrheit näher, wenn man in der Taufe Jesu die Vorbereitung für die Einsetzung des Sacramentes erblickt, insofern Wesenheit und Wirksamkeit desselben vorausverkündet wurden durch das Element des Wassers, durch die Kundgebung der heiligen Dreifaltigkeit und durch das Oeffnen des Himmels. Die Frage, ob Christus die Taufe vor seinem Leiden oder erst nach der Auferstehung eingesetzt hat, hängt mit der andern Frage innig zusammen, ob die Taufe der Jünger Jesu (Joh. 3, 22; 4, 2) die christliche Taufe oder die Johannistaufe war. Diejenigen, welche das erstere annehmen, berufen sich auf die Klage der Johannesjünger (Joh. 3, 26), auf den Umstand, daß Jesus vorher das Geheimniß der Wiedergeburt dem Nicodemus auseinandergesetzt, auf die Thatsache, daß Christus vor seinem Leiden auch die Eucharistie eingesetzt habe; inconvenient sei es, wenn Christus seinen Aposteln die letztere gespendet und sie zu Priestern gemacht habe, ehe denselben das erste Sacrament, die Thüre zu den anderen, ertheilt worden sei (vgl. Grimm, Leben Jesu II, Regensburg 1878, 364 f.). Die Tradition begünstigt diese Ansicht. Der Zeitpunkt der Einsetzung würde alsdann in den Anfang der öffentlichen Thätigkeit Jesu fallen. Da jedoch in der Aussendungsrede Jesu (Matth. 10, 1 ff. Marc. 6, 7 ff.) keine Anweisung für die Taufe gegeben ist, auch außer Joh. 3, 22 keine weitere Nachricht über die Ausspendung der Taufe vorliegt, ja die Antwort des Herrn auf die Frage der Aeltesten (Matth. 21, 23 ff.) nahelegt, daß bis dahin keine andere Taufe als die Johannistaufe üblich war, so verlegen

Manche die Einsetzung der Taufe in die Zeit nach der Auferstehung und erklären die Jüngertaufe für eine der Johannistaufe ähnliche mit vorbereitender Wirkung (vgl. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885, 185 ff.). Alle stimmen darin überein, daß erst im Taufbefehl Matth. 28, 19 die feierliche Promulgation der Verpflichtung zur Taufe und der Nothwendigkeit derselben gegeben ist. Auch konnte erst nach Vollbringung des Erlösungswerkes die Taufe den Tod und die Auferstehung des Herrn (Röm. 6, 3 ff.) als vergangene Thatsache symbolisiren. — Die Einsetzung der Taufe durch Christus zu bezweifeln, war, wenn wir von den Socinianern (s. d. Art.) absehen, modernen protestantischen Theologen vorbehalten (vgl. Harnack, Dogmengesch. I, 68, Anmerk. 8: „Daß Jesus die Taufe eingesetzt hat, läßt sich nicht nachweisen... Die Verpflichtung derselben ex necessitate salutis läßt sich auf Jesus selbst nur mit Hilfe des Traditionsprincips zurückführen"). Die Beweise reihen sich der These würdig an. Apodictisch erklärt man, Matth. 28, 19 sei kein Herrenwort, gesteht zwar zu, daß schon zu Paulus' Zeiten alle Christen die Taufe erhalten mußten, begründet dieß aber damit, daß infolge der anerkennenden Beurtheilung der Thätigkeit des Täufers durch Jesus die Praxis desselben noch beibehalten wurde, als derselbe schon längst vom Schauplatze abgetreten war. Man censurirt die Handlungsweise der Apostel, macht den Vorläufer zum Lügenprophet und entwerthet die klarsten Schriftstellen; so soll das eigentliche Wesen des Urchristenthums enthüllt werden.

V. Das äußere Zeichen der Taufe. 1. Die Materie. Zur Gültigkeit der Taufe ist „wahres und natürliches Wasser" gefordert und genügend, d. h. alles, was im gewöhnlichen Leben einfachhin (sine ulla adjectione; Cat. Rom.) Wasser genannt wird, sei es Meer- oder Fluß- oder Regen- oder Mineralwasser, sei es warm oder kalt, rein oder trüb, sofern es nur zum Abwaschen geeignet ist, deßhalb nicht festes Eis oder ungeschmolzener Schnee. Ausgeschlossen sind alle Flüssigkeiten, welche Erzeugnisse des Lebens sind, wie Wein, Blut u. s. w., auch alle Flüssigkeiten, welche aus organischen Stoffen gewonnen werden, aus Kräutern destillirtes Wasser, Pflanzensaft u. s. w. Nur im äußersten Nothfalle könnte in Ermangelung der materia valida Saft aus dem Weinstock, aufgelöstes Salz, Schnee und Eis in festem Zustande als materia dubia bedingungsweise angewandt werden. — Natürliches Wasser erscheint als Materie des Sacramentes so deutlich und beharrlich in der heiligen Schrift (Joh. 3, 5. Apg. 8, 36 u. s. w.) und wird von der Tradition von Anfang an so einstimmig bezeugt (Doctrin. Ap. c. 7; Ep. Barnab. 11, 1; Tert. De bapt. 4), daß es unbegreiflich erscheint, wie Luther und Beza lehren konnten, im Nothfalle könne die Taufe mit jeder Flüssigkeit vollzogen werden. Nur wenige Häretiker, von falschem Spiritualismus oder Dualismus getrieben, wie ein Theil der Gnostiker und Manichäer (Iren. Adv. haer. 1, 21, n. 4; Aug. Haeres. 46, n. 59), die Quintillianer, welche Tertullian bekämpft, die Catharer und Albigenser, haben die Taufe mit Wasser verworfen. Kirchliche Definitionen des Dogma's bieten das Conc. Later. IV, c. 1; Decr. Eug. IV. pro Armenis; Conc. Trid. Sess. VII, can. 2 De bapt. (Denz. 357. 591. 739). Daß das Wasser als Element des Taufsacramentes gewählt wurde, hat seinen letzten Grund im Willen des Stifters der Kirche. Für die Convenienz desselben verweisen die Theologen und die Liturgie von jeher auf die Bedeutung des Wassers im Heilsplane Gottes. Schon Tertullian verwendet die ganze Symbolik des Alten Testaments. Den Grund dieser Symbolik fand man in der universellen Bedeutung des Wassers, bei den Naturprozessen und in dessen natürlichen Eigenschaften. Das Wasser ist der Grund und Träger der Lebensprozesse, die Bedingung, durch welche die Bildung und Gestaltung im Gebiete des Organischen vermittelt wird. Indem es in allen Aggregatformen wirksam wird, unterhält es den Fluß der Umbildungen in der organischen Welt — ein Urelement des Werdens, ein Symbol der Geburt, ein Bild der Beweglichkeit und Fruchtbarkeit. Als allgemein verbreitetes Element ist es besonders geeignet für das nothwendigste Sacrament. Die natürlichen Eigenschaften und Wirkungen desselben versinnbilden zugleich die Kraft und Wirkung des Sacramentes. Zur erlaubten Spendung ist für die feierliche Taufe das geweihte Taufwasser (aqua baptismalis) streng vorgeschrieben. Die Reverenz gegen das heilige Sacrament erfordert ferner, daß man, den Nothfall ausgenommen, nur reines Wasser (aqua pura et nitida; Rit. Rom.) anwende. Deßhalb fordert die Congr. S. Offic. (17. April 1839), daß man selbst zur feierlichen Taufe eher gewöhnliches reines Wasser anwende als das sonst streng vorgeschriebene Taufwasser, wenn dieses trübe geworden und die Weihe neuen Taufwassers (nach der im Rit. Rom., Appendix angegebenen Formel) nicht möglich ist. Bei der Privattaufe, mag sie vom Priester oder vom Laien gespendet werden, ist es geziemend, aber doch auch zur erlaubten Spendung nicht erforderlich, Weihwasser (aqua lustralis) anzuwenden. Die Taufwasserweihe, seit ältester Zeit in der Kirche üblich (s. d. Art. Osterwigilie IX, 1139), gehört in den Kreis der Sacramentalien (s. d. Art.). Wenn die Väter und die liturgischen Texte die Reinigung und Heiligung des Elementes durch die Weihe in erhebenden Ausdrücken feiern, so dient dieß nur zum Hinweis auf die herrlichen Wirkungen, welche das Taufwasser im Augenblick der Sacramentenspendung hervorbringt, und auf welche es durch die accidentelle Weihe vorbereitet

wird. Dieß lag um so näher, wenn man den Act der Wasserweihe als unmittelbare Vorbereitung mit der Spendung der Taufe zusammenfaßte und zwischen beiden Acten nicht genau unterschied. Man wollte den objectiven Charakter des Sacramentes strenge wahren, keineswegs aber das geweihte Wasser als solches als das Sacrament hinstellen. Realistischer kann sich kaum einer ausdrücken als Tertullian, und doch erhält auch nach ihm das Wasser erst die geheimnißvolle Kraft zu heiligen invocato Deo, d. h. in Verbindung mit der Form (De bapt. 4; vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 66, a. 5; Bonav. 4, dist. 6, p. 1, dub. 3; Cat. Rom. 2, 2, 6). Die substantielle Weihe der Taufe fand man in der trinitarischen Form (Baptismus verbis evangelicis consecratur [Aug.]. Per formam baptismus sanctificatur [Thom.]). — Die nähere Materie der Taufe ist, wie schon der Name und die Bezeichnung derselben als Bad (Eph. 5, 26. Tit. 3, 5) ausdrückt, die Abwaschung mit Wasser. Zur Gültigkeit der Taufe ist eine wahre, wirkliche Abwaschung erforderlich, d. h. eine physische unmittelbare Berührung des Körpers (nicht bloß der Kleider oder der Eihaut des Fötus) mit Wasser, die so vor sich geht, daß das Wasser sich über den Körper bewegt (contactus successivus), mag dieß nun durch Untertauchen (immersio), durch Aufgießen (infusio) oder durch Besprengung (aspersio) erreicht werden. Keine Abwaschung wäre vorhanden, wenn bloß einige Tropfen Wasser, die sich nicht zu einer fließenden Masse sammeln, unbeweglich etwa an der Stirne haften würden. Die Abwaschung in jeder der genannten Formen ist innerlich berechtigt, weil sie äußerlich der Anordnung Christi entspricht und hinreicht, die innere Abwaschung sacramental zu versinnbilden und als werkzeugliche Ursache zu bewirken. Wenn nicht der ganze Körper untergetaucht oder übergossen wird, so bietet sich von selbst als Repräsentant des ganzen Körpers das Haupt (der Scheitel bezw. die Stirne) dar (pars, in qua vigent omnes sensus ... et manifestantur opera animae; S. Thom. S. th. 3, q. 66, a. 7; Cat. Rom. 2, 2, 19). Nach der Vorschrift des Rit. Rom. ist die Taufe bedingungsweise zu wiederholen, wenn nur ein anderer, minder wichtiger Körpertheil, wie der Fuß oder die Hand, erreicht werden konnte, der Sicherheit halber selbst dann, wenn ein hervorragender Theil, wie Schultern oder Brust, abgewaschen wurde, wiewohl die Taufe im letztern Falle von Vielen als gültig angesehen wird (über die Taufe in utero matris s. Capellmann, Pastoral-Med., 12. Aufl., Aachen 1898, 119 ff.). Unter den drei Arten der Abwaschung verdient vom idealen Standpunkte aus die Immersio den Vorzug als augenfälligere Versinnbildung des Todes und der Auferstehung Christi (Röm. 6, 3 ff.), und noch die hll. Thomas (l. c.) und Bonaventura (4 Sent., dist. 3, p. 2, a. 2, q. 2) bezeichnen dieselbe nicht bloß als communior (für ihre Zeit), sondern auch als laudabilior (wegen der Symbolik) und als tutior, letzteres aber nur, quia hoc habet communior usus. Der hl. Karl Borromäus schreibt sie für den Bereich des ambrosianischen Ritus mit Nachdruck vor. Indessen deutet schon die Apostelgeschichte (2, 41; 16, 33) hinreichend an, daß die Immersio nicht unumgänglich nothwendig war; bewiesen wird es durch das klare Zeugniß der Doctr. Ap. c. 7 (ἔχχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ) und durch die Krankentaufe. So ungern man auch letztere hauptsächlich deßhalb sah, weil „nicht die freie Wahl, sondern nur die Noth zum Gläubigen machte", und den also Getauften als irregulär betrachtete (Conc. Neocaes. circ. a. 314, can. 12), so hat man doch die Gültigkeit derselben nicht bezweifelt (Cypr. Ep. [ed. Hartel] 69, n. 12), auch Papst Cornelius (s. d. Art.) nicht (Euseb. H. E. 6, 43, 14; vgl. Kraus, Real-Encykl. II, 223 ff.). Die bildlichen Darstellungen der Taufhandlung im Cömeterium des Callistus, wo bloß die Füße des Täuflings im Wasser stehen, die Darstellung der Taufe Christi ebendaselbst (nach Wilpert, Die Malereien in den Sacramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus, Freiburg 1897, 17), ebenso die späteren Abbildungen durch Aufgießen des Wassers aus einer Schale stellen den Ritus der (theilweisen) Immersio und Infusio zusammen dar (vgl. Kraus, Real-Encykl. II, 833; Ders., Gesch. der christl. Kunst I, Freiburg 1896, 162). Aus der Stelle in der Apostellehre wird man schwerlich auf einen allgemeinen Gebrauch der Infusio schließen dürfen; vielmehr ergibt sich aus derselben für die alte Kirche eine Hauptform der Spendung und für gewisse Fälle eine Nebenform, und beide behaupteten sich neben einander fort. Die griechische Kirche beharrte bei der ursprünglichen Hauptform bis heute. Marcus Eugenicus und Symeon von Thessalonich (s. d. Artt.) machten der abendländischen Kirche ihren Ritus zum Vorwurf (vgl. auch Later. IV, c. 4; Denz. 361); jedoch zeigen die Ritualbücher der Griechen, daß neben der Immersio die Infusio und Aspersio vorkommt und für ausreichend gehalten wird. Gegen die Angriffe der Griechen ist Trid. Sess. VII, can. 3 De bapt. (Denz. 740) gerichtet. — Im Abendlande reichen die Anfänge des allgemeinern Gebrauchs der Infusio respective Aspersio wahrscheinlich bis in's 12. Jahrhundert zurück. Alexander von Hales, Albertus der Große, Thomas von Aquin und Bonaventura erwähnen sie so, daß man schließen muß, sie sei zu ihrer Zeit in einigen Theilen der Kirche als ordentliche Taufform üblich gewesen. Der Umschwung vollzog sich langsam, so daß noch im 16. Jahrhundert die alte Form in ziemlich weitem Umfange bestand (vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandl. I, Paderborn 1897, 478 ff.). Die dreimalige Abwaschung, von alters her in der Kirche üblich (Doctr. Ap. c. 7; Tert. De cor. mil. 3;

Adv. Prax. 26), nach Tertullian, Basilius u. A. auf apostolischer Tradition beruhend, geschieht zu Ehren der drei göttlichen Personen und symbolisirt die dreitägige Grabesruhe Christi. Zur Gültigkeit ist sie nicht nothwendig. Um gegen die Arianer die Gleichwesentlichkeit der göttlichen Personen auch in der Taufform auszudrücken, wurde in Spanien die einmalige Untertauchung eingeführt (Syn. Tol. a. 633, can. 6). Gregor der Große (Ep. 1, 43) erklärte beide Formen für gültig, und als Alcuin die Spanier der Fälschung anklagte, nahm das Concil von Worms (a. 868, can. 5) die beiderseitige Praxis in Schutz. Der siebente (unächte) Canon des zweiten allgemeinen Concils verwirft die einmalige Untertauchung der Eunomianer, aber entweder deßhalb, weil Eunomius nicht auf die Trinität, sondern auf den Tod Christi taufte (vgl. Sozom. H. E. 6, 26), oder weil er oder seine Schüler eine ungültige Form anwandten (vgl. Epiph. Haer. 76, 6). Durch das römische Rituale ist die dreimalige Infusio vorgeschrieben, und zwar nach der allgemeinen Ansicht der Theologen sub gravi. In moralischer Gleichzeitigkeit mit der dreimaligen Begießung, die, weil zusammengehörig, nur Eine Abwaschung bildet, soll die Form einmal von derselben Person, die auch die Abwaschung vornimmt, ausgesprochen werden. — 2. Die Form. Wenn auch aus dem biblischen Texte Matth. 28, 19 allein sich nicht zwingend und unzweifelhaft darthun läßt, daß der Herr die ausdrückliche Anrufung der drei göttlichen Personen als wesentliche Taufform vorgeschrieben hat, so bezeugt doch die Tradition von Anfang an bestimmt und klar, daß die trinitarische Form stets im Gebrauch war und als zur Gültigkeit der Taufe nothwendig angesehen wurde (Doctr. Ap. c. 7; Tert. De bapt. 13: Lex tingendi imposita et forma praescripta: Ite, inquit etc.; vgl. Adv. Prax. 26; Cypr. Ep. 73, 5 [erklärt, die trinitarische Form sei von Christus vorgeschrieben]; vgl. 73, 16. 17; Orig. De princ. 1, 3, 2; In Rom. 5, 8; In Lev. hom. 7, 4; 8, 11 [läugnet so bestimmt, wie nur möglich, daß die Taufe gültig sei, wenn sie nicht auf die Trinität vollzogen sei]; Ambros. De myst. 4, n. 20; Aug. De bapt. 6, 25, n. 47 u. s. w.). Die Concilien entscheiden die Frage, ob die von Häretikern gespendete Taufe gültig sei oder nicht, nach der Anwendung oder Außerachtlassung der trinitarischen Form (Arel. I, can. 8; Nic. I, can. 19; Laodic. p. a. 343, can. 8; Arel. II, can. 16). Die Gültigkeit der Ketzertaufe wird von Augustinus (l. c.) dadurch begründet, daß den evangelischen Worten (Matth. 28, 19), ohne welche die Taufe nicht wirksam werden könne, eine solche Kraft innewohne; jedermann wisse, daß es keine Taufe Christi sei, wenn die evangelischen Worte dabei fehlen. Ebenso drückt sich Gregor der Große aus (Ep. 11, 67). Die Ausdrücke in der Apostelgeschichte (2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5) „getauft werden im Namen Jesu" (εἰς τὸ ὄνομα, ἐν τῷ, ἐπὶ τῷ ὀνόματι; vgl. Röm. 6, 3. Gal. 3, 27) gaben zu der Controverse Anlaß, ob die Apostel unter dieser Form getauft hätten, und ob eine solche Taufe Gültigkeit habe. Da es undenkbar ist, daß eine apostolische Praxis kurz nachher für ungültig gehalten und sofort und allgemein durch eine andere verdrängt worden sei, so sind diese Ausdrücke von der christlichen Taufe im Allgemeinen zu verstehen, die ihre Kraft aus dem Leiden Christi hat, in seiner Auctorität gespendet wird und die Zugehörigkeit zu seinem Reiche bewirkt. Dieß wird nahegelegt durch 1 Cor. 10, 2, wo der Apostel von der Taufe der Israeliten auf Moses (εἰς τὸν Μωσῆν) spricht (vgl. 1 Cor. 1, 13: Numquid Paulus crucifixus est pro vobis, aut in nomine Pauli baptizati estis?). Für die von den Aposteln angewandte Form beweisen also diese Stellen nichts, ja Apg. 19, 2 enthält einen nicht undeutlichen Hinweis auf den Gebrauch der trinitarischen Form. Aus Doctr. Ap. 7, 1. 3; 9, 5 ergibt sich sodann, daß die Taufe im „Namen des Herrn" keine andere war als die auf die drei göttlichen Personen, was später öfters hervorgehoben wird (Orig. In Joa. tom. 6, 16; Cypr. Ep. 73, 16. 17; Innoc. I. Ep. 17, 5 [ad ep. Maced.]; Aug. De bapt. 6, 25, 47; Contra Max. 2, 17, 1; auch der hl. Basilius, dem noch Petavius die Ansicht zuschreibt, er habe die Taufe auf den Namen Jesu oder auf den Namen einer der göttlichen Personen für gültig erklärt, lehrt De spir. sancto 12 das gerade Gegentheil). Die Scholastiker hielten die Taufe unter Anrufung des Namens Jesu theils für allgemein gültig (Petrus Lomb., Hugo von St. Victor, Toletus u. A.), theils beschränkten sie die Gültigkeit derselben auf die Apostel allein, welche, durch specielle Dispensation bevollmächtigt, aus besonderen Gründen den Juden gegenüber die Taufe unter dieser Form gültig hätten vollziehen können (Albertus Magnus, Thomas, Bonaventura u. A.). Dieselben stützen sich vornehmlich auf eine dunkle Stelle des hl. Ambrosius (De spir. s. 1, 3), welche anscheinend nicht nur die Taufe im Namen Jesu, sondern auch die Taufe im Namen des Vaters oder des heiligen Geistes allein für gültig erklärt. Da indessen Ambrosius ein entschiedener Zeuge für die trinitarische Form ist (s. ob.), so ist die Stelle richtiger dahin zu erklären, daß nicht von der Taufform, sondern vom Glauben und dem Glaubensbekenntniß des Empfängers die Rede ist. Der volle Glaube an die Dreieinigkeit, will er sagen, der im Empfänger vorhanden sein muß, ist enthalten im richtigen Glauben an Jesus Christus, ja im richtigen Glauben an jede göttliche Person, und er ist nicht vorhanden, wenn die drei göttlichen Personen zwar genannt, aber ihre Gleichwesentlichkeit negirt wird. In ähnlicher Weise ist die Antwort Nicolaus' I. (De cons. Bulg. c. 104) zu verstehen; jedenfalls hat er über die Form, mit welcher die Apostel tauften, nichts entscheiden wollen, und er erklärt ausdrücklich mit Augustinus,

daß die Taufe durch die evangelischen Worte conferirt werde (vgl. Kraus, Real-Encykl. II, 830; Sasse [s. u.] I, 210 sqq.). — Die ministerielle Taufhandlung sowohl als auch das zu taufende Subject müssen in der Taufform zum Ausdruck kommen (s. c. 1, X 3, 42); deßhalb wäre die Taufe unter Weglassung der Worte ego te baptizo ungültig (Prop. 27 damn. ab Alex. VIII.; Denz. 1184). Da jedoch die Hauptursache, durch welche die Taufe ihre Kraft hat, die heilige Dreifaltigkeit ist, so ist es unwesentlich, ob die ministerielle Thätigkeit in der kategorischen Form der Lateiner oder in der indicativen Form der Griechen (Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ, ὁ δεῖνα, εἰς τ. ὀ. τ. Π. κ. τ. Υ. κ. τ. ἁ. Πν. νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν) zum Ausdruck kommt (Eug. IV. Decr. pr. Arm.; Denz. 591). Die drei Personen sind einzeln und ausdrücklich zu nennen. Nothwendig ist auch der Singular in nomine als Ausdruck der Einheit des göttlichen Wesens. Zur erlaubten Spendung ist selbstverständlich der Ritus der betreffenden Kirche beizubehalten. Was die Gültigkeit der Spendung bei einer Veränderung der vorgeschriebenen Form durch Umstellung, Corruption oder Auslassung einiger Worte angeht, so gilt im Allgemeinen die Regel, daß jede substantielle Aenderung, d. h. eine solche, welche den Sinn ändert, die Taufe ungültig macht; bei einer bloß accidentellen Aenderung ist die Taufe entweder gültig oder zweifelhaft. Das Einzelne geben die Lehrbücher der Moral- und Pastoraltheologie. (Ueber das Alter der lateinischen und griechischen Form s. Kraus, Real-Encykl. II, 828 f.)

VI. Die Wirkungen der Taufe. Als Sacrament der Wiedergeburt hat die Taufe den Zweck, dem Täufling ein neues, vollkommen reines Leben, ein neues, übernatürliches Lebensprincip mitzutheilen und ihn zu einem lebendigen Gliede am mystischen Leibe Christi zu machen. In dieser Zweckbeziehung sind die einzelnen Wirkungen derselben wie Theilglieder enthalten. Bei der näheren Bestimmung dieser Wirkungen findet besondere Anwendung, was der protestantischen Rechtfertigungslehre gegenüber in dem Art. Rechtfertigung als Offenbarungslehre dargethan worden ist. 1. Damit der Mensch eine „neue Creatur“ werde, muß zunächst der alte Mensch der Sünde (Eph. 4, 22 f.) abgelegt und vernichtet werden. Er wird getauft auf den „Tod Christi“ (Röm. 6, 3 ff.), d. h. durch die Eingliederung in Christus wird er des Leidens und Todes des Erlösers derart theilhaftig, daß die Sünde und ihre Herrschaft vollständig vernichtet und zerstört wird. Die Taufe bewirkt die Nachlassung aller Sünden, zunächst der Erbsünde, dann auch aller anderen Sünden nach Schuld und Strafe. Die Wirkung dieses ihr eigenthümlichen Vorzugs und Vorrangs heißt passend die Taufunschuld. Da die Erlösung in Christus zuerst die Person wiederherstellt, so bleiben jene Straffolgen der Sünde Adams (Concupiscenz, Tod, Leiden), welche an und für sich aus der Natur und aus der Sünde bloß insofern hervorgehen, als diese die ursprüngliche Gnadenordnung zerstörte. Sie verlieren aber den Strafcharakter und bleiben zum verdienstvollen Kampfe in der Nachfolge Christi. Zusammengepflanzt mit Christus (Röm. 6, 5), soll der neue Mensch das Grundgesetz des christlichen Lebens, die Gleichförmigkeit der Glieder mit dem Haupte, auch im Leiden und Tode wie in der Glorie erfüllen. In der Glorie der Auferstehung soll er dasselbe und mehr empfangen, als die Gnade des Urzustandes dem Menschen bot (vgl. Cat. Rom. l. c. n. 42. 43. 48). — 2. Die Taufe ist Auferstehung zu einem neuen Leben, nicht bloß „Geburt, sondern auch Mutter“ (Cyrill. Hier. Cat. myst. 2, 4). Der Zusammenhang von Sündennachlaß und Gnade ist so innig, daß die Sünde gerade durch die heiligmachende Gnade getilgt wird. Die Taufe rüstet also den Empfänger derselben mit der heiligmachenden Gnade und den mit ihr verbundenen Tugenden und Gaben aus (s. d. Artt. Gnade und Rechtfertigung). Durch die heiligmachende Gnade, welche ihm die Theilnahme an der göttlichen Natur verleiht, ist der Mensch wahrhaft aus „Gott geboren“, ein Kind Gottes und Erbe des Himmels. — 3. Die Taufe prägt der Seele den unauslöschlichen Character (s. d. Art.) der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche ein (1 Cor. 12, 13). Derselbe wird signaculum sanctae Trinitatis (Rit. Rom.) genannt, weil die Taufe den Menschen für die heilige Dreifaltigkeit in Besitz und Pflicht nimmt. Durch die sacramental vollzogene Einverleibung in die Kirche Christi erlangt der Getaufte, als Mitbürger der Heiligen und Hausgenosse Gottes (Eph. 2, 19), die Befähigung, die anderen Sacramente gültig zu empfangen, das Recht auf die Güter und Gnaden, welche Christus seiner Kirche hinterlegt hat; andererseits ist an den Taufcharakter die Verpflichtung geknüpft, den Gesetzen und Gebaten des Reiches Christi sich zu unterwerfen. Da die Taufe, wo immer sie auch gespendet wird, das Sacrament der Kirche ist (est una ecclesia, quae sola catholica nominatur, et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae; Aug. De bapt. 1, 10, 14), so macht sie den Getauften stets an sich zu einem Kinde der wahren Kirche. Von Häretikern getaufte Kinder werden Glieder einer häretischen Gemeinschaft erst dadurch, daß sie sich später freiwillig und schuldbarerweise derselben anschließen. Die im Taufcharakter selbst dann bleibende Beziehung zur Kirche als der rechtmäßigen Mutter drückt Fulgentius in den Worten aus: Hoc (sc. baptisma) illa (sc. ecclesia) in quocunque reperierit, tamquam legitima mater sui juris esse cognoscit (De rem. pecc. 1, 23), und Augustinus: Respondes . . . mihi: sed habeo sacramentum. Habes, agnosco; propter hoc te quaero. Magnam causam

addidisti, quare te diligentius quaeram; ovis es enim de grege Domini mei, cum signo errasti (Ad plebem Caesar. n. 4). Auf der Einprägung des Charakters beruht es zumeiſt, daß die Taufe unter ſchwerer Sünde nicht mehrmals empfangen reſp. geſpendet werden darf. Die Nichtwiederholbarkeit der Taufe iſt Dogma (Trid. Sess. VII, can. 11 De bapt.; Denz. 748) und als ſolches ſeit apoſtoliſcher Zeit praktiſch und theoretiſch anerkannt. Die Wiederholung der Taufe bildet auch ein kirchliches Vergehen (ſ. d. Art. Irregularität VI, 923). Beſteht indeß nach angeſtellter Prüfung ein begründeter Zweifel, ob die Taufe geſpendet oder gültig geſpendet iſt, ſo muß dieſelbe bedingungsweiſe wiederholt werden (Rit. Rom. 2, 1, 9 et 3, 15; Cat. Rom. l. c. n. 56 et 57). Um die betreffende Perſon nicht der Gefahr auszuſetzen, daß ſie die kirchliche Gemeinſchaft entbehre, trug die alte Kirche kein Bedenken, in zweifelhaften Fällen, z. B. bei Findelkindern, die Taufe zu wiederholen (vgl. c. 112 sq. Dist. IV De consecr.). Praktiſche Bedeutung gewinnt dieſe Frage hauptſächlich in zwei Fällen: a. bei einer vorausgegangenen Nothtaufe, beſonders in Fällen, bei denen ſelten Beſtürzung und Verwirrung fehlen. Wenn jedoch durch Zeugen oder auch durch Einen Zeugen, der exceptione major iſt, die richtige Spendung beſtätigt wird, ſo wäre der Zweifel als gehoben anzuſehen; b. bei einer von Häretikern geſpendeten Taufe (ſ. u.). — Der dogmatiſche Beweis aus der heiligen Schrift für die angegebenen Wirkungen der Taufe iſt in den citirten Artikeln zur Genüge gegeben. Die Tradition iſt von Anfang an klar und beſtimmt. Der Barnabasbrief ſpricht 6, 11 von der Vergebung der Sünden und der innern Erneuerung und Umgeſtaltung (ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν; vgl. ib. c. 11, wo die Vergebung aller Sünden und die Fülle der Früchte als die Gabe des mit dem Kreuze zuſammengeſtellten Waſſers genannt werden, und Herm. Past. Mand. 4, 3; Sim. 9, 16). Es iſt verfehlt, wenn man den altkirchlichen Apologeten nur eine äußerliche, durch moraliſtiſche Betrachtungsweiſe verflachte Auffaſſung der Taufe beilegt, als ob ſie die Sündenvergebung nur in die Acceptation Gottes der auf Grund der neuen Erkenntniß erfolgten Reue über die früheren Sünden der Unwiſſenheit, und die gegebene Gerechtigkeit nur in ein Ablaſſen von dieſen Sünden und in ein tugendhaftes Leben geſetzt hätten (Harnack I, 142). Nach Juſtin werden wir durch die Taufe neu geſchaffen (Apol. I. c. 66; vgl. ib. 61). Die ſündenvergebende Kraft der Taufe als des einzigen Weges zur Vergebung der Sünden und der Hoffnung auf die Erbſchaft der verheißenen Güter iſt Dial. c. Tryph. 43 et 44 klar genug ausgeſprochen, ſo daß es Hyperkritik iſt, wenn man in der Taufe nur ein äußeres Symbol der Reue und Umkehr ſehen will. Allerdings ſetzt die Taufe (der Erwachſenen) die μετάνοια theilweiſe voraus als Vorbereitung, theilweiſe bewirkt ſie dieſelbe, weil ſie die Verpflichtung zu einem heiligen Leben mit ſich bringt. Verlorene Mühe iſt es vollends, wenn man auch Tertullian unter dieſe Kategorie der „Moraliſten“ bringen will. Denn kräftiger als durch die ſchöne Stelle De anim. 41 (vgl. De bapt. 5) konnte er ſich nicht gegen eine ſolche falſche Auffaſſung verwahren. Adv. Marc. 1, 28 zählt er als Wirkungen der Taufe der Reihe nach auf die remissio peccatorum, die consecutio aeternitatis, die absolutio mortis, die regeneratio hominis, die restitutio ad similitudinem Dei, die consecutio Spiritus sancti. Allerdings haben die alten Apologeten die vor der Taufe begangenen Sünden Sünden der Unwiſſenheit und Blindheit genannt, aber ſie wollten, wie ſich aus Tertullian (De pudic. 10) ergibt, die größere Bosheit und den verſchiedenen Charakter der nach der Taufe begangenen Sünden ſowie die durch die Taufe eingegangene Verpflichtung zu einem heiligen Leben hervorheben. Sie ſprechen von einer Erkenntniß, einer Erleuchtung, welche ſowohl durch die Vorbereitung auf die Taufe als auch durch den Empfang derſelben vermittelt wird, weil eben die Taufe das menſchliche Leben unter einen ganz andern Geſichtspunkt ſtellt und die geiſtige Auferſtehung mit Chriſtus die Verpflichtung bringt, in der Neuheit des Lebens zu wandeln. Die ſpäteren Zeugniſſe treten uns in einer ſolchen imponirenden Fülle und Klarheit entgegen, daß es unnöthig iſt, auf einzelne zu verweiſen. Die kirchlichen Definitionen finden ſich Conc. Carthag. a. 418, c. 2; Conc. Vienn.; Decr. pro Armen.; Conc. Trid. Sess. V, c. 5 et Sess. VI, c. 7 et 14 (Denz. 65. 411. 591. 674. 681. 690; vgl. Cat. Rom. 2, 2, 42 sq.). Während die Reformatoren von der Taufe in Bezug auf die innere Erneuerung des Menſchen möglichſt gering dachten, ſtellten ſie andererſeits eine Reihe fingirter Wirkungen auf. Sie wollten in der Taufe einen von Gott beſiegelten Ablaßbrief für das ganze Leben ſehen, ſo daß es bei jeder Sünde nur der Vergegenwärtigung der in demſelben bekundeten Verheißungen bedürfe; die Taufe ſei ein gegebenes Unterpfand, daß die zugerechnete Gerechtigkeit durch keine Sünde, den Unglauben ausgenommen, verloren gehen könne; der Getaufte ſei an keine Geſetze gebunden u. ſ. w., eine Reihe von Sätzen, welche durch das Trid. Sess. VII, can. 6—10 De bapt. (Denz. 743 ad 747) verworfen wurden. Wenn die Taufe einem Erwachſenen geſpendet wird, ſo iſt zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade die im Art. Rechtfertigung X, 858 geſchilderte Dispoſition erforderlich. Hat er Mangels der erforderlichen Dispoſition (cum fictione seu cum obice) das Sacrament empfangen, ſo bringt daſſelbe nachher, wenn die genügende Dispoſition eintritt und das Hinderniß entfernt iſt, ſeine Gnadenwirkungen ex opere operato hervor (vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 69, a. 10). Bereut der Täufling läßliche

Sünden nicht, welche vor der Taufe begangen worden, so können sie ihm im Augenblick der Taufe nicht vergeben und die entsprechenden Strafen nicht nachgelassen werden, nicht Mangels der Kraft des Sacramentes, sondern Mangels der erforderlichen Disposition. Sobald aber dieses Hinderniß später durch die erforderliche Reue beseitigt ist, tritt der völlige Nachlaß der läßlichen Sünden und ihrer Strafen ein kraft des früher empfangenen Sacramentes (vgl. d. Art. Sacramente X, 1516 f.).

VII. Der Spender der Taufe. 1. Jeder Mensch, sei er Mitglied der Kirche oder nicht, kann die Taufe gültig und im Nothfalle auch erlaubterweise spenden (Conc. Lat. IV, c. 1; Decr. pro Armen.; Trid. Sess. VII, can. 4 De bapt.; Denz. 357. 591. 741). Die unbedingte Nothwendigkeit dieses Sacramentes fordert eine entsprechende Unbeschränktheit in der Spendung desselben. Die dogmatische Begründung gab Augustinus (s. d. Art. Ketzertaufstreit VII, 417). Bis die Gültigkeit der Laientaufe, auch die der Nichtchristen und der Frauen, allgemeine Anerkennung fand, mußten manche Bedenken und Schwierigkeiten überwunden werden. Tertullian, der die Gültigkeit der Laientaufe allgemein bezeugt, eifert stark gegen die Anmaßung der Frauen, dieses Sacrament zu spenden (De bapt. 17); offenbar hat er aber bloß die Erlaubtheit der Spendung im Auge. Noch Augustinus wagt trotz seiner Rechtfertigung der Ketzertaufe die Frage, ob ein Nichtchrist gültig taufen könne, nicht schlechthin zu bejahen (C. ep. Parm. 2, 13, 30). — Auch bei der Nothtaufe muß soweit wie möglich, und wenn nicht andere Gründe eine Abweichung gebieten, die Regel des Rit. Rom. 2, c. 1, n. 13 eingehalten werden: Si adsit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus subdiacono, clericus laico et vir feminae, nisi pudoris gratiae deceat feminam potius quam virum baptizare infantem non omnino editum, vel nisi melius femina sciret formam et modum baptizandi. Pater aut mater propriam prolem baptizare non debent, praeterquam in mortis periculo, quando alius non reperitur, qui baptizet. Ein Laie, der die Nothtaufe spendet, wenn ein Priester anwesend ist oder leicht herbeigerufen werden kann, sündigt nach der Ansicht der Theologen schwer. Das Rit. Rom. (l. c. c. 2, 13) schärft den Pfarrern die Pflicht ein, die Gläubigen, besonders die Hebammen, mit dem Ritus der Taufe wohl vertraut zu machen. — Zur Gültigkeit der Taufe müssen selbstverständlich die erforderlichen Bedingungen in Bezug auf Materie, Form und Intention streng gewahrt werden. Zur bedingten Wiederholung des Sacramentes muß dann geschritten werden, wenn ein begründeter Zweifel an dem Vorhandensein eines dieser Erfordernisse vorliegt. Gegenüber den gehässigen Angriffen auf die Praxis der Kirche, bei Aufnahme der Convertiten in bestimmten Fällen die Taufe bedingungsweise wiederholen zu lassen, ist Folgendes zu bemerken. Es ist eine Unwahrheit, daß die Kirche die Taufen der Protestanten für ungültig erklärt; die Kirche hat ihren dogmatischen Standpunkt nicht geändert. Wenn sich die Zuversicht in die gültige Spendung der Taufe durch manche protestantische Geistliche geändert hat und die Taufe derselben mit größerer Vorsicht betrachtet wird, so hat dieß darin seinen Grund, daß der dogmatische Conservatismus und die Ehrfurcht vor der objectiven Lehrnorm im Protestantismus sich wesentlich verändert haben, seitdem das Princip des subjectiven Glaubensbegriffes auch in den Kreisen der Geistlichen zur Oberherrschaft gelangt ist. Die Gefahr liegt nahe, daß man „in subjectiver Ungebundenheit . . . über die Sacramente reflektiere und seinen Reflexionen in Theorie und Praxis maßgebende Bedeutung zuerkenne, also etwa die Taufe nicht als ein Gnadenmittel spende, sondern nur als eine Weiheformel oder Aufnahmscerimonie" (Schell, Dogmatik III, 2, Paderborn 1893, 457). Es wäre angemessener und würdiger, wenigstens in wissenschaftlichen Werken sich zu einer sachlichen Würdigung dieser Gründe zu erheben, statt, wie Hinschius (Kirchenrecht IV, Berlin 1888, 45) es thut, mit lächerlichen Phrasen, wie „Hervorkehrung des schroff ultramontanen Standpunktes" zu kommen. Die kirchlichen Bestimmungen liegen in den Anordnungen verschiedener Diöcesan- und Provinzialsynoden (vgl. z. B. Conc. Prov. Col. P. II, tit. 2, c. 11), in der Instr. S. C. S. Offic. vom 20. Juli 1859 für Nordamerika (Coll. Lac. III, 550) und in dem Decret der C. S. Offic. vom 20. November 1878 (Acta S. Sed. XVI [1883], 416): Si pro temporum aut locorum ratione investigatione peracta, nihil sive pro validitate sive pro invaliditate detegatur, aut adhuc probabile dubium de baptismi validitate supersit, tunc sub conditione secreto baptizentur; demum si constiterit, validum fuisse, recipiendi erunt tantummodo ad abjurationem et professionem fidei. — 2. Ordentliche Spender der feierlichen Taufe sind kraft des priesterlichen Charakters der Bischof und der Priester (Decr. pro Armen.; vgl. Tert. De bapt. 17; Cypr. Ep. 73, 7 sq.; Can. Apost. 47. 49. 50); außerordentlicher Spender der feierlichen Taufe ist der Diacon (s. d. Art.). Im Alterthum erscheint als Spender zunächst der Bischof, dem Priester und Diacone und für das weibliche Geschlecht Diaconissen (s. d. Art.) zur Seite standen. Bei der Menge der zu Taufenden war es aber eine bare Unmöglichkeit, daß er selbst alle taufte. Die Taufe geschah in seinem Auftrage und unter seinen Augen, und er selbst spendete den Neophyten die heilige Firmung. Kraft des Amtes und der kirchlichen Jurisdiction ist der Bischof Spender für seine Diöcesanen und der Pfarrer für seine Parochianen. Ein anderer Priester darf nur mit

ertheilter oder vernünftigerweise präsumirter Erlaubniß des Pfarrers dessen Untergebene taufen.

VIII. Der Empfänger der Taufe. Zum Empfang der Taufe sind Alle, auch die Kinder und Unmündigen, befähigt und berufen, welche als Nachkommen Adams in's Dasein treten und noch in statu viatoris sich befinden. Verstorbene können nicht getauft werden, trotz 1 Cor. 15, 29 (οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν), wo der Apostel einen den Corinthern bekannten Gebrauch, ohne ihn zu billigen, zu einem argumentum ad hominem für die Auferstehung der Todten benutzt. Jedenfalls ist nicht von einer Taufe der Leichname die Rede, wie es später bei einigen Secten vorkam, vielmehr ist wahrscheinlich ein von Manchen geübter Usus berücksichtigt, nach welchem Lebende sich für Verstorbene, besonders für solche Katechumenen, welche der Taufgnade durch vorzeitigen Tod nicht theilhaftig geworden waren, taufen ließen, um dadurch die Sehnsucht derselben nach der Taufe zu symbolisiren, damit sie nachträglich unter die Zahl der im Herrn Verschiedenen aufgenommen und der kirchlichen Suffragien theilhaftig wurden (vgl. Cornely, Comment. in Ep. I ad Cor., Paris. 1890, 482 sqq.). Daß die Kindertaufe in der apostolischen Zeit wirklich vorgenommen wurde, läßt sich aus den Stellen, wo von der Taufe eines ganzen Hauses die Rede ist (Apg. 16, 15. 33; 18, 8. 1 Cor. 1, 16), entnehmen, aber nicht mit voller Gewißheit beweisen. Dagegen folgt die Berechtigung derselben, schon nahegelegt durch die Analogie der Beschneidung, aus der Lehre von der Allgemeinheit der Sünde und der Erlösungsgnade (Röm. 5, 12 ff.) und aus der allgemeinen und strengen Forderung des Herrn Joh. 3, 5. Auch der Taufbefehl (Matth. 28, 19) ist unbeschränkt allgemein; der Satz „Lehret alle Völker" schließt die Taufe der Kinder nicht aus, denn μαθητεύειν bedeutet „zum Jünger machen", und die Völker werden in Christi Reich aufgenommen, indem die Erwachsenen für die Lehre Jesu gewonnen werden, so daß sie mit ihren Kindern und ihren nachfolgenden Geschlechtern in die Kirche durch das Sacrament der Wiedergeburt eintreten. Die Stellen Matth. 19, 14, Marc. 10, 13 ff., Luc. 18, 16 betonen geradezu die Empfänglichkeit der Kinder für das Reich Gottes. Die Tradition bezeugt ausdrücklich wie die Berechtigung so die Uebung der Kindertaufe. Die Stellen Justin. Dial. c. 43 und Apol. I. c. 15 zwingen zwar nicht, erlauben aber, an die Kindertaufe zu denken. Ausdrücklich bezeugt sie Origenes (In Rom. 5, 9) als apostolische Ueberlieferung (vgl. In Lev. hom. 8, 3; In Luc. hom. 14). Irenäus (Adv. haer. 2, 22, 4) legt entschiedenes Zeugniß für sie ab und begründet sie aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Tertullian (De bapt. 18) spricht sich zwar mißbilligend darüber aus, aber in einer Weise, welche die Gewohnheit der Kindertaufe voraussetzt. Zudem verwirft er sie nicht und läugnet nicht die Fähigkeit der Kinder, sie zu empfangen, sondern hält es nur wegen des pondus baptismi bei Erwachsenen und besonders bei Kindern für zweckmäßiger, mit der Spendung zu zögern, wenn man (ohne Gefahr) warten kann (Pro cujusque personae conditione et dispositione etiam aetatis cunctatio baptismi utilior est; praecipue tamen circa parvulos). Besondere Sorge macht ihm die christliche Erziehung, da die Pathen leicht sterben oder aus sonst einem Grunde ihrer Verpflichtung nicht nachkommen könnten. Aus demselben Kapitel ergibt sich, daß man die Kindertaufe durch Hinweis auf Matth. 19, 14 begründete. Weitläufig rechtfertigt Cyprian in dem Synodalschreiben an Fidus (Ep. 64, 2. 5) die Berechtigung und Zweckmäßigkeit der Kindertaufe. Gegen Fidus, der wahrscheinlich keine Bedenken in Betreff der Kindertaufe überhaupt hatte, sondern nur unter Hinweis auf die Beschneidung die Taufe nicht vor dem achten Tage nach der Geburt spenden wollte, bemerkt Cyprian, man solle bereits am zweiten oder dritten Tage taufen, denn gerade bei den Kindern sei nichts vorhanden, was die Erlangung der Gnade hindere; bei den Erwachsenen könnten schwere persönliche Sünden hinderlich im Wege stehen, bei den Kindern sei es nur die Erbschuld, die getilgt werden müsse als Sünde der Natur; deßhalb seien sie in besonderer Weise empfänglich für das Sacrament der Wiedergeburt. Unter Bezugnahme auf diese Stelle sagt Augustinus (Ep. 166, 8, 23), Cyprian habe nichts Neues verfügt, sondern nur den unerschütterlichen Glauben der Kirche aufrecht gehalten. Auch Gregor von Nazianz (Or. 40, 18 sq.) räth bloß aus Zweckmäßigkeitsgründen, die Taufe, wo es angehe, bis zum dritten Lebensjahre zu verschieben, weil alsdann einiges Verständniß da sei; eindringlich ermahnt er aber die Mütter, ihren Kindern nöthigenfalls bald das Siegel des heiligen Geistes geben zu lassen; denn es sei besser, daß sie ohne Bewußtsein geheiligt würden, als daß sie ohne Taufcharakter hinübergingen. Der hl. Augustinus beruft sich an den verschiedensten Stellen (Gen. ad litt. 10, 23, 39; De pecc. mer. et rem. 1, 26, 39; De bapt. 4, 24, 31; Serm. 176, 2 etc.) auf die allgemeine Verbreitung der Kindertaufe in der Kirche und auf die apostolische Auctorität dieser Ueberlieferung im Kampfe gegen die Pelagianer, die selbst nicht einmal die Berechtigung derselben zu läugnen wagten (s. d. Artt. Erbsünde und Pelagius). Mehrere Synoden haben nähere Vorschriften darüber gegeben, daß die Taufe nur ausnahmsweise bei Lebensgefahr des Kindes gleich nach der Geburt ertheilt, sonst aber im Interesse der feststehenden Taufzeiten (Ostern, Pfingsten, theilweise auch Epiphanie) bis dahin verschoben werden solle (Synode von Gerunda a. 517, c. 4. 5; Macon a. 585, c. 3; Toledo a. 694, c. 2). An manchen Orten wurde es im 4. Jahrhundert wieder Sitte, die Taufe erst im späteren Alter zu empfangen, jedoch nicht, weil man die

Taufe geringschätzte oder zur Seligkeit nicht nothwendig hielt, sondern aus übergroßer Hochachtung, theilweise auch aus Furcht vor der Verpflichtung zum christlichen Leben. Der Mißbrauch wurde im 5. Jahrhundert größtentheils wieder beseitigt. Die kirchlichen Bestimmungen darüber finden sich Lat. IV, c. 1; Conc. Flor. Decr. pro Jacob.; Conc. Trid. Sess. VII, can. 12 sq. De bapt. (Denz. 357. 603. 749 sq.). — Nach den gegebenen Ausführungen braucht die geschichtliche Fälschung, erst Augustinus habe als „Vater des Dogma's von der Erbsünde" der Kindertaufe die dogmatische Grundlage gegeben und sie zur allgemeinen Praxis erhoben, nicht mehr zurückgewiesen zu werden; ebenso wenig bedarf die Behauptung einer Widerlegung, „die erste Begründung der Kindertaufe stamme aus einer philosophischen Lehrmeinung" (Harnack I, 395, Anm. 3). Recht hat aber Harnack, wenn er (a. a. O. III, 748 ff.) auf den klaffenden Widerspruch hinweist, in welchen die Reformatoren durch die Beibehaltung der Kindertaufe mit ihrem Materialprincip geriethen. Wenn es kein anderes Gnadenmittel außer dem Glauben gibt, so hat die Taufe keine selbständige Bedeutung neben demselben und ohne ihn keine Berechtigung. Die Begründung der Kindertaufe ergibt sich vom katholischen Standpunkte aus der objectiven Wirksamkeit der Sacramente (s. d. Art. Opus operatum). Wie das Kind ohne sein Zuthun hineintritt in den organischen Verband der Natur und dadurch in die Gemeinschaft der Sünde und des Todes, so nimmt Christus es auf in den Organismus des Heiles durch die Wiedergeburt und begründet in ihm die Fundamente seines Gottesreiches. Die Nachlassung der Erbsünde fordert aber keine persönliche Bekehrung, weil sie Sünde der Natur, nicht der Person ist (Innoc. III., cap. Major.; Denz. 341). Wie das natürliche Leben uns gegeben ist ohne uns, aber von uns allseitig entwickelt werden soll, so die Gnade der Taufe. Die übernatürliche Lebensbestimmung ist überdieß reine Wohlthat; auch in Adam war sie nicht ein errungener, sondern ein geschenkter Zustand. Sind auch die Kinder persönlicher übernatürlicher Tugendacte noch nicht fähig, so werden ihnen doch mit der heiligmachenden Gnade die Potenzen zu denselben eingegossen zur spätern wirklichen Bethätigung und Entfaltung, wie ja auch in der gottähnlichen Seele des Kindes die Keime der ganzen Persönlichkeit, das Erkenntniß- und Willensvermögen ruhen, durch welche es die Fähigkeit zur vernünftig-sittlichen Thätigkeit hat, ohne sich derselben bewußt zu sein. Wie das Kind physisch und geistig auf die Erziehung angewiesen ist, so treten mit ihrem Glauben für das Kind die Eltern, die Pathen oder die Kirche, die Mutter der Gläubigen, ein (baptizari in sola fide ecclesiae, Trid. Sess. VII, can. 13 De bapt.; Denz. 750; Mater ecclesia praebet maternum os parvulis; Aug. De peco. mer. 1, 25; S. Thom. S. th. 3, q. 68, a. 9). Die Kindertaufe ist deßhalb in allen ihren Wirkungen vollkommen (Conc. Viennn.; Denz. 411) und bedarf später keiner Ratification durch einen persönlichen Act. Das Tridentinum hat (l. c. can. 13) mit Recht die Sätze des Erasmus, in welchen diese Forderung zum Ausdruck kam, verworfen; denn dieselbe geht von dem unsittlichen Grundsatz aus, daß der Mensch sich der Berufung zur übernatürlichen Lebensbestimmung gegenüber gleichgültig oder ablehnend verhalten könne, und daß Gott nur kraft eines besondern oder stillschweigenden Vertrages ein Recht auf den Menschen habe. Selbstverständlich ist es schwere Pflicht, den Kindern in Todesgefahr das Sacrament zu spenden, selbst vor vollendeter Geburt und im Mutterleibe. Der Satz des hl. Augustinus: Qui natus non fuerit, renasci non potest, ist nicht in dem Sinne zu verstehen, daß der physische Geburtsact vollendet sein müsse, da ja das Kind auch die Erbsünde nicht erst in diesem Augenblicke contrahirt. Wenn die scholastischen Theologen (vgl. S. Thom. l. c. a. 11) und das Rit. Rom. die Taufe im Mutterleibe untersagen, so lag der Hauptgrund darin, daß man nach dem Zustande der medicinischen Wissenschaft eine körperliche Abwaschung für unmöglich hielt. Auch der foetus abortivus, selbst kurze Zeit nach der Empfängniß, ist, wenn nicht der Tod sicher feststeht, wenigstens sub conditione zu taufen. Mißgeburten (Monstra), bei welchen ein begründeter Zweifel besteht, ob man einen Menschen vor sich hat, sind unter der Bedingung si tu es homo zu taufen (vgl. Capellmann 124 ff.). Wenn die Mutter im Zustande der Schwangerschaft stirbt, so ist die Vorschrift des Rituale zu befolgen: Si praegnans mater mortua fuerit, foetus quam primum caute extrahatur ac, si vivus fuerit, baptizetur. Mütter, Hebammen und Aerzte müssen auf ihre betreffenden Pflichten in geeigneter Weise aufmerksam gemacht werden. Abgesehen von der Lebensgefahr, müssen die Kinder nach der jetzt geltenden Kirchendisciplin sobald als möglich getauft werden. Eugen IV. (Decr. pro Jac.; Denz. 603) mahnt, von der Gewohnheit, daß man die Taufe 40 oder 80 Tage verschiebe, abzulassen; man solle die Taufe quam primum commode fieri potest spenden lassen; dasselbe schreibt das Rituale Romanum vor. Die Theologen halten es für schwere Sünde, wenn man ohne Grund die Taufe einen oder zwei Monate verschiebt. In manchen Diöcesen sind hierüber Particulargesetze erlassen. — Kinder von Juden und Heiden würden gegen den Willen der Eltern zwar gültig getauft, aber die Taufe wäre unerlaubt, es sei denn, daß die Kinder sich in Todesgefahr befinden, oder daß ein Theil der Eltern die Taufe verlangt, oder daß die Eltern durch Aussetzung oder aus sonst einem Grunde ihres Rechtes verlustig gegangen sind, oder endlich daß das Kind selbst nach erlangtem Vernunftgebrauch die Taufe verlangt (Decr. Bened. XIV.; Denz. 1333 sqq.).

Im Allgemeinen soll die Taufe, abgesehen vom Nothfalle, den Kindern der Ungläubigen und der Häretiker selbst unter Zustimmung der Eltern nur dann ertheilt werden, wenn zugleich genügende Garantien für die katholische Erziehung gegeben sind. — Bei Erwachsenen ist zur Gültigkeit die Intention des Empfängers erforderlich; es genügt jedoch die intentio habitualis. Auch der durch Furcht und Drohung hervorgerufene Consens ist hinreichend, wenn er nur wirklich vorhanden ist (consensus simpliciter voluntarius, licet sit involuntarius secundum quid). Während die perpetuo amentes den unmündigen Kindern gleichstehen, können solche, bei welchen der Vernunftgebrauch dem Irrsinn voranging, nur dann gültig getauft werden, wenn die eben genannte Intention vorhanden war. Da jedoch der Defect derselben schwer festzustellen ist, so sind dieselben in Todesgefahr, oder wenn jede Aussicht auf Wiedererlangung des Vernunftgebrauches verschwunden ist, bedingungsweise zu taufen. Sollte der Vernunftgebrauch wiedererlangt werden, so müßte die bloß zweifelhaft gültige Taufe nach vorhergegangenem Unterricht bedingungsweise wiederholt werden. — Zum erlaubten und fruchtbringenden Empfang der Taufe ist bei Erwachsenen die früher bezeichnete Disposition erforderlich. Ueber die Vorbereitung in der alten Kirche s. d. Art. Katechumenat.

IX. Die Nothwendigkeit der Taufe. Nach der Promulgation des Evangeliums ist die Taufe in re oder in voto zur Seligkeit nothwendig necessitate medii (Trid. Sess. VI, c. 4; Denz. 678). Für diejenigen also, welche ein opus operantis nicht vollziehen und ein votum sacramenti nicht erwecken können, ist der wirkliche Empfang der Taufe das unerläßliche Mittel, um zur rechtfertigenden Gnade zu gelangen. Das positive Gebot ferner (necessitas praecepti), welches in der necessitas medii schon enthalten und im Taufbefehl ausgesprochen ist, verpflichtet diejenigen, welche, des Vernunftgebrauches fähig, dieses Gebot zu erfüllen im Stande sind. Von diesem Gebote entbindet deßhalb weder das bevorstehende Martyrium, noch die durch vollkommene Liebe oder Reue schon erlangte Gnade der Rechtfertigung, sondern nur die Unmöglichkeit. Die absolute Nothwendigkeit der Taufe ist ausgesprochen in den Worten des Herrn Joh. 3, 5 (Nullum excipit, non infantem, non aliqua necessitate praeventum; Ambros. De Abrah. 2, 11) und wird in der Tradition von Anfang an auf das Klarste bezeugt (Tert. De bapt. 12; Cyr. Hier. Cat. myst. 3, 10) und besonders im Kampfe gegen die Pelagianer auf das Nachdrücklichste betont. Der hl. Augustinus bezeichnet die Behauptung, die ohne die Taufe sterbenden Kinder könnten die Nachlassung der Erbsünde und das Leben in Christus erhalten, als gegen die apostolische Ueberlieferung und gegen den katholischen Glauben (Ep. 166, 7, 21; De anim. et ej. orig. 3, 9, 12). Die Ansicht des Vinc. Victor, der die Erbsünde zugab, aber doch den ungetauften Kindern das Himmelreich zusprach, hielt er für tadelnswerther selbst als die Lehre der Pelagianer, welche trotz der Läugnung der Erbsünde die Nothwendigkeit der Taufe „für das Himmelreich" nicht zu läugnen wagten (De anim. 1, 9, 11; vgl. das Synodalschreiben an Innocenz I. und dessen Antwort [inter Aug. Ep. 176 et 182]). Die kirchliche Lehre fand ihren Ausdruck auf dem Conc. Florent. Decr. unionis Graec. et Decr. pro Jac.; Trid. Sess. V, c. 4 et Sess. VII, can. 5 De bapt. (Denz. 588. 603. 673. 742). Demgemäß ist als der Tradition widersprechend die Ansicht einiger Theologen (Cajetan, Biel, Gerson, Tolet) abzuweisen, nach welcher die Taufe im Nothfalle durch das Gebet und den stellvertretenden Glauben der Eltern ordentlicherweise oder wenigstens kraft eines besondern Privilegs ersetzt werden könne. Dasselbe gilt von der Ansicht Klee's u. A., den Kindern würde im Augenblicke des Todes mit dem Vernunftgebrauch eine klare Einsicht in das Heilswerk zu Theil, vermöge dessen sie die Begierde nach der Taufe erwecken könnten, sowie von der in neuerer Zeit von Schell als probabel verfochtenen Meinung, die Leidensschwäche und der frühzeitige Tod sei eine reale Verähnlichung mit Christus und „werde vielleicht selbst zu einem Quasisacrament und einem Vehikel der Gnade". Daß die Kinder unter dem Gesetze der Gnade nicht in schlimmerer Lage sind als in der vorchristlichen Zeit, wo ihnen durch das sogen. Natursacrament (s. d. Art. Sacramente X, 1505) Hilfe gebracht werden konnte, zeigt der hl. Bonaventura 4 Sent., dist. 4, p. 2, dub. 4. Bei der Frage nach dem Loos der ohne Taufe sterbenden Kinder ist an die Grenzen der menschlichen Erkenntniß zu erinnern. Während Gregor von Nazianz (Or. 40) die Strafe auf die poena damni beschränkte und die poena sensus ausschloß und die Griechen überhaupt über das Loos dieser Kinder milde dachten, wagte Augustinus die Art der poena sensus nicht zu bestimmen, jedenfalls sei sie mitissima (De pecc. mer. et rem. 1, 16, 21). Die Scholastik läugnete indeß beinahe einstimmig die poena sensus, besonders seit Innocenz III. (cap. Major.; Denz. 341) den Satz: Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus, als Axiom hingestellt hatte. Nur wenige Theologen, wie Gregor von Rimini, Sylvius, Petavius, Bossuet, haben die poena sensus festgehalten (die inneren Gründe gegen dieselbe s. bei S. Thom. De malo q. 5, a. 2). Während einige Theologen den Zustand der ungetauft sterbenden Kinder nichtsdestoweniger eher als einen traurigen denn als einen glücklichen ansehen (unter den neueren Theologen F. Schmid [Quaest. select., Paderborn. 1891, 255]), hat die größte Mehrzahl die Ansicht als höchst wahrscheinlich vertheidigt, daß der Zustand der bloßen Erbsünde, wie er keine Gott widerstrebende Ge-

stimmung einschließe, so auch eine gewisse innere Ruhe und Befriedigung bestehen lasse, da infolge der Erbsünde nicht eine Beraubung derjenigen Güter eintrete, welche außer der übernatürlichen Ordnung das natürliche Endziel gewesen wären (s. d. Art. Limbus).

I. Ersatz des Taufsacramentes. Die Wassertaufe kann ersetzt werden 1. in Bezug auf den hauptsächlichsten Effect, die Zuwendung der heiligmachenden Gnade, durch die Begierdetaufe (baptisma flaminis), d. h. durch den Act der vollkommenen Liebe oder Reue (s. d. Artt.) und des in diesen Acten eingeschlossene votum sacramenti. Schon der Verfasser der Schrift (Pseudo-Cyprian) De rebaptismate spricht (c. 6) von einem baptisma Spiritus sancti, unter welchem wahrscheinlich die Begierdetaufe verstanden ist. Ambrosius begründet sie in der Rede auf den Tod Valentins II. (vgl. Aug. De bapt. 4, 21—25). Das Recht und die Kraft derselben ist vom Tridentinum anerkannt, indem die Lehrsätze, welche die Nothwendigkeit der Sacramente und der Taufe aussprechen, stets die Begierde nach denselben als Ersatzmittel einschließen (Sess. VI, c. 4; Sess. VII, can. 4 De sacr. in genere; Denz. 678. 729; vgl. das Decret Innocenz III. in c. 2, X 3, 43 bezw. bei Denz. 343). Wenn einzelne Väter warnen, sich mit der Begierde nach der Taufe zu begnügen, so wollen sie die Taufpflicht betonen und den Aufschub der Taufe, der aus Bequemlichkeit oder sonst einem Grunde geschah, bekämpfen (Neque enim ullo modo dicenda est conversio ad Deum, cum Dei sacramentum contemnitur; Aug. De bapt. 4, 25, 32). — 2. Nach allen ihren Wirkungen, die Einprägung des Charakters ausgenommen, kann die Wassertaufe ersetzt werden durch die Bluttaufe (baptisma sanguinis), d. h. durch den Martyrtod (s. d. Art. Martyrer). Der stete Glaube der Kirche, daß der Martyrer gleich in den Himmel komme, fand seinen Ausdruck darin, daß man es für Unrecht hielt, für einen solchen zu beten (Aug. In Joa. tract. 84, 1). Ausdrücklich wird das lavacrum sanguinis bezeugt von Tertullian (De bapt. 16), Cyprian (Ep. 73, 22: gloriosissimus et maximus sanguinis baptismus), dem Verfasser der Schrift De rebaptismate (l. c.), Cyrill von Jerusalem (Cat. myst. 3, 10), Augustinus (De civ. Dei 13, 7) u. A. Zum Beweise dienen Matth. 10, 39. Luc. 9, 24. Joh. 12, 25. Die theologische Begründung gibt der hl. Thomas (S. th. 3, q. 66, a. 11 et 12). Würde, wie einige Theologen wollen, die Bluttaufe durch den in ihr enthaltenen Act der vollkommenen Liebe wirken, so wäre sie sachlich von der Begierdetaufe kaum unterschieden; deßhalb ist die Ansicht begründeter und durch die Tradition wirksam unterstützt, daß das Martyrium quasi ex opere operato wirkt für die Kinder sowohl (vgl. die Reden der Väter auf die bethlehemitischen Kinder) als für die Erwachsenen, wenn letztere nur genügend (durch den Glauben und die unvollkommene Reue) disponirt sind.

XI. Taufzeiten, Taufort und Taufcerimonien. 1. Die Einrichtung des Katechumenats führte dazu, bestimmte Taufzeiten festzusetzen. Als solche galt hauptsächlich Ostern (vielfach der einzige Tag für den regelmäßigen Taufvollzug), sodann Pfingsten (Tert. De bapt. 19). Im Orient trat schon bald auch Epiphanie als der Tag, an welchem Christus nach der Tradition die Taufe empfangen hatte, hinzu (Greg. Naz. Or. 40), eine Sitte, welche man im Abendlande nachahmte trotz der Verbote der Päpste, welche die alten Taufzeiten festgehalten wissen wollten. Als die Katechumenatspraxis in Verfall gerieth, mehrten sich die Taufzeiten. Man taufte um Weihnachten, in Spanien und Mittelitalien an den Apostel- und Martyrerfesten, ja sogar am Feste Johannes' des Täufers, Gebräuche, gegen welche die Päpste seit Siricius und mehrere Particularsynoden einschritten (s. Kraus, Real-Encykl. II, 823 f.). Indessen schon Tertullian bezeugt (l. c.): Ceterum omnis dies Domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo, si de solemnitate interest, de gratia nihil refert. Nicht bloß bei den Kindern, sondern auch bei den Erwachsenen sah man im Nothfalle von der Innehaltung der Taufzeiten selbstverständlich ab (Synode von Elvira 300, can. 38; vgl. c. 15 sqq. Dist. IV De consecr.). Da bei der weitern Verbreitung des Christenthums die Taufe der Erwachsenen immer mehr abnahm, so mahnen spätere Particularsynoden nur noch, die Taufe gesunder Kinder, besonders wenn dieselben kurz vor Ostern oder Pfingsten geboren sind, bis zu diesem Tage zu verschieben. Nach dem Rituale Romanum (2, 1, 27 et 3, 4. 5) sind die Oster- und die Pfingstvigil auch heute noch als besonders passende Tage für die Spendung der feierlichen Taufe anzusehen, und es schreibt vor, die alte Sitte, den Erwachsenen an diesem Tage die Taufe zu spenden, wenn es leicht geschehen kann, beizubehalten, wenigstens nicht ganz außer Uebung zu setzen, besonders in Metropolitan- und Cathedralkirchen. — 2. Die Taufe soll principiell nur in denjenigen Kirchen gespendet werden, in welchen sich ein Taufstein, oder in deren Nähe sich ein Baptisterium (s. d. Art.) befindet (Rit. Rom. l. c.). Das allgemeine Recht verbietet, den Nothfall ausgenommen, die Haustaufe; nur beim Vorliegen eines genügenden, eventuell vom Bischof zu prüfenden Grundes kann die Spendung außerhalb der Kirche (in der Sacristei und im Hause) vorgenommen werden. Wenngleich einzelne Provinzialconcilien der neuern Zeit einen langjährigen Usus der Haustaufe da, wo er nicht sogleich beseitigt werden kann, toleriren, so mahnen sie doch allgemein die Pfarrer, dieser Gewohnheit nach Kräften entgegenzuwirken und auf die Vollziehung der Taufe in der Kirche zu bringen. — 3. Die Taufe soll, vom Nothfalle

abgesehen, nur mit der liturgischen Feierlichkeit gespendet werden. Die Kirche hat von Alters her den einfachen Act der Taufe den Bedürfnissen der Menschen entsprechend mit einem großen Reichthum symbolischer Handlungen umgeben, um die Göttlichkeit und Würde des sacramentalen Mysteriums den Gemüthern tief einzuprägen, die hohe Idee von dem neuen christlichen Leben dem Geiste zu veranschaulichen, und den Glauben wie die Frömmigkeit der Gläubigen zu nähren. Sehr viele dieser gottesdienstlichen Handlungen enthalten zugleich eine objective Wirksamkeit, indem sie zur Erlangung und Bewahrung der sacramentalen Gnaden beitragen (s. d. Artt. Cerimonie und Sacramentalien). Die Taufcerimonien reichen weit in das christliche Alterthum zurück und werden von den Vätern ihrem wesentlichen Bestandtheile nach auf apostolische Tradition zurückgeführt. Die ältesten Taufformulare der abend- und morgenländischen Kirche enthalten die Summe der Gebete und Cerimonien, welche als liturgischer Ueberrest aus der Katechumenatspraxis sich erhalten haben. Für den abendländischen Ritus ist später das Sacramentarium des hl. Gelasius (s. d. Artt. Liturgien VIII, 28 f. u. Sacramentarien X, 1477 f.) maßgebend geworden. Die verschiedenen Gebete, Beschwörungen und Segnungen, welche ursprünglich bei der Aufnahme in den Katechumenat, bei den Scrutinien und beim Taufvollzug vorkamen, wurden zusammengeschoben, abgekürzt und umgestaltet (s. d. Art. Katechumenat). Aus dem umfangreichern Ordo pro baptismo adultorum ist der einfachere für die Kindertaufe hervorgegangen. Dem Zwecke nach sind die vorbereitenden Cerimonien theils belehrende, theils reinigende. Jene pflegte man im Mittelalter unter dem Namen Katechismus, diese unter dem Namen Exorcismus zusammenzufassen (s. d. Artt.). In den citirten Artt. ist die Erklärung der Cerimonien vor der Taufe schon gegeben; die Cerimonien nach der Taufe versinnbilden die Herrlichkeit der Taufgnade und die Verpflichtungen des neuen Lebens. Die Salbung mit Chrisam bedeutet, daß der Getaufte theil hat an der Salbung des gottmenschlichen Hauptes und zum auserwählten, priesterlichen Volke Gottes berufen ist. Als Sacramentale soll sie gegen die Verderbniß der Sünde schützen und zur Bewahrung der Taufgnade wirken. Die Einführung dieser Salbung wird im Lib. Pontif., ed. Duchesne, I, 171 dem Papste Sylvester zugeschrieben; in Wirklichkeit trat sie wohl als theilweiser Ersatz an die Stelle der sonst regelmäßig gleich nach der Taufe gespendeten heiligen Firmung (s. d. Art.). — Die Bedeutung der Ueberreichung des weißen Gewandes (Taufkleid; alba vestis in modum pallioli seu linteolum candidum; Rit. Rom.) ist in den Worten des Priesters ausgesprochen. Das weiße Gewand ist Symbol der erlangten Reinheit und Freilassung aus der Knechtschaft des Satans. In früherer Zeit, seitdem das Christenthum anerkannte Religion geworden war, trugen die Neophyten das weiße Gewand die ganze Woche. Der Tod innerhalb dieser Woche (*in albis obire*) galt als großes Glück. Die Darreichung der brennenden Kerze (s. d. Art.), erinnernd an die frühere Sitte des Einzuges der Neugetauften mit brennenden Fackeln in die geschmückte und erleuchtete Kirche, mahnt den Getauften, daß er als Kind des Lichtes wandeln und die Ankunft des Bräutigams erwarten soll (über diese und andere Cerimonien in der alten Kirche s. Kraus, Real-Enc. II, 831 f.). Eine Erklärung der Taufcerimonien gibt der Cat. Rom. l. c. n. 59 sq.; vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 71. Wenn die Nothtaufe gespendet wird, so sind die Cerimonien (in der Kirche) nachzuholen, auch dann, wenn ein Priester die Nothtaufe gespendet und das Kind mit dem heiligen Chrisma gesalbt hat, was er womöglich thun muß. Ueber die Taufpathen s. d. Art. Pathen. (Vgl. außer den bereits citirten Werken im Allgemeinen die Handbücher der Dogmatik und Moral, sodann die Abschnitte über die Taufe in den Monographien von Probst, Die Sacramente und Sacramentalien, Tübingen 1872; P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten der kathol. Kirche, Freiburg 1893; J. H. Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten, 5. Aufl., Münster 1894; J. B. Sasse, Instit. theol. de sacram. Eccl. I, Friburg. 1897; R. Gihr, Die heiligen Sacramente der kathol. Kirche I, Freiburg 1897. Daneben sei noch genannt J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême, Paris 1882, 2 vols.) [Gerhard Esser.]

Tauffasten, s. Fastenzeiten IV, 1271; **Taufgesinnte**, s. Menno und Wiedertäufer; **Taufkapelle**, **Taufkirche**, s. Baptisterium I, 1976 ff.; **Taufkerze**, s. Kerze VII, 400; **Taufkleid**, s. Taufe, ob. 1275; **Taufname**, s. Namen, christliche; **Taufpathen**, s. Pathen; **Taufstein**, s. Baptisterium I, 1975 f.; **Taufstreit**, s. Ketzertaufstreit; **Taufwasserweihe**, s. Ostervigilie IX, 1139; **Taufzeiten**, s. Katechumenat VII, 330.

Tauler, Johannes, O. Pr., einer der größten deutschen Mystiker und Prediger des Mittelalters, der die Gedankentiefe Meister Eckharts, die Innigkeit Suso's, den Feuereifer Bertholds von Regensburg in sich vereinigt, wurde um die Wende des 13. Jahrhunderts zu Straßburg geboren. Das genaue Jahr seiner Geburt ist bis jetzt nicht festgestellt; die verschiedenen dießbezüglichen Annahmen stützen sich nur auf Vermuthungen und hängen namentlich ab von der fraglichen Identität Taulers mit dem durch den Gottesfreund im Oberland bekehrten Meister der heiligen Schrift (s. u.). Die Familie Tauler wird in Straßburger Urkunden aus dem 14. Jahrhundert öfters erwähnt; sie besaß ein Haus „bei dem Müllerstege". Johannes Tauler trat früh-

eifrig zu Straßburg in den Dominicanerorden und wurde nach Beendigung der philosophischen Studien an das studium generale zu Köln gesandt. Zu Straßburg hatte er bereits die Predigten des Meister Eckhart (s. d. Art.) gehört, welche dieser in der Zeit von 1312—1320 dort hielt. Auch den Mystiker Johannes von Sternengassen und den Theologen Johannes von Dambach lernte er dort bereits kennen. Zu Köln erweiterte sich der Kreis gelehrter Ordensbrüder, mit denen er in Verbindung trat. Ob auch Eckhart noch in Köln sein Lehrer gewesen, ist nicht ganz sicher, denn derselbe starb schon 1327, und es ist nicht ausgemacht, daß Tauler vor dieser Zeit Straßburg verlassen hat. Indessen sagt er selbst in einer zu Köln gehaltenen Predigt, daß „ein lieblicher Meister zu ihnen von dem Sein des Menschen in Gott geredet habe; sie aber hätten ihn nicht verstanden, und das, was er von dem ewigen Sein des Menschen in Gott (in ideis divinis) gesagt, auf die zeitliche Seinsweise angewendet". Unter dem genannten Meister kann an dieser Stelle nicht wohl ein anderer als Meister Eckhart verstanden werden. Da Tauler sich nun auf dessen Predigt als auf eine vor ihm und seinen Zuhörern gehaltene beruft, so ist es immerhin wahrscheinlicher, daß Tauler noch in Köln zu den Füßen Meister Eckharts gesessen hat. Ob Tauler nach Beendigung seiner Studien in Köln dieselben zu Paris fortsetzte, ist ungewiß, aber wenig wahrscheinlich. In den Acten der Universität findet sich keine Spur von ihm; in einem Codex des ehemaligen Dominicanerklosters zu St. Jacob in Paris (jetzt Bibl. Mazarin., Ms. 1132) findet sich allerdings der Vermerk: Librum istum de sensibilibus deliciis contulerunt conventui Parisiensi fratres magister Joannes de Tambacho et Joannes Taularij de conventu Argentinensi, indessen kann der Codex auch zu einer andern Zeit von Tauler nach Paris gebracht worden sein. Meister in der heiligen Schrift ist Tauler nicht geworden; es hätte dies nur in Köln oder Paris geschehen können, wo der Orden Generalstudien hatte, aber weder unter den Kölner noch unter den Pariser Doctoren kommt sein Name vor, und er wird auch in den Handschriften bis zum 15. Jahrhundert immer nur der Tauler oder Bruder Johannes Tauler genannt. Von Köln begab sich Tauler wahrscheinlich nach Straßburg. Dort wirkte er als Prediger und Seelsorger, verlegte aber wegen des auf der Stadt lastenden Interdictes (dieselbe hatte sich in dem Kampfe zwischen Papst und Kaiser an Ludwig den Bayern angeschlossen) seinen Aufenthalt noch vor 1339 für längere Zeit nach Basel, wo er mit Heinrich von Nördlingen (s. d. Art.) bekannt wurde. Auch mit der ekstatischen Dominicanerin Margareta Ebner (s. d. Art.) zu Medingen trat er in schriftlichen und mündlichen Verkehr. Nicht lange nach 1346 kehrte er nach Straßburg zurück, wo seine Predigten allgemeines Aufsehen und Bewunderung erregten. Im J. 1357 weilte er vorübergehend in Köln und hielt dort den Nonnen von St. Gertrud eine Reihe von Vorträgen. Er starb zu Straßburg nach Angabe seines Grabsteines am 16. Juni 1361. Soweit die zuverlässigen Nachrichten über Taulers Lebensschicksale. Von zweifelhaftem Werthe dagegen ist, was das sogen. Meisterbuch erzählt: Im J. 1346 habe ein Meister der heiligen Schrift durch seine Predigten großes Aufsehen erregt. Da sei ein Laie zu ihm getreten, habe ihn der Nichtigkeit alles Irdischen überwiesen und gelehrt, fürderhin sich selbst zu vergessen und ein wahrhaft innerliches Leben zu führen. Zwei Jahre habe der Meister nun in Zurückgezogenheit gelebt, und als er das erste Mal nach dieser Zeit wieder auftrat, sei die Wirkung seiner Worte eine so gewaltige gewesen, daß vierzig seiner Zuhörer in Verzückung geriethen, von welchen zwölf kaum mehr zu sich selber hätten gebracht werden können. Nachdem er dann noch neun Jahre gottselig gelebt und gewirkt habe, sei er lebensgefährlich erkrankt und habe den erwähnten Laien zu sich kommen lassen, um von ihm bei seinem Ende getröstet zu werden. Zugleich habe er ihm einen auf lose Blätter geschriebenen Bericht über seine Bekehrung übergeben, welchem der Laie noch fünf von ihm abgeschriebene Predigten des Meisters hinzugesetzt habe. Daraus sei dann von dem Laien das „Meisterbuch" zusammengestellt und 1369 mit einem Begleitschreiben an die Priester des Hauses zum grünen Wörth gesandt worden. — Lange Zeit hat man geglaubt, der hier genannte „Meister" sei Tauler, und die Geschichte seiner „Bekehrung" wurde seit 1498 allen Ausgaben der Predigten Taulers beigegeben unter dem Titel: Historie des ehrwürdigen Doctors Johannis Tauleri. Doch haben schon früher Quétif und Echard, F. A. Pischon und Kerker, in jüngster Zeit aber namentlich Denifle auf die äußeren und inneren Unwahrscheinlichkeiten aufmerksam gemacht, welche diese Annahme begleiten. Andererseits hält Preger (s. u.) wieder an der Identität des Meisters mit Tauler fest. So viel scheint jedenfalls erwiesen, daß die „Bekehrungsgeschichte" nicht Tauler selbst zum Verfasser hat, und daß sie viel Fabelhaftes und Unwahres enthält. Auch die beigegebenen Predigten rühren in dieser Form sicher nicht von Tauler her; Stil und Charakter der ganzen Schrift weisen vielmehr auf einen Geistesverwandten des Straßburger Laien Rulman Merswin hin (s. d. Art. Gottesfreunde V, 697 f.). — Ist der Bericht des „Meisterbuches" bloß von unsicherem Werthe, so sind die weiteren Nachrichten über Tauler in der Chronik des Straßburger Geschichtschreibers Specklin offenbar falsch. Darnach soll Tauler zur Zeit des Interdictes gemeinsam mit dem Carthäuser Ludolf dem Sachsen und dem Augustiner Thomas von Straßburg (s. d. Artt.) zwei Schriften verfaßt haben, die als häretisch erkannt und verdammt worden seien. Die erste ereiferte sich angeblich

dagegen, daß man das arme, unwissende Volk des Interdictes wegen ohne Sacramente sterben lasse; die zweite wird als eine Vertheidigung der ersten bezeichnet. Daß diese Schriften nicht von Tauler sein können und überhaupt in der damaligen Zeit nicht geschrieben sind, beweist die einfache Thatsache, daß es damals schon seit anderthalb hundert Jahren erlaubt war, zur Zeit des Interdictes die Sterbesacramente zu spenden. Auch Preger gibt die Glaubwürdigkeit Speckle's in dieser Hinsicht preis.

Von den Tauler zugeschriebenen Predigten sind zunächst anerkannt ächt die des ersten Druckes zu Leipzig 1498 mit Ausnahme von vieren, welche Meister Eckhart angehören; zu diesen (80) Predigten kommen dann noch fünf aus der Kölner Ausgabe von 1543 hinzu. Alle übrigen Predigten, Tractate und Briefe unter Taulers Namen sind theils von zweifelhafter Aechtheit, theils unächt. Unächt sind insbesondere das Buch von der geistlichen Armut oder die Nachfolge des armen Lebens Jesu (zum erstenmal herausgegeben 1621 durch Daniel Sudermann), die Exercitia super vita et passione salvatoris nostri Jesu Christi (zuerst herausgegeben 1548 durch Surius); endlich die sogen. Institutiones divinae, auch Medulla animae genannt (in der Kölner Ausgabe von 1543). — Die wichtigsten Ausgaben (man zählt deren gegen 36) und Uebersetzungen der Predigten und Werke Taulers sind: die Leipziger von 1498 (enthält 84 Predigten), die Baseler von 1521 und 1522 (fügt 42 Predigten von Tauler, „so neulich funden", hinzu), die Kölner von 1543 (enthält 25 Predigten mehr als die Baseler Ausgabe), die Kölner von 1548 (eine von Laurentius Surius veranstaltete Paraphrase der Ausgabe von 1543 in lateinischer Sprache; Surius gibt in dieser Umschreibung den Sinn Taulers im Allgemeinen durchaus treffend wieder), die Frankfurter von 1565 (eine von den Protestanten veranstaltete niederländische Uebertragung, in welcher an vielen Stellen der Sinn in tendenziöser Weise gefälscht ist; diese und nur diese Ausgabe steht auf dem durch Ant. a Sotomajor 1667 herausgegebenen Index libr. prohib. Gegen diese verfälschte Ausgabe veranstaltete Johann von Lissabon 1647 eine andere niederländische Uebersetzung, die auch noch 1685 in Antwerpen nachgedruckt ward).

Tauler folgt in seinen Schriften durchaus der Lehre der katholischen Kirche, und es ist ganz unberechtigt, ihn zu den Vorläufern der Reformation zu zählen, wie dieß von den Protestanten zuweilen geschieht, seitdem Luther seine Predigten empfohlen (Brief an Spalatin vom 11. December 1516). In seinen Predigten zeugt nach Denifle auch nicht Eine Stelle von einem Geiste, der sich dem kirchlichen Gehorsam entzieht; wohl aber fordert Tauler durch sein eigenes Beispiel die Zuhörer zur demüthigen Unterwerfung auf. Die Quellen, aus denen Tauler seine Wissenschaft schöpfte, waren nächst der heiligen Schrift die Scholastiker des Mittelalters, insbesondere der hl. Thomas von Aquin. Von den Mystikern hat Meister Eckhart den größten Einfluß auf ihn geübt. Tauler ist sein Schüler, aber ein selbständiger Schüler, der die Fehler des Meisters vermied. Ein Einfluß Johannes' von Ruysbroek (s. d. Art.) auf ihn ist nicht nachzuweisen. Was seine Sprache angeht, so ist dieselbe edel und doch warm und zu Herzen gehend, lebendig und bilderreich. Er ist nicht weniger poetisch als Seuse, überragt ihn aber noch, wie Denifle meint, an Reichthum der Phantasie. Von seinen Schriften urtheilt Preger III, 1, 142: „Die Stärke ihrer Wirkung beruht vor Allem darauf, daß er sein ganzes Herz, seine volle sittliche Persönlichkeit in sie zu legen weiß, und diese erscheint so voll und ganz von der Liebe zu Gott und Christus durchdrungen, und des Redners hoher und weltverläugnender Ernst ist zugleich mit solcher Freiheit und Milde gepaart, daß er unwillkürlich unsern Willen ergreift und das Herz seinen Forderungen öffnet." So werden seine Werke für alle Zeiten eines der schönsten Denkmale deutscher Sprache wie deutscher Glaubensinnigkeit und Geistestiefe bleiben. (Vgl. K. Schmidt, Johannes Tauler, Hamburg 1841; Derf., Nicolaus von Basel, Straßburg 1875; H. Denifle, Der Gottesfreund im Oberland und Nicolaus von Basel, in den Hist.-pol. Blättern LXXV [1875], 18 ff.; Derf., Das Buch von der geistlichen Armut, München 1877; Derf., Taulers Bekehrung kritisch untersucht, in den Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte XXXVI, Straßburg 1879; Derf., Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande, in der Zeitschrift für deutsches Alterthum, N. F. XII u. XIII, Berlin 1880 u. 1881; W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter III, Leipzig 1893, 3 ff.; Derf., in der Allgemeinen Deutschen Biographie XXXVII, 453 ff.) [v. Los O. Praed.]

Tausch der Pfründen, s. Resignation.

Tauschvertrag, s. Vertrag.

Tausen, Johann, der „dänische Luther", wurde 1494 zu Virkende auf Fünen geboren und trat um 1515 in den Johanniterorden. Nachdem er in Rostock Philosophie, in Kopenhagen, Löwen und Köln Theologie studirt hatte, ging er gegen den Willen seiner Vorgesetzten nach Wittenberg und kehrte 1524 als Lutheraner in sein Mutterkloster Antvorskov zurück. Von dort wurde er 1525 zur Besserung nach Viborg zum Prior Peter Jensen geschickt; diesen verstand er aber zu gewinnen, so daß er bald die Erlaubniß zu predigen erhielt. Ein Jahr lang heuchelte er noch katholische Gesinnung, bis er, des Schutzes der Viborger Bürger und der Gunst des Königs gewiß, ohne Gefahr sein Kloster verlassen zu können glaubte (1526). Zum königlichen Kaplan ernannt, nahm er die Schwester seines Freundes Jörgen Jensen Sadolin, den er zum Prediger ordinirte,

zur Frau, vertrieb mit Hilfe der Bürger die Franciscaner und Dominicaner aus ihren Kirchen, während die zwölf früheren Pfarrkirchen der Stadt mit Erlaubniß des Königs niedergerissen wurden, und machte Viborg zu einer lutherischen Stadt, deren Beispiel von anderen jütländischen Städten nachgeahmt wurde. Im J. 1529 berief ihn Friedrich I. an die Nicolaikirche in Kopenhagen, wo er mit ähnlichem Erfolg „reformirte"; 1530 bei den Religionsverhandlungen in Kopenhagen reichte er an der Spitze von 20 lutherischen Predigern dem Könige ein Glaubensbekenntniß in 43 Sätzen ein und vertheidigte dasselbe trotz des königlichen Verbotes in vielfachen Hetzpredigten, unterstützt von den übrigen Prädicanten. Nach dem Tode Friedrichs I. (1533) ward Tausen zwar für immer aus Kopenhagen verbannt, allein durch die Gunst des Edelmannes Magnus Gjöe und die Nachgiebigkeit des unrechtmäßigen Bischofs Römow von Roskilde konnte er nach 14 Tagen auf seine Stelle zurückkehren. Der lutherische König Christian III. machte ihn 1537 zum Lector des Hebräischen, 1538 zum lutherischen Prediger und Lehrer der katholischen Priester in Roskilde und ernannte ihn 1541 zum Superintendenten in Ribe; dort starb er am 11. November 1561. Tausen war ein demokratisch angelegter Charakter und bewies sich als solchen zu Viborg und Kopenhagen, bis Christian III. als cäsaropapistischer Regent seinem Treiben ein Ende bereitete. Von da an arbeitete Tausen mit größerer Ruhe für die lutherische Sache. Seine Polemik gegen Bischof Johannes Andersen von Odense und gegen Paulus Helia (s. d. Art.) ist ein Appell an den gemeinen Mann ohne wissenschaftlichen Werth; besser sind die Predigten in seiner Postille; von eigentlich „reformatorischen" Predigten hat er nichts hinterlassen. (Vgl. von dänischen Lebensbeschreibungen Tausens die protestantische von Wedel, in der Theologist Tidsskrift VI u. VII [1889 u. 1890], und die katholische [von Schmitt] unter d. Titel Hans Tavsen eller den danske Luther, in Nordist Ugeblad 1894 u. 1895 [auch separat]. Eine deutsche Biographie erschien von Schmitt, Köln 1894, als Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft.) [L. Schmitt S. J.]

Tausendjähriges Reich, s. Chiliasmus.

Taxen, s. Abgaben und Kanzleitaxen.

Tebeth, hebr. Monatsname, s. Zeitrechnung.

Tedeschi, Nicolaus Maria de', O. S. B., theologischer Schriftsteller der sogen. Anselmischen Schule, war 1671 zu Catania auf Sicilien geboren und stammte aus einer dort ansässigen vornehmen Familie. Gegen deren Willen trat er in den Benedictinerorden und legte 1686 die feierlichen Gelübde ab. Nachdem er darauf an der Universität seiner Vaterstadt seine theologischen Studien beendet hatte, wurde er nach Rom berufen, um dort in der 1687 gegründeten Ordensschule der Cassinensischen Congregation, dem Collegium Anselmianum in St. Paul, scholastische und dogmatische Theologie vorzutragen. Aus dieser Lehrthätigkeit erwuchsen die beiden philosophisch-theologischen Werke: Scholae D. Anselmi doctrina ad logicam, physicam, metaphysicam, ethicam, theologiam scholasticam et dogmaticam accommodata 1080 thesibus ad mentem D. Anselmi O. S. B. et Archiep. Cantuar., Romae 1705, und Sacrae doctrinae synopsis, Romae 1708. Clemens XI. ernannte im J. 1710 Tedeschi zum Bischof von Lipari (nördlich von Sicilien); daselbst gerieth er 1711 in einen schlimmen Streit wegen der geistlichen Immunität von Abgaben, welcher sich bald zu folgenreichen Differenzen über die Monarchia Sicula (s. d. Art.) entwickelte und 1715 zur vorläufigen Aufhebung der letztern führte. Gleich im Beginn des Conflictes war der Bischof nach Rom gegangen, wo er nunmehr als Secretär der Ritencongregation und Consultor der Inquisition beschäftigt wurde. In den sicilischen Kirchenstreit griff er von dort aus ein durch die im Auftrage Clemens' XI. (anonym) veröffentlichte Istoria della pretesa Monarchia di Sicilia dal pontificato di Urbano II. sino a quello di nostro Signore P. Clemente XI., Roma 1715, eine Schrift, die an wissenschaftlichem Werth den betreffenden Abhandlungen des Baronius nicht gleichkommt. Sehr schmerzlich für Tedeschi war, daß, nachdem drei von ihm nach einander für Lipari aufgestellte Generalvicare eingekerkert oder vertrieben worden waren, unter dem Einflusse staatskirchlicher Agitation die ganze Insel ihrem rechtmäßigen Oberhirten den Gehorsam kündigte. Als Clemens' XI. Nachfolger Innocenz XIII. auf eine Versöhnung mit dem neuen Herrscher von Sicilien hinarbeitete, wurde Tedeschi zum Titularerzbischof von Apamea befördert (1722). Unter Clemens XII. (1730—1740) legte er seine Aemter nieder und zog sich nach Subiaco, der Wiege des Benedictinerordens, zurück. Von Benedict XIV. wurde er nach Rom zurückberufen, starb jedoch schon am 29. September 1741. Erwähnung verdient noch, daß Tedeschi zu der Theologencommission gehörte, welche Clemens XI. (1712) vor Erlaß der Bulle Unigenitus zur Prüfung der Réflexions morales Quesnels (s. d. Art.) eingesetzt hatte. Auch wird ihm die Abfassung des Officiums für den heiligen Papst Gregor VII. zugeschrieben, das zunächst (1710) für den Benedictinerorden bestimmt war, 1729 aber durch Decret der Ritencongregation für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde (s. W. Martens, Gregor VII. II, Leipzig 1894, 195 f.). (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei lit. O. S. B. I, Aug. Vind. 1754, 268. IV, 117. 429; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg 1869, 142 ff.; Reusch, Index II, 1, 733. 782. 789.) [Zeck.]

Te Deum, der bekannte, nach den Eingangsworten so benannte liturgische Hymnus in ungebundener Sprache, der gewöhnlich ambrosiani-

scher Lobgesang und im römischen Brevier Hymnus sanctorum Ambrosii et Augustini heißt. Seit dem 8. Jahrhundert wurde nämlich auf Grund des unächten Chronicon des Mailänder Bischofs Dacius (Mitte des 6. Jahrhunderts) vielfach angenommen, der Herzensfülle dieser beiden Heiligen sei bei der Taufe des hl. Augustinus der Hymnus als Wechselgesang entströmt. Als Verfasser werden ferner genannt ein Mönch Sisebutus (in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts), die Bischöfe Nicetas von Aquileja und Abundius von Como, Zeitgenossen des heiligen Papstes Leo (gest. 461), und der hl. Nicetius, Bischof von Trier (537—566); auch wird der Hymnus als Bruchstück eines verloren gegangenen griechischen Originals betrachtet. Gewißheit über den Verfasser wird kaum zu erlangen sein. Der Umstand, daß im Text unter den Chören der Heiligen die Bekenner nicht genannt sind, scheint darauf hinzudeuten, daß diese zur Zeit seiner Abfassung noch nicht allgemein verehrt wurden. In der Regel des hl. Benedictus (c. 11) ist das Te Deum am Schlusse der Matutin an Sonn- und Festtagen bereits vorgeschrieben; im römischen Officium findet es sich spätestens seit Papst Gregor dem Großen. — Der Hymnus verkündet im 1. Theile (Vers 1—13) den Lobpreis, welchen dem dreieinigen Gott die Chöre der Heiligen im Himmel und die Kirche auf Erden darbringen, im 2. Theile (V. 14—19) die Glorie Christi in seiner Menschwerdung, im Werke der Erlösung und in seiner Verherrlichung; der 3. Theil (V. 20—29) ist ein meist aus Psalmversen bestehendes, an Christus gerichtetes Bittgebet um Rettung und Führung im Allgemeinen und an dem gegenwärtigen Tage insbesondere. Die letzten Bitten weisen dem Te Deum seine Stellung im Officium am Schlusse der Matutin und vor dem Beginne des Morgenlobes, der Laudes matutinae, an. Es folgt unmittelbar auf die letzte Lection, im monastischen Officium auf das letzte Responsorium an allen Festen (mit Ausnahme des Festes der unschuldigen Kinder), an den Sonntagen, deren Officium nicht die violette Farbe verlangt, sowie im österlichen Ferialofficium; ihm entspricht in der Messe das Gloria. Das römische Ritual schreibt das Te Deum vor bei einer Dankprocession, bei der Uebertragung von Reliquien und der Errichtung eines Kreuzweges, das Pontificale am Schlusse der Bischofsweihe und der Benediction eines Abtes oder einer Abtissin, das Caerimoniale Episcoporum nach der Wahl eines Bischofs und bei seinem ersten Einzuge in seine Kirche. Auf besondere Anordnung wird es bei Dankfestlichkeiten gesungen. — Die musikalische Durchführung des Te Deum bewegt sich, einige Varianten abgerechnet, auf der Grundlage des dritten und vierten Kirchentones. Die Melodie der Worte Aeterna fac cum sanctis tuis bis in aeternum und des Schlußsatzes In te Domine speravi ist dem Introitus einer Messe vom hl. Dionysius Areopagita entnommen (Fétis, Hist. gén. de la musique IV, Paris 1874, 134 ss.). Die officiellen römischen Choralbücher enthalten jetzt neben der feierlichen Melodie des Te Deum noch eine einfachere, als modus simplex bezeichnete. (Vgl. Daniel, Thesaurus hymnologicus II, Lips. 1844, 276 sqq.) [K. Schrod.]

Tegernsee, ehemalige Benedictinerabtei am gleichnamigen See, hochverdient um die geistige und zum Theil auch um die materielle Cultur des südlichen Bayerns, wurde in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts (um 765, nicht, wie früher irrthümlich angenommen wurde, 746) von zwei Brüdern, den Grafen Adalbert und Otkar, gegründet. Daß der heilige Abt Othmar (s. d. Art.) von St. Gallen die ersten Mönche gesendet habe, ist eine Angabe späterer Chronisten, die keinen geschichtlichen Boden hat (vgl. Ratzinger [s. u.] 467). Irrthümlich ist auch die gewöhnliche Annahme, wonach die Brüder Agilolfinger waren; in Wirklichkeit gehörten sie nicht dem bayrischen Herzogsstamme, sondern einem der fünf alten Fürstengeschlechter, der Familie der Huosi, an. Für die dem Erlöser geweihte Klosterkirche erhielten die Brüder von Papst Paul I. (nicht von Zacharias) die Gebeine des heiligen Martyrers Quirinus (s. d. Art. n. 2), nach welchem die Abtei sich später benannte. Zum ersten Abt wurde von den Mönchen Adalbert gewählt, der um 770 an der Synode von Dingolfing theilnahm; sein Bruder Otkar trat zu Tegernsee als Conversus ein. Um die Wende des 8. Jahrhunderts (vor 798) erschienen Abt Adalbert und sein „Stellvertreter" Zacho auf einer Synode zu St. Emmeram (Regensburg) und mußten dort versprechen, 13 Taufkirchen, die sich im Besitze von Tegernsee befanden, aber von Bischof Atto von Freising beansprucht wurden, herauszugeben. Dieser Beschluß hing mit dem Bestreben der damaligen bayrischen Bischöfe zusammen, die Pfarrseelsorge den Klöstern möglichst zu entziehen. Jenes Versprechen kam indeß nicht zur Ausführung; bald nach Adalberts Tode wurde gelegentlich einer Zusammenkunft bayrischer Prälaten zu Tegernsee (am 16. Juni 804) ein Vergleich abgeschlossen, wonach die Abtei die streitigen Pfarrkirchen per praestitum beneficii (s. d. Art. Precarium) von Freising erhielt (Hartzheim, Concil. Germ. I, Colon. 1759, 384 sqq.). Jene Zusammenkunft galt übrigens zunächst der Einweihung der neu erbauten St. Peterskirche zu Tegernsee, in welche der Leib des hl. Quirinus aus der Salvatorbasilika feierlich übertragen wurde. Abt war damals Meginhart, Adalberts Nachfolger. Zur Zeit Ludwigs des Frommen gehörte Tegernsee schon zu den bedeutendsten Klöstern des fränkischen Reiches und erscheint unter den Abteien, welche dem Kaiser zu jährlichen Geschenken und zu Kriegsdienst verpflichtet waren (Constitut. de servitio monast. vom Jahre 817, in d. Mon. Germ. hist. Leg. I, 223; vgl. Simson, Jahrb. des fränkischen Reiches unter Ludwig

d. Fr. I, Leipzig 1874, 87 ff.). Die Blüte der Abtei wurde vernichtet durch die Säcularisationspolitik des gewaltthätigen Herzogs Arnulf (907—937; s. d. Art. Bayern II, 107), der das Eigenthum der Klöster an seine Kriegsleute als Lehen vertheilte. Diese zogen mit Weib und Kind in Tegernsee ein und machten den wenigen zurückbleibenden Mönchen ein klösterliches Leben unmöglich; ungefähr 50 Jahre nachher legte eine Feuersbrunst das ganze Kloster in Asche. Wiederhersteller des Stiftes wurde Kaiser Otto II. und zwar auf die Fürsprache seines Neffen, des Herzogs Otto von Schwaben und Bayern. Hartwik (gest. 982), ein Mönch aus St. Maximin in Trier, wurde 978 vom Kaiser als Abt nach Tegernsee berufen; durch Urkunde vom 10. Juni 979 (Mon. Dipl. II, 1, 219 sq.) ward den Mönchen freie Abtswahl zugesichert, das Kloster unter kaiserlichen Schutz gestellt, sein Fuhrwerk und seine Schiffe vom Zoll befreit und alle dem Stifte angestammten Rechte und ihr künftiger Zuwachs der Fürsorge des Abtes übertragen. Seitdem erhob sich Tegernsee bald zu großer innerer Blüte und äußerem Ansehen. Unter Hartwiks Nachfolger Gozbert (982 bis 21. Januar 1001), Profeß aus St. Emmeram, wurden in Tegernsee die bisher mit groben Tüchern verhangenen Kirchenfenster mit buntfarbigen Glasgemälden versehen. Ausgeführt wurde die Arbeit durch Zöglinge des Klosters, die von einem Grafen Arnold in der Kunst der Glasmalerei unterrichtet worden waren. Voreilig hat man früher angenommen, die Glasmalerei sei damals in Tegernsee erfunden worden; dieß ist jedoch schon deßhalb irrig, weil bereits im 9. Jahrhundert in Westfalen und in St. Gallen gemalte Fenster erwähnt werden (F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst II, 1, Freiburg 1897, 24. 253). Aus Freising berief Gozbert den Cleriker Adalrich, den ersten bekannten deutschen Erzgießer, zum Guß der Quirinusglocke, wozu Form und Metall schon drei Jahre bereit standen (Sepp [s. u.] 16 f.). Auch förderte dieser Abt das Studium der classischen Literatur: Horaz, Persius, Statius, Cicero's Briefe, Boethius und Priscian wurden gelesen und auch fleißig durch Abschriften vervielfältigt. Nur kurze Zeit walteten als Aebte zu Tegernsee die beiden nächsten Nachfolger Gozberts, der hl. Gotthard (1001—1002; s. d. Art.) und Eberhard I. (gest. 4. März 1003), denen von Herzog Heinrich von Bayern (dem spätern Kaiser Heinrich II. d. Hl.) die Leitung der Abtei übertragen wurde; sie sollten namentlich den Mißbrauch abstellen, daß manche Mönche über Klostereinkünfte eigenmächtig verfügten (Pez [s. u.] III, 3, 505). Aus freier Wahl ging wieder Beringer (1004—1012) hervor, unter dem der Kunstbetrieb zu Tegernsee seinen Fortgang nahm; damals führte die dortige Glashütte für den Bischof Gottschalk von Freising und eine Abtissin Bestellungen in Glasfenstern aus. Um die Wende des 10. Jahrhunderts wirkte als Lehrer der classischen Literatur an der Klosterschule der Mönch Froumund (gest. am 20. Oct. vor dem Jahre 1012), der in einer noch erhaltenen Handschrift (Cod. lat. 19412 der Münchener Staatsbibliothek) eigene und fremde Briefe und Gedichte sammelte. Zum Zwecke seiner Ausbildung hatte er die Abteien zu Füssen, Köln und Würzburg besucht. Früher wurde ihm vielfach das berühmte Gedicht Ruodlieb zugeschrieben; jedoch ist durch neuere Forschungen festgestellt worden, daß dieses Werk, „dem sich kein poetisches Erzeugniß in lateinischer Sprache vom 10.—12. Jahrhundert auch nur annähernd an die Seite stellen läßt", zwar von einem Tegernseer Mönch, der in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts lebte, nicht aber von Froumund verfaßt worden ist (F. Seiler, Ruodlieb, Halle 1882, 160 ff.). Bemerkenswerth ist, daß, während Tegernsee auf dem Gebiete der Kunst und Poesie Hervorragendes geleistet hat, es auffallend arm an geschichtlichen Denkmalen war und die Geschichtschreibung dort nie zur Blüte kam (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 73. 377). Unter Abt Burkard (1012—1017) zählte das Stift 200 Mönche; 12 von diesen wählte Bischof Bruno von Augsburg im J. 1012 für das neue Kloster St. Ulrich und Afra. Daß es übrigens damals unter dem Weizen auch Unkraut gab, zeigte sich unter dem folgenden Abte, dem sel. Ellinger, der 1026 wegen der Unbotmäßigkeit mancher Brüder resignirte. Auf Ersuchen des Augsburger Bischofs Eberhard begab er sich 1031 mit 12 gutgesinnten Mönchen aus Tegernsee nach Benedictbeuern (s. d. Art. II, 330) und stellte dort die klösterliche Zucht wieder her. Nach seiner Rückkehr erhielt er (1032) zum zweiten Male die Leitung der Abtei; doch als 1035 das Kloster niederbrannte und im folgenden Jahre der Klosterschatz von Dieben großentheils geraubt wurde, bildete sich wieder eine starke Opposition gegen Ellingers Verwaltung, und endlich klagten die Mönche ihn bei König Heinrich III. an, durch Nachlässigkeit jene Unfälle verschuldet zu haben. Der zur Untersuchung der Sache entsandte Bischof Nitker von Freising (s. d. Art. IV, 1993) sprach die Suspension Ellingers aus und verbannte ihn nach Niederaltach (1041). Erst 1056 durfte er nach Tegernsee zurückkehren, wo er noch in demselben Jahre starb. Neben seinem Reformeifer wird auch seine Kunstfertigkeit gerühmt; die Codices, welche er schrieb, zierte er zum Theil mit prachtvollen Initialen und Miniaturmalereien. Auch legte er ein Urbar (Salbuch) an, worin er die Güter des Klosters in Bayern, Oesterreich und Tirol genau verzeichnete. Unter dem Abte Eberhard II. (1068 bis 1091) fertigte der Mönch Werinher für die Fenster der nach dem Brande wiederhergestellten romanischen Stiftskirche fünf neue Glasgemälde; Werinher war auch in anderen Kunstzweigen erfahren, namentlich in der Sculptur und Goldschmiedekunst (Sepp 18; J. v. Falke, Geschichte des deutschen Kunstgewerbes, Berlin 1888, 65).

Im folgenden Jahrhundert stieg noch das Ansehen Tegernsee's. In königlichen Briefen werden die Aebte bereits zu den Fürsten des Reiches gezählt (vgl. die Urkunde Konrads III. vom Jahre 1138 [Mon. Constitutiones imperat. I, 178]). Besonders bemerkenswerth ist der Schutzbrief, den Kaiser Heinrich VI. unterm 18. Mai 1193 der Abtei ertheilte; in demselben sind 25 dem Stifte gehörige Kirchen aufgezählt (Mon. Boic. VI [s. u.], 195 sqq.; gefälscht ist der ib. 174 sqq. abgedruckte berühmte Freiheitsbrief Barbarossa's, s. Forschungen zur deutschen Gesch. VII [1867], 139, Anm. 6). Bestätigt wurde dieses Privileg durch Kaiser Friedrich II. im April 1230 (Böhmer, Regesta imperii V, 1, neu herausg. von J. Ficker, Innsbruck 1881, 360, n. 1778). Auch die bayrischen Fürsten erwiesen sich der Abtei vielfach als Gönner und Wohlthäter. Ebenso gewährten ihr die Päpste Schutz- und Immunitätsbriefe, sowie große Auszeichnungen. Papst Alexander III. verlieh 1178 dem Abte Rupert I. (1155—1186) für seine Person den Gebrauch der Pontificalien, und Urban III. machte 1186 dieses Privileg zu einem dauernden. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts ragte unter den Lehrern der Klosterschule (ein zweiter) Werinher hervor, der es sich angelegen sein ließ, seine Schüler für das Studium der Classiker zu begeistern und zu einer correcten und gewandten Darstellung anzuleiten. Gewöhnlich wird von ihm auch erzählt, daß er zu Tegernsee einen botanischen Garten angelegt habe; indeß handelt es sich dabei vielleicht nur um einen Arzneikräutergarten, wie ihn wohl jedes Kloster besaß (vgl. Kunstdenkmale Oberbayerns I, München 1895, 650). Früher wurde irrig ihm statt einem andern Werinher ein deutsches Marienleben zugeschrieben (vgl. J. Feifalik, Des Priesters Wernher Driu liet von der Maget, Wien 1860, S. XIX ff.); mehr Grund hat die Annahme, daß er unter dem Pseudonym Metellus die Quirinalia, ein umfangreiches, durch große Sprachgewandtheit ausgezeichnetes Gedicht zum Preise des Schutzpatrons von Tegernsee, verfaßt habe. — Auf die Zeit des Abtes Perchtold I. (1206 bis 1217) bezieht sich wohl der bekannte Spruch Walthers von der Vogelweide über die verunglückte Bewirthung im Kloster Tegernsee. Nach der ansprechenden Erklärung, die Burdach (in der Allg. Deutschen Biogr. XLI, 71) von dem vielfach mißverstandenen Spruche gibt, hatte damals ein Graf Otto den Mönchen von Tegernsee ihre Weinberge bei Bozen gewaltsam entzogen. Der Dichter warf sich nun zum Anwalt der Geschädigten auf, indem er scherzhaft fingirte, die Mönche des sonst so gastfreien Klosters hätten ihn ohne einen guten Trunk ziehen lassen müssen. Auf Befehl des Kaisers Otto IV. vom Mai 1212 mußte der Graf den Mönchen die Weinberge zurückerstatten. — Im 13. und 14. Jahrhundert litt die Abtei sehr durch die verheerenden Kriege süddeutscher Fürsten. Auch trug die Verschwendung mehrerer Aebte dazu bei, daß der Vermögensstand des Klosters sehr herabkam. Schon an und für sich verursachten der fürstliche Rang, den das Kloster erlangt hatte, und die von weltlichen Adeligen bekleideten Erbämter (Marschall, Kämmerer, Truchseß, Schenk) bedeutende Kosten. Diese Erbämter blieben auch dann noch bestehen, als die Abtei unter Kaiser Ludwig dem Bayern die Reichsunmittelbarkeit verlor und sich dem Herzogthum unterwarf (Riezler, Gesch. Bayerns II, Gotha 1880, 210).

Eine bessere Zeit brach wieder für Tegernsee seit der Visitation im J. 1426 an, bei welcher nach Resignation des bisherigen Abtes der tüchtige (erst 25 Jahre alte) Conventuale Caspar Aindorffer kraft päpstlicher Auctorität zum Abte eingesetzt wurde (regierte von 1426—1461). Derselbe ward durch seine umfassende Reformthätigkeit der zweite Stifter (alter fundator) Tegernsee's. Durch Einführung der Melker Observanz (s. d. Art. Benedictinerorden II, 345) stellte er die verfallene Klosterzucht wieder her, förderte das wissenschaftliche Leben und regelte die zerrütteten Finanzverhältnisse des Klosters (vgl. Wessingers Biographie des Abtes, im Oberbayr. Archiv XLII [1885], 196 ff.). Seitdem hatte die Abtei bis zu ihrer Aufhebung fast immer das Glück, treffliche Aebte zu besitzen, so daß sie nie mehr auf längere Zeit in Verfall gerieth. Wohl aber wurden von Tegernsee aus manche andere Benedictinerklöster reformirt, und es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß seit 1426 von Bischöfen und Landesfürsten nicht weniger als 24 Mönche aus Tegernsee als Aebte für reformbedürftige Klöster erbeten wurden (vgl. Lindner [s. u.], im Oberbayr. Archiv L, 19). Zu großem Vortheile gereichte der Abtei, daß seit der Regierung des Abtes Aindorffer auch Nichtadelige in das Kloster aufgenommen wurden. Der erste derselben war der Weltpriester Johann Keck aus Schwaben, der als tüchtiger und gewandter Theologe von Herzog Albert III. zum Gegenpapst Felix V. nach Basel entsandt wurde (vgl. Joh. Haller, Concil. Basil. I, Basel 1896, 54 f., Anm. 4); ein Verzeichniß seiner Schriften gibt Lindner a. a. O. 70 ff. Weit bedeutender war die Wirksamkeit eines andern Mönches aus Tegernsee, Ulrich Stöckls (latinisirt Trunculus), der als Abgesandter der Benedictinerabteien des Bisthums Freising dem Basler Concil von 1432 bis Ende 1437 beiwohnte. Er starb 1443 als Abt von Wessobrunn, wohin er 1438 postulirt worden war. Seine werthvollen, vorwiegend deutsch geschriebenen Berichte über das Basler Concil sind von Haller (s. o.) I, 60 ff. veröffentlicht worden. Daß er auch ein sehr fruchtbarer Reimdichter war, hat P. Dreves nachgewiesen, der einen Theil seiner Gedichte herausgab (Anal. hymn. III, Leipzig 1888, 18. 169 ff.; VI [1889], 5 ff.). Bemerkt sei noch, daß der reformeifrige Cardinal Nicolaus von Cusa (s. d. Art.) mit dem Abte Caspar und dem Tegernseer Conventualen Bernard von Waging (gest. 1472) viel correspondirte und ihnen

zum Zeichen seiner Hochschätzung den Tractatus de visione Dei widmete (über P. Bernards Schriften s. Lindner 65—73). Ganz im Geiste Caspars war Abt Konrad Ayrinschmalz (1461 bis 1492) thätig; gegen Ende seiner Regierung (1490) zählte nach einem im Namen des Legaten Peraudi ausgestellten Ablaßbriefe der Convent 44 Mitglieder: 33 Patres, 4 Novizen und 7 Laienbrüder (R. Paulus, im Hist. Jahrbuch 1898, 413). Abt Maurus Leyrer (4. Febr. 1512 bis 1528) erhielt von Papst Julius II. 1512 die Befugniß, den Religiosen des Stiftes die vier niederen Weihen zu ertheilen (Mon. Boic. VI, 235 sq.). Unter diesem Abte trat 1516 Wolfgang Seidl (Sedelius; geb. 1492 zu Mauerkirchen in Oberösterreich), der spätere verdienstvolle Vorkämpfer gegen die Glaubensneuerung, als Novize ein und legte im folgenden Jahre Profeß ab. Nachdem er mit regem Eifer das Studium der profanen Wissenschaften (auch des Griechischen), namentlich aber der Theologie, betrieben, übernahm er 1532 mit Erlaubniß seines Abtes die Kanzel in der Münchener Augustinerkirche und trug durch seine den Zeitbedürfnissen entsprechenden Predigten und seinen ächt priesterlichen Wandel viel dazu bei, daß die Bewohner Münchens dem katholischen Glauben treu blieben. Fast 30 Jahre verkündete er unermüdlich das Wort Gottes, und zwar nicht nur in Bayerns Hauptstadt, sondern auch in anderen Orten Süddeutschlands, namentlich in Salzburg, wo er im J. 1554 acht zum Lutherthum abgefallene Priester wieder zur Kirche zurückführte. Einige Jahre vorher (Ende 1551) war er vom Bischof von Freising zum Concil nach Trient geschickt worden. Um das katholische Volk vor den Irrthümern der Glaubensneuerer zu warnen, veröffentlichte er 1559 (zu Dilingen) den „Geistlichen Layenspiegel". Der selige Petrus Canisius lobte in einem Schreiben an den Verfasser das Buch und forderte ihn auf, mit der Vertheidigung der Kirche fortzufahren (Braunsberger, P. Canisii Epistulae II, Frib. 1898, 402 sq.). Leider mußte Seidl schon bald nachher wegen körperlicher Erschöpfung vom Kampfplatze abtreten; im J. 1560 kehrte er nach Tegernsee zurück und starb daselbst am 11. Juni 1562 (vgl. R. Paulus, in den Hist.-pol. Blättern CXIII [1894], 165 ff., wo auch die übrigen Schriften Seidls verzeichnet und gewürdigt sind).

Um gute Bücher zu verbreiten, errichtete Abt Quirinus II. Rest (1568—1594) im Kloster eine Druckerei (1573), die bis zur Säcularisation bestand; sie lieferte sowohl religiös-populäre wie wissenschaftliche und liturgische Werke, zum Theil von großer typographischer Schönheit (vgl. R. Paulus, im Katholik 1895, II, 453 ff.). Quirinus' Nachfolger, Paul Widman (1594—1624), gehörte zu den Benedictineräbten, welche 1618 in Augsburg eine Conföderation schlossen, um die Universität Salzburg dauernd mit geeigneten Lehrkräften aus ihren Klöstern zu versorgen (Sattler, Collectaneen-Blätter, Kempten 1890, 16 ff.). Abt Bernhard Wenzl (1673—1700) machte sich um das Zustandekommen der Congregation bayrischer Benedictinerklöster (s. d. Art. Benedictinerorden II, 350) verdient und wurde deßhalb zum Generalpräses der Congregation gewählt. Unter der Regierung des Abtes Gregor I. Plaichshirn (1726—1762) bestätigte Kurfürst Karl Albert am 4. Juni 1727 der Abtei den vorher viel bestrittenen „Primat" über sämmtliche bayrische Prälaturen (daher Primas Bavariae als Titel des Abtes von Tegernsee). Im J. 1746 wurde die 1000jährige Stiftungsfeier des Klosters recht festlich begangen (die aus diesem Anlaß verfaßten, zum Theil ungedruckten Schriften sind verzeichnet bei Lindner, Die Schriftsteller u. s. w. [s. u.] I, 159. 161 f.); man ahnte damals nicht, daß schon unter dem zweiten Nachfolger Gregors die Abtei ein gewaltsames Ende finden sollte. Letzter Abt von Tegernsee war der treffliche Gregor II. Rottenkolber (seit 1787), der sich bemühte, die wissenschaftliche Thätigkeit im Kloster zu fördern, und deßhalb eine Anzahl jüngerer Ordensmitglieder zur weitern Ausbildung nach den Universitäten Ingolstadt und Salzburg schickte. Auch legte er eine Münz- und Kupferstichsammlung an. Unter den für höhere Studien bestimmten Conventualen, die zum Theil an dem (um 1788) von Rottenkolber gegründeten Gymnasium zu Tegernsee Verwendung finden sollten, zeichnete sich später P. Sebastian Günthner (gest. 1820 zu München) als Historiker aus; er wurde 1808 correspondirendes ordentliches Mitglied der bayrischen Akademie der Wissenschaften und Revisor der Monumenta Boica. — Im Frühjahr 1803 fiel die Abtei dem Regensburger Reichsdeputations-Hauptschluß zum Opfer; die Aufhebung ward am 17. März 1803 dem Convente publicirt. Das Kloster sammt seinen in Bayern gelegenen Besitzungen wurde Staatseigenthum; die Güter in Oesterreich wurden von der dortigen Regierung eingezogen. Die herrliche Bibliothek, die ca. 60000 Bände, 6600 Incunabeln und mehr als 2000 Handschriften besaß, kam zum Theil nach München und wurde der dortigen Hof- und Staatsbibliothek einverleibt. Wegen „Halsstarrigkeit" gegenüber einem rücksichtslosen bayrischen Commissar wurde der Abt nebst zwei Conventualen (darunter auch P. Günthner) vorläufig nach Niederaltach verwiesen (vgl. den beschönigenden Bericht von Aretins in dessen Beyträgen I, 2, München 1803, 54 ff.; 5, 70). Die Klostergebäude wurden für 80000 Gulden von Freiherrn von Drechsel angekauft; dem Abte Rottenkolber und 20 Religiosen gelang es jedoch 1805, für 5000 Gulden wenigstens den Conventbau als gemeinsame Wohnung zu erwerben. Rottenkolber, der erst im October 1805 von Niederaltach nach Tegernsee übersiedeln durfte, starb daselbst 1810. Im J. 1817 ging das ehemalige Kloster in den Besitz des Königs Max I. Joseph über, der auch den Conventbau von den

Benedictinern ankaufte und das Kloster zu einer Sommerresidenz umbauen ließ. Gegenwärtiger Besitzer ist Herzog Karl Theodor in Bayern, der als namhafter Augenarzt eine von ihm in Tegernsee 1884 gegründete Augenheilanstalt für Arme leitet. (Vgl. noch Pez, Thes. anecdot. noviss. III, 3, Aug. Vind. 1721, 498 sqq.; Oefele, Rer. Boic. scriptt. I, Aug. Vind. 1763, 629 sqq.; II, 49 sqq.; Mon. Boic. VI, Monach. 1766, 1 sqq.; v. Freyberg, Aelteste Geschichte Tegernsee's [bis 1324], München 1822; v. Hefner, Leistungen des Stiftes Tegernsee für Kunst und Wissenschaft, im Oberbayr. Archiv I [1839], 15 ff.; M. Fuchs, Gesch. des Klosters Tegernsee, München 1876; Sepp, Ursprung der Glasmalerkunst im Kloster Tegernsee, München 1878; Lindner, Die Schriftsteller des Benedictinerordens in Bayern seit 1750, I, Regensburg 1880, 157 ff. 311 ff.; Derſ., Familia S. Quirini in Tegernsee, im Oberbayr. Archiv L [1897], 18 ff., und im Ergänzungsheft dazu; Jos. Obermaier, Gesch. Tegernsee's [bis 1429], Freising 1888; Ratzinger, Forschungen zur bayrischen Geschichte, Kempten 1898, 457 bis 514.) [Zeck.]

Teleologischer Gottesbeweis, s. Gott V, 867.

Telesphorus, der hl., Papst (125—136?), war der Nachfolger Sixtus' I. und erlitt nach elfjähriger Regierung den Martertod. Ob er unter Kaiser Hadrian oder unter Antoninus Pius gestorben, ist zweifelhaft. Sein dies natalis ist bei den Griechen der 22. Februar, im Mart. Rom. der 5. Januar, in einigen andern der 2. Januar. Die Nachricht, er habe die vierzigtägige Fastenzeit eingeführt oder ihr die siebente Woche beigefügt, beruht nur auf unächten Stellen. Auch die im Liber Pontif. ihm zugeschriebenen Verordnungen, worin die Geistlichen angewiesen werden, auf Weihnachten drei Messen zu feiern und in der Christmette das Gloria zu singen, sind unächt. Das Leben des hl. Telesphorus von Segerus Paullus, Carmeliter zu Köln, welches die Bollandisten aufgenommen haben, ist ohne allen historischen Werth; es ist dem Verfasser hauptsächlich darum zu thun, Telesphorus zu einem Carmeliter zu machen. (Vgl. Lib. Pontif., ed. Duchesne I, 129 sqq.; Jaffé, Reg. Pontif. Rom. I, 2. ed., 6.) [Schrödl.]

Telesphorus (auch Theophorus und Theolophorus) von Cosenza, Priester und Eremit, ist der angebliche Verfasser des Tractates De causis, statu, cognitione ac fine presentis scismatis et tribulacionum futurarum maxime tempore futuri regis aquilonis vocantis se Federicum imperatorem tertium usque ad tempora futuri pape vocati angelici pastoris et Karoli regis Francie futuri imperatoris post Federicum tertium supradictum etc., von welchem zahlreiche, stellenweise mit kostbaren Miniaturen geschmückte Handschriften vorhanden sind. Der Tractat wird eingeleitet durch eine vom 3. September 1386 datirte Widmung an den Dogen von Genua, Antoniotto Adorno. Das Dedicationsjahr bezeichnet die Zeit des wachsenden französischen Einflusses in jener Stadt, und dadurch gewinnt diese Prophezeiung, welche in der schärfsten Weise die franzosenfreundliche, auf Karl den Großen zurückgehende Tradition gegenüber der an Friedrich II. anknüpfenden deutschen vertritt, ein hervorragendes Interesse. Wer sich unter der Maske des Telesphorus verbirgt, ist nicht ersichtlich; die im Tractate sich verrathende innige Vertrautheit mit den prophetischen Werken des französischen Minderbruders Johannes von Roquetaillade (s. d. Art.) läßt der Vermuthung Raum, daß dieser selbst der Auctor ist. Originales enthält das Vaticinium des angeblichen Telesphorus nicht. Johannes von Roquetaillade's Schriften, des Joachim von Fiore (s. d. Art.) abstruse Commentare, Sibyllen und kleinere Prophezeiungen (z. B. die Cyrill'sche Weissagung [s. d. Art.]) werden von Telesphorus in buntem Durcheinander als Eideshelfer für sein eschatologisches System aufgerufen und citirt. Das große Schisma vom Jahre 1378 erscheint als eine Folge der Sündenlast von Clerus und Volk; namentlich über die Geistlichkeit wird ein Strafgericht verheißen durch einen antichristlichen, aus dem Geschlechte Friedrichs II. des Staufers stammenden Kaiser Friedrich, der bereits i. J. 1365 geboren wurde, und durch einen antichristlichen falschen Papst. Beide werden aber gestürzt durch den Papa angelicus (s. d. Art.) und den glorreichen französischen König Karl, die vor dem Erscheinen des Antichristen eine noch unter drei weiteren Päpsten vorhaltende Reformation und Pacification der Welt durchführen. — Das Ansehen dieser Prophetie war so groß, daß ein Theologe wie Heinrich von Langenstein (s. d. Art.) sich veranlaßt sah, eine Gegenschrift (abgedruckt bei Pez, Thes. anecd. I, 2, 507 sqq.) zu verfassen, und daß unter dem Namen des Gamaleon, angeblich eines Verwandten des Papstes Bonifatius, deutsch-nationale Kreise ihre Abwehr gegen die von Telesphorus begünstigten Kaisergelüste Frankreichs gleichfalls in das Gewand einer vielverbreiteten Weissagung kleideten. Im Druck erschien der Telesphorus, den veränderten Zeitumständen angepaßt, zu Venedig 1516, 1518; zu Köln s. a. (Vgl. Mosheim, Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte I, Helmstädt 1746, 347 ff.; Pastor, Geschichte der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 128; Kampers, Kaiserprophetien und Kaisersagen, 2. Aufl., München 1896, 235 ff.) [Franz Kampers.]

Tellier, s. Le Tellier.

Tempel, der, bedeutet hier das weltberühmte Cultusgebäude zu Jerusalem. Sowohl die heilige Schrift (Agg. Kap. 2) als auch der Talmud kennen nur einen ersten und einen zweiten, einen vor- und einen nachexilischen Tempel zu Jerusalem. Gleichwohl müssen für diesen zweiten Tempel zwei Bauperioden genau von einander unterschieden werden. Die Zeit der Herstellung macht hier den Unterschied: die Zeit der Er-

bauung liegt nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft unter Zorobabel; ungefähr ein halbes Jahrtausend später unter Herodes liegt die Zeit einer bedeutenden Erweiterung und Verschönerung. Für die Beschreibung und die Geschichte des Tempels zu Jerusalem überhaupt unterscheiden wir demgemäß nach den verschiedenen Bauherren 1. den salomonischen, 2. den zorobabelischen und endlich 3. den herodianischen Tempel.

1. Der salomonische Tempel. Entsprechend dem Wanderleben der Israeliten in der Wüste hatte Moses nach göttlichem Auftrage ein Zelt (s. d. Art. Stiftshütte) als Nationalheiligthum des Volkes eingerichtet, und dieses zog mit dem Volke in das Land der Verheißung ein. Als aber der Besitz des heiligen Landes vollkommen gesichert erschien, dachte König David daran, nun auch dem Herrn ein festes Heiligthum, einen Tempel von Stein zu bauen. An der Ausführung seines Vorhabens wurde er durch den Propheten Nathan gehindert. Es ward ihm verboten zu bauen, weil er große Kriege geführt und zu viel Blut vergossen hatte (1 Par. 22, 8); zugleich aber wurde ihm eröffnet, seine Dynastie solle Bestand haben, und sein Sohn und unmittelbarer Nachfolger, der Friedensfürst Salomon, solle seinen Plan zur Ausführung bringen. Nun traf David wenigstens umfassende Vorbereitungen für den Bau. Er wählte als Bauplatz die Tenne des Jebusiters Areuna oder Ornan auf dem Berge Moria (1 Par. 21, 18 ff. 2 Par. 3, 1) aus, welche früher schon durch Abrahams Opfer (Gen. 22, 2) eingeweiht und jetzt dem frommen Könige durch den Engel des Herrn gezeigt worden war. Außerdem beschaffte er den Bauplan (תַּבְנִית; 1 Par. 28, 11) und einen großen Theil der für den Bau nothwendigen Mittel und Materialien. Von den bedeutenden Metallvorräthen, welche David in seinen Kriegen erbeutet hatte (2 Sam. 8, 8. 11), bestimmte er 100 000 Talente Gold und eine Million Talente Silber für den Bau. Außerdem stellte er Erz und Eisen in so großer Menge zur Verfügung, daß es nicht gewogen werden konnte, und eine Unmasse von Holz und Steinen, unter letzteren auch kostbare Steinarten und Edelsteine. Vor seinem Tode noch ermahnte er in einer Reichsversammlung seinen Sohn zur muthigen Inangriffnahme des großen Werkes und die Fürsten des Volkes zur treuen Hilfeleistung. Auch die Vornehmen des Reiches folgten der Aufforderung ihres Königs und steuerten zu dem Bau reiche Mittel bei: 5000 Talente Gold, 10 000 Talente Silber, 18 000 Talente Erz und 100 000 Talente Eisen (1 Par. 29, 2—9). Sobald Salomon den Thron bestiegen, legte er an die Vorbereitungen die letzte Hand. Mit dem Könige Hiram von Tyrus schloß er einen Vertrag, in welchem dieser sich verpflichtete, nicht bloß Cedern-, Cypressen- und Sandelholz vom Libanon zu liefern, sondern auch sach- und fachkundige Arbeiter mitzuschicken, unter denen Leute aus Byblos (גִּבְלִים; 3 Kön. 5, 18) besonders genannt werden (3 Kön. 5, 6. 15. 17. 2 Par. 2, 8). Auf Flößen wurden die Hölzer zu Meer bis nach Joppe gebracht. Das Hauptsteinmaterial aber wurde in der Nähe von Jerusalem gewonnen, wie de Vogüé (Le temple de Jérusalem, Paris 1864, 2) nachgewiesen, und wie man sich jetzt noch in Jerusalem leicht durch den Augenschein an den „Mogharat el-Kettan" genannten Steinbrüchen im Nordquartier überzeugen kann. Die Steinblöcke wurden an Ort und Stelle behauen, so daß man beim Bau des Tempels weder Hammer noch Meißel noch ein anderes eisernes Werkzeug sah und hörte (3 Kön. 6, 7). Aus den Israeliten hob König Salomon 30 000 Mann zu den Arbeiten aus, von denen je 10 000 Mann einen Monat arbeiten mußten und dann wieder zwei Monate ruhen durften. Dazu kamen 70 000 Lastträger und 80 000 Steinhauer, welche wahrscheinlich aus den im Lande zurückgebliebenen canaanitischen Völkerschaften ausgehoben wurden. Ueber je 50 Mann setzte er einen Aufseher, und Oberaufseher war Adoniram oder Adoram (3 Kön. 5, 14. 16). Der eigentliche Baumeister wird uns nicht genannt. Hiram oder Huram, den der König von Tyrus sandte, war nach der heiligen Schrift nur Meister in Erzguß, Holzschnitzerei und Bildweberei (3 Kön. 7, 13 ff.); erst viel später erscheint er auch als Architekt (Eupolemos bei Euseb. Praep. ev. 9, 34). Am Jordan zwischen Sochot und Saredatha (2 Par. 4, 17) wurde eine eigene Gießerei eingerichtet, welche die metallenen Kunstwerke lieferte. Als alle Vorbereitungen getroffen waren, begann Salomon den Bau im zweiten Monat seines vierten Regierungsjahres, im 480. (nach Flav. Jos. Antt. 8, 3, 1 im 492.) Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten. — Der von David ausersehene Bauplatz eignete sich nicht ohne Weiteres für diesen Zweck. Es war ein ziemlich schmaler, unebener Felsenhöhenzug von Norden nach Süden, der auf der Ostseite sehr schroff in das Cedronthal, nach Westen aber in das Tyropäon abfiel. Um da für den Tempel und seine Umgebung ein Plateau zu schaffen, waren bedeutende Plantrungen und Erbreiterungen mit Hilfe von Futtermauern nothwendig. Es ist keine Frage, daß der jetzige Haram esch-Scherif der Tempelplatz war; nur darüber wird gestritten, ob Salomon diesen Platz schon in seinem ganzen gegenwärtigen Umfange geschaffen und geebnet habe, oder ob das zum Theil durch Herodes geschehen sei. Denn es ist vollkommen ausgeschlossen, daß die Juden nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft eine solche Riesenarbeit unternehmen konnten. Noch jetzt sind Spuren dieser gewaltigen Arbeiten sichtbar sowohl an der Ostseite als auch im Westen an der sogen. Klagemauer (vgl. de Vogüé l. c. 17, und dagegen Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., München 1869, 217 ff.). Die Beschrei-

[illegible] findet sich in der [illegible] und 1 Par. 2 bis [illegible] Beschreibung [illegible] dunkel [illegible] möglich ist, an [illegible] Imaginen vom Tempel nachzucon- [illegible] Beschreibung seine Propheten [illegible] als zum salomonischen Tempel zum [illegible] als Norm für die Reconstruction [illegible] welcher allein man darf doch nicht [illegible] bei derselben bloß [illegible] Zukunftstempels handelt. [illegible] in der heiligen Schrift noch [illegible] welche über Bau [illegible] Tempels einiges Licht ver- [illegible] außerbiblischen Quellen kommen [illegible] Eupolemos (nur in [illegible] bei Euseb. [illegible] und Car. Müller, [illegible] noch erhalten) und [illegible] bei Antt. 8, 3) in Be- [illegible] der alten geschichtliche Zuverlässigkeit ver- [illegible] Meinungen herrschen. Nach achthalb [illegible] der salomonische Tempel vollendet. [illegible] Anlage und die Einrichtung des Hei- [illegible] gehen die Ansichten weit aus einander. [illegible] hatte das eigentliche Tempelhaus [illegible] Eingang von Osten her) [illegible] wie die Stiftshütte (Weish. 9, 8; [illegible]. Der Tempel, als Anhang zu seiner [illegible] der Königsbücher, 2. Aufl., Leipzig [illegible]. Es bestand aus dem Allerheiligsten [illegible] Heiligen und außerdem aus einer Vor- [illegible] einem Anbau. Sowohl in den Königs- [illegible] als auch in den Paralipomena wird [illegible] des Tempelhauses auf 60 Ellen und [illegible] auf 20 Ellen angegeben; von der [illegible] der Chronist, jedoch nach 3 Kön. [illegible] derselbe 30 Ellen. Von dem Aller- [illegible] sagt es 3 Kön. 6, 20 ausdrücklich, [illegible] im Innern ein Cubus von 20 Ellen [illegible]. Die Vorhalle war nach den Königs- [illegible] 3 Kön. 6, 3) 20 Ellen lang nach dem [illegible] der Breite des Tempels, also von Norden [illegible] Süden, und 10 Ellen breit bezw. tief; nach [illegible] nur 120 Ellen hoch. Nach Flavius [illegible] Antt. 3, 3, 2) betrug die Höhe des [illegible] 60 Ellen, ebenso viel die Länge, [illegible] der nur 20 Ellen. Nach ihm wurde [illegible] (mit offenbarer Uebertreibung) noch ein [illegible] in denselben Verhältnissen auf den Bau [illegible] das ganze Tempel eine Höhe von [illegible] mit derselben Höhe wie die Vorhalle. [illegible] dieser verschiedenen Maße nehmen [illegible] einen mittleren Durchmesser in dem Berichte des [illegible] 120 Ellen). Andere wollen [illegible] zwischen dem Allerheilig- [illegible] Heiligen 30 Ellen) und der [illegible] Ellen. Die Höhe der Vorhalle [illegible] entweder die Hälfte [illegible] Tempels betrug oder nach [illegible] des salomonischen Tempels zwei Talente an-

nehmen, von denen jeder die Höhe von 60 Ellen gehabt hätte. Am nächsten liegt wohl folgender Ausgleich: Das Tempelgebäude erhob sich (nach Ez. 40, 49 [Vulg.]; 41, 8. 11; vgl. Thenius, Der Tempel 30. 35) auf einem 6 Ellen hohen steinernen Untersatz (Plattform), so daß man auf Stufen zu demselben hinaufsteigen mußte. Das Allerheiligste (דְּבִיר von דָּבַר, hinten sein, nicht von דָּבַר, Vulg. oraculum) war im Lichten 20 Ellen hoch, breit und lang, das Heilige ebenfalls 20 Ellen breit, aber 40 Ellen lang und 30 Ellen hoch. Ueber dem Allerheiligsten befand sich zunächst ein Obergemach, durch welches dasselbe in gleiche Höhe mit dem Heiligen kam, und außerdem befanden sich nach 1 Par. 28, 11 und 2 Par. 3, 9 über dem ganzen Tempelhause noch Obergemächer, so daß wir leicht auf eine Höhe von 60 Ellen kommen, welche ursprünglich auch der zweite Tempel hatte. Die Höhe der Vorhalle von 120 Ellen würde dann keineswegs zur Höhe des Tempelhauses in auffallendem Verhältnisse stehen. An der Nord-, West- und Südseite umgab das Tempelhaus ein Nebengebäude in drei Stockwerken. In jedem dieser Stockwerke befanden sich verschiedene (nach Ez. 41, 6 und Jos. Antt. 8, 3, 2 dreißig) 5 Ellen hohe, durch Thüren mit einander verbundene Gemächer oder Zellen, welche zur Aufbewahrung der dem Herrn geweihten Kleider, Waffen, Trophäen (3 Kön. 7, 51; 15, 15; 4 Kön. 11, 10), Gefäße und Schätze dienten. Die Breite dieser Zellen nimmt mit jedem Stockwerke um eine Elle zu und beträgt im untersten 5, im mittlern 6 und im obersten 7 Ellen, während die Mauern des Tempelhauses dem entsprechend im Aeußern um eine Elle abnehmen. Auf den dadurch gebildeten Mauerabsätzen lagen die Deckenbalken der Stockwerke und ließen so die heilige Tempelmauer unversehrt, während dieselben in die Außenmauer des Nebenbaues eingelassen waren. Nehmen wir für die Deckenlagen und die Einbachung des Nebenbaues auch 3—5 Ellen, so ragte noch das Obergemach über dem Allerheiligsten und das Heilige selbst um 10—12 Ellen über diesen Nebenbau hinaus und bot Raum genug für die 3 Kön. 6, 4 erwähnten Fenster an dem Hause (חַלּוֹנֵי). Ueber die Zahl und Größe derselben wird im heiligen Texte nichts bemerkt; dieselben werden nur שְׁקֻפִים אֲטֻמִים (Vulg. obliquae) genannt, wodurch ohne Zweifel gesagt werden soll, daß die Fensteröffnungen mit einem Gitter von starken, fest gemachten Querstäben verschlossen waren, so daß sie nur gedämpftes Licht in das Heilige einließen, hauptsächlich aber als Luftöffnungen zur Ventilation dienten. Der Eingang zu diesem Anbau befand sich auf der Südseite, wahrscheinlich in der Mitte, und eine Wendeltreppe in der äußern Mauer führte in das mittlere und obere Stockwerk und wahrscheinlich auch noch weiter auf das Dach und in die Obergemächer. Bei Ez. 41, 11 ist auch an der Nordseite noch ein solcher Eingang erwähnt, wohl nur der Symmetrie

wegen. Ueber die Bedachung gehen die Ansichten wieder weit aus einander, weil weder die heilige Schrift noch Josephus darüber berichten. Die Einen wollen ein Giebeldach mit Blitzableitern (Michaelis) oder mit spitzen Vogelscheuchen auf der First und am Rande (neuestens noch Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem ꝛc., Berlin 1896, 99 ff.; vgl. Eupolemos bei Euseb. Praep. ev. 9, 4), Andere nach der Analogie alter Bauwerke und nach morgenländischer Sitte ein flaches Dach. Das letztere ist das wahrscheinlichere; es bestand aus aneinandergereihten Cedernbalken mit schwacher Wölbung aufwärts, über welche zur Abwehr der Feuchtigkeit ein Estrich oder eine Marmor-Incrustation gebreitet wurde (vgl. Thenius, Der Tempel 34). Die Mauern des Tempels waren von Quadersteinen, nach Josephus (Antt. 8, 3, 2) von weißem Marmor. Ueber die Dicke der Mauern berichtet nur Ezechiel, welcher 41, 6 die Dicke der Tempelmauern auf 6 Ellen und die der äußeren Mauern des Anbaues auf 5 Ellen angibt. Für die Vorhalle werden wir wohl noch dickeres Mauerwerk annehmen müssen. — Während das Aeußere im Glanze des Marmors erstrahlte, konnte man im Innern von den Steinen nichts mehr erblicken. Die Wände waren mit Cedernholz, der Fußboden mit Cypressenholz bedeckt. Das Getäfel der Wände zeigte Verzierungen von Palmen und Cherubim, sowie von Blumengewinden, welche entweder aus Coloquinthen (Eierstäben) und aufgebrochenen Blumen, oder wahrscheinlicher aus knospendem und blühendem Blumenwerk bestanden und so geordnet waren, daß die Reihen der Palmen und Cherubim (Ez. 41, 18—20: „Ein Menschengesicht gegen die Palme auf der einen Seite, und ein Löwengesicht gegen die Palme auf der andern Seite") mit den Blumengewinden abwechselten (vgl. Bähr, Der salom. Tempel, Karlsruhe 1848, 124 ff.). Die Verzierungen (Vulg. caelaturae eminentes) waren nicht erhaben auf den Wänden, sondern vielmehr eingegraben. Dann aber war das Ganze, Decken, Wände und Fußboden, mit Goldblech in der Weise überzogen, daß die Verzierungen an den Wänden auch in dem goldenen Ueberzuge sichtbar blieben. Mit goldenen Nägeln war das Goldblech allenthalben befestigt. In dieser Weise wurde nicht bloß das eigentliche Tempelhaus vergoldet, sondern auch die Vorhalle und die Obergemächer (2 Par. 3, 4. 9. Ez. 41, 26). Das Allerheiligste war von dem Heiligen durch eine mit Cedernbrettern bekleidete Mauer oder durch eine einfache Bretterwand getrennt, in welcher sich eine fünfeckige Thüröffnung befand, die durch eine Thüre und außerdem noch durch einen Vorhang geschlossen werden konnte. Die Thüre, eine Flügelthüre, war von Oelbaumholz, in derselben Weise verziert wie die Scheidewand und die Wände überhaupt und auch mit Gold überzogen. Die Flügel drehten sich in goldenen Angeln. Die Thüre nahm nach Einigen den fünften Theil der Trennungswand ein, war dann 4 Ellen, nach Ez. 41, 3 6 Ellen breit; nach Anderen war sie an fünfeckigen Thürpfosten befestigt oder hing in einer fünfeckigen Thürbekleidung, so daß über der Thüre noch ein Dreieck sich befand (3 Kön. 6, 31). Vor dieser Thüre befand sich ein Vorhang (2 Par. 3, 14; Jos. Antt. 8, 3, 3 u. 7) in den vier Farben, welche der Trennungsvorhang der Stiftshütte zeigte (s. d. Art.). Die goldenen Ketten, welche 3 Kön. 6, 31 erwähnt werden, dienten entweder zur Verriegelung der Thüre oder zum Hin- und Herschieben des Vorhanges oder endlich nur als Zierat. Aus der Vorhalle führte eine Flügelthüre von Cypressenholz entweder mit viereckigen Pfosten von Oelbaumholz oder mit einer viereckigen Thürbekleidung in das Heilige. Dieselbe war in derselben Weise verziert und vergoldet wie die eben erwähnte Thüre. Die Flügel, welche sich ebenfalls in goldenen Angeln bewegten, waren aber nochmals getheilt, entweder in eine obere und untere Hälfte oder in zwei senkrecht neben einander stehende, durch drehbare Bänder verbundene Hälften. Nach Einigen soll diese Thüre den vierten Theil der ganzen innern Breite der Abschlußmauer des Tempelhauses eingenommen haben, 5, nach Ez. 10 Ellen; nach Anderen bezieht sich die Bemerkung 3 Kön. 6, 33 nur auf die äußere Form der Thürbekleidung. — An der Vorhalle, die nur eine 14 Ellen breite Thoröffnung ohne Thorflügel hatte (Ez. 40, 48), entweder in derselben frei oder als Träger der Oberschwelle (Amos 9, 1) oder besser frei vor derselben (2 Par. 3, 15. 17), standen die beiden Prunksäulen Jachin und Boas. Sie waren aus Erz gegossen und hohl. 4 Finger dick war die Gewandung, die Höhe des Schaftes betrug 18 Ellen, die der Capitäle 5 Ellen. Wenn der Chronist die Höhe auf 35 Ellen angibt, so hat er dabei offenbar die Stufen der Vorhalle und den Sockel der Säulen mitgerechnet. Die Beschreibung der Capitäle ist dunkel. Gewiß ist, daß das Capitäl sich ausbauchte, daß sich auf demselben Lilienwerk, Netzwerk und Granatäpfel (je 200 in 2 Reihen geordnet, von denen 4 nicht sichtbar waren; Jer. 52, 23) befanden; allein wie im Einzelnen dieß geordnet war, läßt sich mit Sicherheit wohl gar nicht mehr bestimmen. Der gewaltige Umfang der Säulen (12 Ellen, 4 Ellen im Durchmesser) spricht nicht allein dafür, daß sie vor der Vorhalle aufgestellt waren; der heilige Text begünstigt auch diese Ansicht, und der Umstand, daß sie nicht bloß später hingestellt wurden (3 Kön. 7, 21), sondern auch vor der Zerstörung des Tempels schon entfernt wurden (Jos. Antt. 10, 8, 5), erhebt sie fast zur Gewißheit. Die Namen Jachin und Boas sind weder Namen berühmter Männer, noch der Baumeister, noch endlich sonst unbekannter Söhne Salomons, sondern weisen auf die Bedeutung der Prunksäulen hin: Jachin = Er (Jehova) gründet, befestigt; Boas = mit Kraft

(נִצָּה = נִצָּן; vgl. St. Ephräm zu 3 Kön. 7, 21, in Opp., ed. Rom. syr.-lat. I, 460, oder = נִצָּן). Durch die Aufstellung dieser Säulen war vor der Vorhalle des Tempels eine Terrasse nothwendig, von welcher die Treppen zu beiden Seiten nach Norden und Süden führten, während in der Mitte vor der Vorhalle vielleicht eine Balustrade sich befand, von welcher aus die Priester das Volk segneten. — Im Allerheiligsten befand sich dieselbe Bundeslade mit demselben Inhalte wie in der Stiftshütte. Neu hinzu fügte Salomon zwei große Cherubimfiguren, nicht, wie Josephus sagt, aus purem Golde, sondern aus Oelbaumholz und mit Gold überzogen (3 Kön. 6, 23—28). Dieselben waren 10 Ellen hoch, und ihre ausgebreiteten Flügel nahmen die ganze Breite des Allerheiligsten ein in der Weise, daß die äußeren Flügel bis zur Wand reichten, während die inneren Flügel sich an der Spitze berührten. Sie standen aufrecht, und ihr Angesicht war gegen das Haus, d. h. gegen das Heilige gerichtet. — Im Heiligen war der Rauchopferaltar, wie in der Stiftshütte, vielleicht derselbe oder ein neuer in größeren Dimensionen. Dagegen ließ Salomon zu dem goldenen Leuchter aus reinstem Golde noch 9 oder 10 neue (3 Kön. 7, 49. 2 Par. 4, 7) machen, ebenso noch 9 oder 10 Schaubrodetische (3 Kön. 7, 48. 2 Par. 4, 8), welche aufgestellt wurden 5 zur Rechten und 5 zur Linken vom Eingange aus. Wenn 3 Kön. 7, 48 nur von dem Schaubrodetische die Rede ist, so ist damit entweder der alte gemeint, wie ja auch dort der alte goldene Altar erwähnt wird, oder es heißt so, weil der Reihe nach immer nur auf einen Tisch die Schaubrode niedergelegt wurden, wie ja auch nach 2 Par. 13, 11 immer nur ein Leuchter angezündet wurde, obwohl außer dem alten 9 oder 10 andere vorhanden waren. Außerdem werden noch verschiedene goldene und auch silberne Nebengeräthe des Hauses des Herrn erwähnt (3 Kön. 7, 49 f. 2 Par. 4, 21 f. 4 Kön. 12, 13. Jer. 52, 19; vgl. Scholz, Die heiligen Alterthümer, Regensburg 1868, 219 f.). Das vorhin beschriebene Tempelgebäude umgab zunächst der Vorhof, welcher der Vorhof der Priester (2 Par. 4, 9) oder auch der innere (3 Kön. 6, 36) und der obere Vorhof (Jer. 36, 10) genannt wurde. Er lag vor dem Eingange des Tempelhauses (3 Kön. 8, 64) und war mit Steinen gepflastert und umgeben von einer Mauer, die aus drei Lagen behauener Quadersteine bestand, auf welchen noch eine Lage oder ein Geländer von Cedernbalken war (3 Kön. 6, 36). Die Größe dieses Priestervorhofes wird nicht angegeben; nach Ez. 40, 47 hatte er 100 Ellen Breite und Länge; nach der Analogie der Stiftshütte wird man jedoch wohl 100 Ellen Breite und eine Länge von 200 Ellen annehmen müssen. In der Mitte dieses Priestervorhofes, in gleicher Linie mit der Bundeslade und dem Rauchopferaltar, stand der große Brandopferaltar. Das äußere Gestell war von Erz, 20 Ellen lang und breit und 10 Ellen hoch (3 Kön. 8, 64. 4 Kön. 16, 14. 2 Par. 4, 1). Wie der Brandopferaltar der Stiftshütte, so hatte auch dieser einen schrägen Aufgang (Ez. 43, 17 מַעֲלֹתָיו, an der Ostseite), so daß der Priester beim Aufsteigen und Opfern das Gesicht nach dem Tempelhause gerichtet hatte (Scholz a. a. O. I, 217). Nach Schick a. a. O. 117 war der Aufgang an der Südseite, weil an der Nordseite der Schlachtplatz war; ferner, weil der Priester, wenn er an der Ostseite hinabgegangen wäre, dem Heiligthum den Rücken zugewendet hätte, was nach den Rabbinen unstatthaft war, und endlich, weil sich auch noch Spuren des Aufganges an Ort und Stelle finden. Nach Schick ist es nämlich sicher, daß im salomonischen Tempel sowohl als auch im zweiten Tempel der Brandopferaltar genau auf dem „heiligen Felsgestanden, auf welchem Abraham das Opfer darbrachte, auf welchem David einen Altar baute und der jetzt noch in der Omar-Moschee als heiliger Fels (El-Sachrah) verehrt wird. An dem Altare selbst waren mehrere Absätze, auf welchen die Priester bei ihren Functionen um den Altar herumgehen konnten (Ez. 43, 13—17). Auf dem Altare brannte das heilige Feuer, welches beständig unterhalten werden mußte. Zu beiden Seiten des Altars, nach Norden und nach Süden, standen 10 fahrbare eherne Gestelle (מְכֹנוֹת), 4 Ellen lang und breit und 3 Ellen hoch, mit Waschbecken (כִּיֹּרוֹת), welche mit auffallender Ausführlichkeit (3 Kön. 7, 27—39. 2 Par. 4, 6) beschrieben werden, wohl deßhalb, weil sie früher in der Stiftshütte nicht vorhanden waren. Sie dienten zur Waschung der Opfergaben, welche für den Brandopferaltar bestimmt waren (2 Par. 4, 6). Zwischen dem Tempelhause und dem Brandopferaltare, von letzterem südwärts, stand das eherne (הַמּוּצָק) oder gegossene (מוּצָק) Meer (יָם), welches für die Waschungen der Priester bestimmt war (s. d. Art. Meer VIII, 1180). Auf der Nordseite des Altares war der Schlachtplatz (Lev. 1, 10. 11), wo ohne Zweifel verschiedene Vorrichtungen zum Schlachten, Reinigen, Zertheilen ꝛc. der Opferthiere angebracht waren, wie wir dieß vom zweiten Tempel bestimmt wissen. Im innern Vorhofe, aber am östlichen Eingange desselben (2 Par. 6, 13; 23, 13), befand sich auch das eherne Gestell (כִּיּוֹר נְחוֹשֶׁת), 5 Ellen lang und breit und 3 Ellen hoch, eine Art Kanzel, welche Salomon bei der Einweihung des Tempels benutzte, und welche für die Folge ohne Zweifel der Stand- oder Betort der Könige geblieben ist (4 Kön. 11, 14; 23, 3. 2 Par. 23, 13; 34, 31). Ob die 4 Kön. 16, 18 erwähnte „bedeckte Sabbathalle" (מוּסַךְ הַשַּׁבָּת) mit diesem königlichen Standorte identisch ist, ist nicht sicher, wenn auch die bejahende Annahme wahrscheinlich ist. Auf Anregung des Königs Joas ließ der Hohepriester Jojada in diesen Vorhof nordwestlich vom Altare eine Lade oder einen Opferkasten hinstellen, in welchem freiwillige Gaben für die Instandhaltung des Tempels gesammelt wurden. Nach Ez.

40, 31. 34. 37 darf man annehmen, daß man aus diesem innern oder obern Vorhof auf acht Stufen in den äußern (Ez. 40, 17) oder großen Vorhof (2 Par. 4, 9) hinabstieg. Derselbe umgab den innern Vorhof wahrscheinlich von drei Seiten (Norden, Süden und Osten), hatte nach Ezechiel eine Größe von 500 Ellen im Quadrat und war von einer Mauer eingeschlossen, in welcher sich ebenfalls nach Ezechiel drei Thore oder Thorhallen befanden, je eines auf der Nord-, der Süd- und der Ostseite, denen in einer Entfernung von 100 Ellen auch Eingänge in den innern Vorhof entsprachen. Haneberg (a. a. O. 225 ff.) schließt mit Rücksicht auf 1 Par. 26, 12 ff. auf sechs Thore des äußern Vorhofes, von denen eines nach Norden, eines nach Osten und je zwei gegen Süden und Westen waren. Von dem hier (1 Par. 26, 16) erwähnten „Auswurfsthor" (שַׁעַר שַׁלֶּכֶת) an der Westseite (an der Stelle des neuerdings entdeckten Wilsonbogens) nimmt man gewöhnlich an, daß es für die Einführung der Opferthiere, des Brandholzes u. s. w. und zur Ausfuhr des Kehrichts, der Asche u. s. w. bestimmt war. Aus der Vorstadt (פַּרְבָּר, פַּרְוָרִים 4 Kön. 23, 11. 1 Par. 26, 18) führte eine sanft ansteigende Fahrstraße und eine Brücke über das Tyropäon durch dieses Thor in den Vorhof. Das obere Thor (שַׁעַר יְהוֹיָקִים 4 Kön. 15, 35. 2 Par. 27, 3) dürfte wohl an der Stelle zu suchen sein, wo im zweiten Tempel die „große Pforte" sich befand (s. u.). Es wird auch das „neue" Thor genannt, weil König Joatham dasselbe erneuerte (vgl. Haneberg a. a. O. 232). Die Flügel aller Thore waren von Erz (2 Par. 4, 9), unwahrscheinlich nach Josephus (Antt. 8, 3, 9) von Silber. Der äußere Vorhof war an den Mauern nach Josephus (Antt. 8, 3, 9) mit doppelten Hallen umgeben, die auf Säulen ruhten. Nach anderen Andeutungen (Jer. 35, 4) fanden sich dort Gebäude mit mehreren Stockwerken, welche vielleicht erst im Laufe der Zeit entstanden und verschiedenen Zwecken dienten. Da waren Wohnungen für Priester und Tempeldiener (Jer. 35, 4. Ez. 40, 44—46. 2 Esdr. 3, 30), Schatz- und Vorrathskammern (1 Par. 26, 15. 2 Par. 31, 11. 2 Esdr. 10, 38—40), Gastzimmer (Jer. 35, 2) u. s. w. Einzelne werden mit Namen bezeichnet, deren Bedeutung sich heute nicht mehr feststellen läßt (4 Kön. 23, 11. Jer. 35, 4; 36, 10). Nach Vollendung des Heiligthums nahm der König selbst die Einweihung vor unter Theilnahme des ganzen Volkes. Die Feier wird uns ausführlich beschrieben 3 Kön. 8. 2 Par. 5. 6. 7, 1—10. Schon gleich nach dem Tode Salomons ging die Bedeutung des Tempels als einzigen Nationalheiligthums für das israelitische Volk verloren. Für das Reich Juda blieb derselbe der Mittelpunkt alles Gottesdienstes. Allein von den eigenen Königen dieses Reiches wurde er bald durch Götzendienst verunreinigt, bald zu politischen Zwecken seiner Schätze beraubt, dann auch wieder zu Ehren gebracht, bis er endlich im J. 586 v. Chr. durch den Babylonierkönig Nabuchodonosor bei der Eroberung Jerusalems zerstört wurde, in seiner Verwüstung ein getreues Bild des Elendes, in welches das Volk sich selbst durch seine Sünden gestürzt hatte.

2. Der Tempel Zorobabels. Als die von Jeremias (25, 11; 29, 10) geweissagten Jahre der babylonischen Gefangenschaft zu Ende gingen, ertheilte Cyrus im ersten Jahre nach der Eroberung Babylons den Juden in seinem ganzen Reiche die Erlaubniß, nach Palästina zurückzukehren und den Tempel wieder aufzubauen. Außer den goldenen und silbernen Tempelgeräthen, die sich in Babylon befanden (1 Esdr. 1, 7 ff.; 5, 14 ff.; 6, 5), stellte er ihnen auch reiche Geldmittel aus dem königlichen Schatze (1 Esdr. 6, 4) zur Verfügung und bestimmte, den Tempel in einer Höhe und Breite von 60 (nicht 50, wie irrthümlich Haneberg a. a. O. 257) Ellen aufzubauen. Unter der Führung eines Fürsten aus dem Stamme Juda, Scheschbazzar oder Sassabasar mit Namen (1 Esdr. 1, 8. 11; 5, 14), zog ein Theil der Juden nach Jerusalem und legte den Grund zum Tempel (1 Esdr. 5, 16). Der Erfolg dieser ersten Expedition scheint kein glücklicher gewesen zu sein. Scheschbazzar ist nicht, wie vielfach angenommen wird, identisch mit Zorobabel (vgl. Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift, 4. Aufl., 249). Dieser letztere führte im ersten Jahre des Königs Darius Hystaspis einen zweiten Zug in die Heimat. Im siebenten Monat nach der Rückkehr begann man mit der Aufrichtung des Brandopferaltares an seiner alten Stelle (עַל־מְכוֹנָתוֹ 1 Esdr. 3, 3, mit offenbarer Anspielung auf den „heiligen Felsen", auf welchem auch der Brandopferaltar des ersten Tempels gestanden). Jetzt begann wieder der regelmäßige tägliche Opferdienst. Ungeachtet der Anfeindungen und Intriguen der umwohnenden Völker, besonders der Samaritaner, legte man nun Hand an's Werk, und unter der Anfeuerung der Propheten Aggäus und Zacharias wurde das Werk so rasch gefördert, daß im sechsten (Jos. 11, 4, 7 im neunten) Regierungsjahre des Darius der neuerstandene Tempel feierlich eingeweiht werden konnte. Wie zu Zeiten Salomons hatte man Arbeitskräfte und das nothwendige Holzwerk aus Tyrus und Sidon bezogen, wozu schon Cyrus durch ein Edict die Wege geebnet hatte. Die Propheten trösteten auch diejenigen, welche die Pracht des alten Tempels noch geschaut hatten und nun in Thränen zerflossen, weil der neue Tempel ihnen im Vergleich mit dem frühern wie Nichts vorkam (Agg. 2, 4). Eine Beschreibung des Tempels Zorobabels besitzen wir nicht. Aus gelegentlichen Notizen der heiligen Schrift und des Flavius Josephus erfahren wir, daß er genau nach dem Muster des salomonischen aufgebaut war. Das Allerheiligste war jedoch leer. Die Bundeslade war ja mit dem Rauchopferaltar auf

göttlichen Befehl vom Propheten Jeremias nach dem Berge Nebo gebracht und in einer Höhle verborgen. „Der Ort aber wird unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk versammeln und ihm gnädig sein wird“ (2 Mach. 2, 4—8). Nach der Mischna (Joma 5, 2) befand sich in der Mitte des Allerheiligsten ein drei Finger hoher Stein, auf welchen der Hohepriester am großen Versöhnungstage das Rauchfaß stellte. Mit der Bundeslade fehlte im Allerheiligsten auch die Schechinah. Zwischen dem Allerheiligsten und dem Heiligen war ein Vorhang (1 Mach. 1, 23; 4, 51). Auch ist von Doppelthüren und Thoren die Rede (Mal. 1, 10. 1 Mach. 4, 38), welche aber wahrscheinlich zu den Vorhöfen gehörten. Im Heiligen war neben dem goldenen Rauchopferaltar nur noch Ein Leuchter und Ein vergoldeter Schaubrodetisch (1 Mach. 1, 21 f.; 4, 49). Vorhöfe (αὐλαί) hatte auch dieser Tempel, wenigstens zwei (1 Mach. 4, 38. 48), von denen einer der innere genannt wird (1 Mach. 9, 54). In diesem stand der Brandopferaltar aus unbehauenen Steinen (1 Mach. 4, 38. 44. 47. 53), nach Hekatäus von Abdera 20 Ellen lang und breit und 12 Ellen hoch (Jos. C. Ap. 1, 22), und wenigstens später als Geschenk des Hohenpriesters Simon wieder ein ähnliches ehernes Meer, wie unter Salomon (Eccli. 50, 3). An den Vorhöfen waren auch Säulenhallen und Gemächer zu verschiedenen Zwecken, wie früher. Ueber die Bauart selbst fehlen alle Andeutungen, denn die Bemerkung (1 Esdr. 6, 4) von „drei Reihen Quadersteinen und einer Reihe neuen Holzes“ bezieht sich wohl sicher nicht auf die Bauart des Tempels, sondern auf die Abgrenzung des innern Vorhofes, die sich in derselben Weise auch im salomonischen Tempel fand. Später wurde dieser Tempel noch weiter ausgebaut, mit hohen Mauern umgeben und stark befestigt, namentlich von dem Hohenpriester Simon (Eccli. 50, 1. 2). Die hölzerne Umfriedigung, mit welcher der Hohepriester Alexander Jannäus den Priestervorhof umschloß, hatte eine ganz besondere Veranlassung (Jos. Antt. 13, 13, 5). Nach 2 Mach. 3, 2. 3. 12 stand dieser Tempel in der ganzen Welt in großem Ansehen; selbst aus entlegenen Gegenden wurde derselbe von Heiden besucht und von allen Seiten, sogar von ausländischen Königen, reich beschenkt. So wird 2 Esdr. 10, 38 eines eigenen Schatzhauses gedacht, in welchem die Weihegeschenke und der Tempelschatz, d. i. der Ertrag der Tempelsteuer (1/2 Sekel jährlich von jedem erwachsenen Israeliten 2 Esdr. 10, 32), aufbewahrt wurden. Dieser Reichthum reizte auch die Habgier auswärtiger Feinde. Zwar wurde die durch Heliodor versuchte Beraubung des Tempelschatzes durch eine wunderbare Erscheinung verhindert (2 Mach. 3), allein der gottlose Hohepriester Menelaus und sein Bruder Lysimachus vergriffen sich am Tempelschatze, indem sie kostbare Tempelgeräthe raubten und verkauften. Lysimachus wurde zur Strafe für seinen Frevel in einem wegen desselben erregten Volksaufstande bei der Schatzkammer getödtet (2 Mach. 4, 32. 39. 40—42). In der schändlichsten Weise wurde der Tempel geplündert und entweiht von Antiochus Epiphanes (1 Mach. 1, 21 ff.), jedoch nach fast dreijähriger Unterbrechung des Opferdienstes von Judas Machabäus wieder gereinigt und feierlich geweiht (1 Mach. 4, 36 ff.). Nachdem dann Pompejus (62 v. Chr.) den Tempel förmlich belagert und erobert hatte, ging er zwar in denselben hinein, auch sogar in das Allerheiligste, beschaute aber bloß die heiligen Geräthe, ohne auch nur das Mindeste von denselben an sich zu nehmen (Jos. Antt. 14, 4, 2; B. J. 1, 7, 2—6). Dagegen raubte Crassus (im J. 56 v. Chr.) den Tempelschatz und alles Gold des Tempels (im Ganzen 8000 Tal.; Jos. Antt. 14, 7, 1). Zuletzt endlich erstürmte Herodes (37 oder 35 v. Chr.) den Tempel, und bei dieser Gelegenheit wurden einige Hallen desselben zerstört (Jos. Antt. 14, 16, 2).

3. Der herodianische Tempel. Nachdem Herodes sich auf dem Throne befestigt hatte, dachte er daran, den Tempel zu restauriren, zu vergrößern und zu verschönern. Gewiß schmeichelte es seiner Eitelkeit, in dieser Beziehung mit dem König Salomon zu wetteifern; zugleich aber leitete ihn das Bestreben, sich bei den Juden, die ihn als Ausländer und besonders seiner Grausamkeit wegen haßten, beliebt zu machen. In seiner Verblendung mag er vielleicht auch gedacht haben, auf diese Weise die Weissagung des Propheten Aggäus (2, 10) zu Schanden zu machen. In einer öffentlichen Rede setzte er den Juden sein Vorhaben auseinander (Jos. Antt. 15, 11, 1). Er wies besonders darauf hin, daß dem Tempel an seiner früheren Höhe noch 60 Ellen fehlten; ihre Vorfahren seien durch Cyrus' und Darius' Weisungen gebunden gewesen, allein jetzt sei Alles günstig, um das früher Versäumte nachzuholen: die Zeit des Friedens, in der sie lebten, sein Reichthum und die Freundschaft der Römer. Das noch andauernde Mißtrauen des Volkes suchte er dadurch zu beseitigen, daß er zuerst umfassende Vorbereitungen für den Bau traf, 1000 Lastwagen anschaffte, 10 000 Werkmeister engagirte und 1000 Priester in der Steinhauerkunst und im Zimmerhandwerk unterrichten ließ, weil diese mit eigener Hand an dem Tempelhause und seiner nächsten Umgebung die nothwendigen Arbeiten vornehmen mußten (Jos. Antt. 15, 11, 2), da ja nur Priester für gewöhnlich diesen Ort betreten durften. Im 18. (Jos. B. J. 1, 21, 1 irrthümlich im 15.) Jahre seiner Regierung (etwa 20 v. Chr.) begann Herodes den Bau. In 1 1/2 Jahren vollendeten die 1000 Priester ihre Arbeit, das Tempelhaus und den innern Vorhof, während zur Herrichtung des äußern Vorhofes und der auf demselben sich befindlichen Bauten acht Jahre nothwendig waren (Jos. Antt. 15, 11, 5). An der Vervollständigung und Verschönerung des Ganzen wurde jedoch auch von da an von Herodes

und seinen Nachfolgern weiter gearbeitet, so daß erst unter dem Statthalter Albinus (64 n. Chr.) das ganze Werk vollendet war (Jos. Antt. 20, 9, 7; vgl. Joh. 2, 20). Von diesem herodianischen Tempel haben wir eine doppelte, auf eigener Anschauung beruhende Beschreibung, nämlich bei Josephus (Antt. 15, 11 und B. J. 5, 5) und im fünften Theile der Mischna, im Tractat Middoth. Auch finden sich sonst noch im Talmud einzelne bemerkenswerthe Notizen; allein die verschiedenen Quellen sind nicht ohne scheinbare und auch wirkliche Widersprüche. Bei der Beschreibung des herodianischen Tempels schlägt man am besten den entgegengesetzten Weg ein wie bei der Beschreibung des salomonischen, indem man von außen in das Innere hineingeht. Das darf wohl als sicher angenommen werden, daß der herodianische Tempelplatz den ganzen gegenwärtigen Haram esch-Scherif eingenommen hat. Wenn Josephus sagt, Herodes habe die Tempelarea verdoppelt (B. J. 1, 21, 1. 2; vgl. de Vogüé l. c. 21) und aus vier Stadien Umfang sechs Stadien gemacht, so ist dieß so zu verstehen, daß er nach Norden die feste Burg Baris in den Bezirk hineinzog und hauptsächlich im Süden den Tempelplatz durch gewaltige Substructionen ausdehnte. Die östliche und westliche Mauer, welche bis dahin ein Stadium lang waren, wurden dadurch um ein Stadium verlängert. Berücksichtigen muß man dabei allerdings, daß Josephus die Entfernungen nach dem Augenmaße abgeschätzt hat. Nach der Mischna (Middoth 2, 1) hatte der äußere Tempelvorhof 500 Ellen im Quadrat. Um diesen Raum lief eine Mauer, die besonders nach Norden sehr stark befestigt war. Diese große Umfassungsmauer mußte natürlich mehrere Thore haben; in Betreff derselben stimmen aber die beiden Quellen nicht überein. Josephus erwähnt für die Westseite vier Thore, für die Südseite Thore (πύλαι) in der Mitte, dagegen für die beiden anderen Seiten keines. Nach Middoth (1, 3) hatte diese äußerste Umfassungsmauer nach Süden zwei Thore, dann je eines nach Westen, Norden und Osten. Die Darstellung des Josephus in Betreff der Westthore scheint die genauere zu sein, da sich an dieser Seite jetzt noch Spuren von drei Thoren in der Haram-Mauer wahrnehmen lassen (im Einzelnen vgl. Schick a. a. O. 181 f.). Auch in der Südseite sieht man deutlich noch die Spuren zweier Thore, welche die Mischna Hulda- (חולדה Wiesel-, Schleich-) Thore nennt. Die ganze Einrichtung des an dieser Südseite westwärts liegenden Doppelthores wie auch des ostwärts gelegenen dreifachen Thores rechtfertigen diesen Namen. Durch eine Art Tunnel muß man von der äußern Pforte in beiden Fällen auf die Tempelarea hinaufsteigen. Das Ostthor, welches Josephus ganz übergeht, nennt die Mischna das Thor Susan, weil an oder über demselben die persische Hauptstadt Susa abgebildet war, offenbar zur Erinnerung an die persische Herrschaft. Das jetzt noch sichtbare, aber zugemauerte „goldene Thor", welches de Vogüé gründlich untersucht hat und der herodianischen Zeit zuweist (l. c. p. 12; vgl. Haneberg a. a. O. 269 ff.) ist zweifelsohne das Susanthor und höchst wahrscheinlich dasselbe, welches Apg. 3, 2 porta speciosa genannt wird. In der Nordseite nennt die Mischna das Tadi- (dunkle) Thor, welches nur für die Priester bestimmt war (Middoth 1, 3). Durch diese Thore tritt man ein in den äußersten Vorhof, welcher 1 Mach. 13, 52 Tempelberg, von Josephus τὸ πρῶτον ἱερόν oder τὸ ἔξωθεν ἱερόν, von christlichen Archäologen der Vorhof der Heiden genannt wird. An drei Seiten des Vorhofes liefen im Innern an der Umfassungsmauer doppelte Säulenhallen hin, welche 30 Ellen breit waren und deren flache Cedernholzdecken von weißen, 25 Ellen hohen Marmorsäulen getragen wurden (Jos. B. J. 5, 5, 2). Die östliche Halle, die sich an einem tiefen Abgrund hinzog und auf Mauern von 400 Ellen Höhe ruhte, war im Wesentlichen noch ein Werk Salomons (Jos. Antt. 20, 9, 7) und deßhalb auch Halle Salomons genannt (Joh. 10, 23. Apg. 3, 11; 5, 12). An der vierten (südlichen) Seite erstreckte sich in der ganzen Breite die königliche Halle (ἡ βασιλικὴ στοά), eine dreifache Säulenhalle, welche Josephus (Antt. 15, 11, 5) genau in ihrer prachtvollen Ausstattung beschreibt und wie ein Weltwunder preist. Auch spricht er von der schwindelnden Höhe dieses Baues, so daß man zu der Ansicht gekommen ist, hier sei die Zinne des Tempels, τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (Matth. 4, 5), zu suchen. In diesem Vorhofe war den Rabbinen zufolge auch eine Synagoge, ferner Wohnungen für die dienstthuenden Leviten zum Essen und Schlafen, und der Tempelmarkt mit den חֲנֻיּוֹת (tabernae), wo Opferthiere und sonstiges Opfermaterial feilgeboten und Geldwechselgeschäfte betrieben wurden. Der Fußboden dieses Vorhofes war mit bunten Steinen gepflastert (Jos. B. J. 5, 5, 2). Innerhalb des Vorhofes, aber nicht genau in der Mitte, sondern mehr gegen die nördliche Grenzmauer hin, erhob sich der Grund um einige (12, Middoth 2, 3) Stufen (βαθμῶν ὀλίγαις), und auf der obersten lief rings herum ein steinernes Gitterwerk (λίθινος δρύφακτος), 3 Ellen hoch, welches 13 (Middoth 2, 3) Eingänge hatte, an denen auf Säulen lateinische und griechische Inschriften standen, die allen Nichtjuden den weitern Eintritt bei Todesstrafe untersagten (Jos. B. J. 5, 5, 2; Middoth 2, 3). Vor einigen Jahren hat man in Jerusalem eine solche Inschrift wieder aufgefunden. Der Platz, welcher sich an das Gitter schließt, eine Art Terrasse, heißt חֵיל (äußerste Schutzwehr bei Festungswerken; Jer. Klagel. 2, 8). Nach Middoth 2, 3 war derselbe durchgehends 10 Ellen breit. Von diesem Chel gelangte man auf fünf (Jos. l. c.) oder zwölf (Middoth l. c.) Stufen in den Vorhof der Israeliten (τὸ ἔνδον ἱερόν, Jos. B. J. 6, 4, 4). Dieser war von einer Mauer umschlossen, welche

außerhalb 40, innerhalb aber nur 25 Ellen hoch war. In dieser Mauer fanden sich nach Josephus und nach der Mischna neun Thore, je vier in der Nord- und Südseite und eines in der Ostseite. Auch im Westen werden gelegentlich zwei Thoreingänge erwähnt. Allein dieselben werden nicht mit als Thore aufgezählt, entweder weil sie nur Ausgänge für den Fall der Noth waren (Haneberg a. a. O. 285) oder weil es kleine niedrige Ausgänge waren, welche in den Unterbau des Tempels führten (Schick a. a. O. 139). Wenn Josephus von zehn Thoren spricht, so hat er ein sogleich zu nennendes Thor, welches im innern Vorhof sich befand, mitgezählt. Nach der Mischna (Middoth 2, 5) waren alle diese Thore 20 Ellen hoch und 10 Ellen breit und hatten Oberschwellen, so daß die Thüröffnungen Rechtecke bildeten. Josephus (B. J. 5, 5, 3) gibt als Höhe der Thore 30 Ellen, als ihre Breite 15 Ellen an. Die Thore waren thurmartig, im Innern standen zwei Säulen, welche den Thorweg zu einem doppelten machten. Daher auch die Verschiedenheit der Maße (vielleicht ist auch Josephus' Maß an sich kleiner als das der Mischna), indem hier nur die Thoröffnungen, dort die Maße der Thorburgen im Innern oder im Aeußern, vielleicht mit Obergemächern, angegeben sind. Die Thürflügel waren von Holz, aber mit Gold und Silber und eines auch mit kostbarem, dem Golde fast gleichwerthigen Erz beschlagen. Das letztere war das Ostthor, welches von Josephus das korinthische (ἡ κορινθία πύλη) genannt wird, weil es mit korinthischem Erz überzogen war. Trat man durch dieses Thor in den innern Vorhof ein, so befand man sich zunächst in einem Raum, welcher 135 Ellen lang und breit war und der Vorhof der Frauen (עזרת נשים Middoth 2, 5, γυναικωνῖτις Jos. B. J. 5, 5, 2; 6, 9, 2) genannt wurde. Derselbe hatte drei Thore, zwei im Süden und Norden, welche ausschließlich für die Frauen bestimmt waren, und eines im Osten, welches auch von den Männern benutzt wurde. In seinen vier Ecken waren Zellen von je 40 Ellen: die südöstliche, in welcher die Nasiräer ihr Haar ablegten und ihr Opfer vorbereiteten, Zelle der Nasiräer genannt; die nordwestliche, aus ähnlichem Grunde die Zelle der Aussätzigen genannt; dann die nordöstliche, die Holzzelle; und die südwestliche, die Oelzelle, weil in der einen das unbrauchbare Opferholz von dienstunfähigen Priestern ausgesucht wurde, in der andern Oel (und Wein) für den Bedarf des Cultus aufbewahrt wurde (Middoth 2, 5). Auch dieses Quadrum hatte einfache Säulenhallen mit schönen großen Säulen (Jos. B. J. l. c.) und an drei Seiten liefen an den Mauern Galerien hin, welche für die Frauen bestimmt waren, während die Männer sich unten versammelten. In dem untern Raume standen 13 Opferkasten mit posaunenähnlichen (daher שופרות) Oeffnungen, welche zur Aufnahme entweder bestimmter durch Aufschriften bezeichneten Gaben oder überhaupt freiwilliger Beiträge für den Tempel dienten (Schekalim 6, 5). Middoth 1, 1 ist die Rede von einem doppelten Wachtposten der Leviten an dem „Saale des Korban" und an dem „Saale der Vorhänge"; da aber die Leviten den Vorhof der Priester nicht betreten durften, so wird man diese beiden Gemächer auch an dem Frauenvorhof zu suchen haben. Um so mehr konnte dieser Raum den Namen γαζοφυλάκια (Jos. B. J. 5, 5, 2) oder γαζοφυλάκιον (Marc. 12, 41. Luc. 21, 1) haben. An der Westseite war der Vorhof der Frauen von dem Vorhof der Israeliten durch eine Mauer getrennt, in welcher sich ein Thor befand. Es war 50 Ellen hoch und 40 Ellen breit, also größer wie die anderen (daher ἡ μείζων πύλη oder ὁ τοῦ ναοῦ ὁ μέγας τοῦ ναοῦ B. J. 5, 5, 3 genannt) und mit reicherem Gold- und Silberschmuck bekleidet (B. J. l. c.). Für dieses sowohl als auch für das östlich gegenüberliegende korinthische Thor kommt auch der Name Nicanorthor vor. Auf 15 halbkreisförmigen Stufen, auf welchen die Leviten nach späterer Meinung die sogen. Stufenpsalmen gesungen haben sollen, gelangte man durch dieses Thor oder durch zwei kleinere Nebenthüren (Middoth 2, 6) in den Vorhof der Israeliten. Rechts und links neben dem Thore waren Kammern zum Aufbewahren der musikalischen Instrumente und für die Sitzungen des Mittelgerichtes. Der Vorhof, in welchen man nun eingetreten war, hatte von Westen nach Osten 187 Ellen Länge und von Süden nach Norden 135 Ellen Breite und war abgetheilt in den Vorhof der Israeliten (עזרת ישראל) und den Vorhof der Priester (עזרת כהנים). Der erstere war 135 Ellen breit, von Norden nach Süden, nur 11 Ellen lang und lag östlich vor dem andern. Der Priestervorhof umgab das Tempelhaus von allen Seiten. In beschränktem Sinne, als eigentlicher Priestervorhof, reichte er vom Vorhofe der Israeliten bis zum Raume des Brandopferaltars, auch nur 11 Ellen lang; der Raum des Brandopferaltars war 32 Ellen lang, zwischen ihm und dem Tempelhaus lagen 22 Ellen; das Tempelhaus hatte eine Länge von 100 Ellen und hinter demselben war noch ein Raum von 11 Ellen. Beide Vorhöfe waren mit Steinplatten belegt und mit einfachen Säulenhallen versehen. Auf der Nord- und Südseite waren mehrere große Gemächer, die theils zu Wohnungen und Verrichtungen der Priester, theils zu Vorrathskammern für Tempel- und Opfergeräthe dienten (Middoth 5, 3 f.): auf der Nordseite das große sogen. Feuerhaus (בית המוקד), die Salzzelle, die Zelle Parvah und die Waschzelle; dort auch vielleicht noch das Haus des Abtinos; dann auf der Südseite die Brunnenkammer, die Holzzelle und das Haus Gazith, das „Haus mit den behauenen (polirten) Steinen", in welchem das Synedrium eine Zeitlang seine Sitzungen hielt (vgl. über das Einzelne Haneberg a. a. O. 317 ff.; Schick a. a. O. 142 ff.). — Im Priestervorhofe (im weitern Sinne) erblickte man zunächst den Brand-

opferaltar aus unbehauenen Steinen, nach Josephus (B. J. 5, 5, 6) 15 Ellen hoch und gegen 50 Ellen breit und lang, nach Middoth 3, 1 dagegen nur 32 Ellen lang und breit und nach oben stufenweise um eine Elle abnehmend, so daß der obere Raum, auf welchem geopfert wurde, nur noch 24 Ellen im Quadrat betrug. An der Südseite befand sich der 32 Ellen lange und 16 Ellen breite schiefe Aufgang, ebenfalls aus unbehauenen Steinen (Middoth 3, 3). Der Altar hatte vier Hörner, wie der in der Stiftshütte. Es waren Vorrichtungen getroffen, sowohl das an die Hörner gesprengte Blut abzuleiten, als auch die Grube, in welche die Trankopfer flossen, von Zeit zu Zeit zu reinigen (Middoth 3, 1, 2). Auf der Nordseite war der Schlachtplatz; dort waren 24 eiserne Ringe im Pflaster befestigt, an welchen man die Opferthiere während des Schlachtens befestigte; daneben standen 8 niedere Säulen, über welchen viereckige Cedernbalken mit drei Reihen eiserner Haken lagen, um die geschlachteten Opferthiere zum Enthäuten, Ausweiden u. dgl. aufzuhängen, und zwischen denselben standen Tische von Marmor, auf welche das Opferfleisch niedergelegt wurde (Middoth 3, 3, 5). Westlich vom Aufgange standen noch zwei Tische: einer von Marmor, auf welchen die Fettstücke der Opferthiere gelegt wurden; der andere von Silber, auf welchem die für den täglichen Opferdienst nothwendigen Geräthe ihren Platz fanden. Daß zwischen dem Altare und dem Tempelhause (etwas seitwärts nach Süden) das große Waschbecken (כיור Middoth 3, 6) gestanden, wird von Josephus als selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. Eccli. 50, 3). Das Tempelhaus selbst (ὁ ναός) lag 12 Stufen (ungefähr 6 Ellen) höher als der Priestervorhof, nicht in der Mitte desselben, sondern mehr nach der westlichen Grenzmauer hin (Middoth 2, 1). Es war auf neuen Fundamenten aufgebaut, mit unbehauenen Marmorblöcken, die meistens 25 Ellen lang, 12 Ellen breit und 8 Ellen hoch (Antt. 15, 11, 3), zum Theil sogar 45 Ellen lang, 6 Ellen breit und 5 Ellen hoch waren (B. J. 5, 5, 6). Dasselbe hatte, wie das salomonische, eine Vorhalle, ein Heiliges und ein Allerheiligstes. Die Länge des Tempels mit Einschluß der Halle betrug 100 Ellen, die äußere Breite mit Ausschluß der Halle nach Josephus (B. J. 5, 5, 5) 60, nach der Mischna dagegen 70 Ellen (Middoth 4, 7), die Höhe endlich nach Einigen 100, nach Anderen wahrscheinlicher 120 Ellen. Wenn Josephus (Antt. 15, 11, 3) sagt, der Tempel sei ursprünglich 120 Ellen hoch gebaut worden, habe aber später durch Einsinken 20 Ellen an Höhe verloren, so ist dieß so zu verstehen, daß die Halle, als der Bau sich setzte, in der Höhe Risse erhielt, weßhalb dieselbe um 20 Ellen abgetragen wurde. Man hatte die Absicht, diese 20 Ellen wieder zu ergänzen, aber man kam nicht mehr dazu (vgl. Antt. 15, 11, 1; B. J. 5, 1, 5). Auch von Außen war der Tempel reich vergoldet, und weil der ganze Bau terrassenförmig angelegt war, so mußte er bei dem Reichthum von Gold und Marmor nach allen Seiten hin einen majestätischen Anblick gewähren (Marc. 13, 1. 2). Die Vorhalle dehnte sich vor der Front des Tempels von Norden nach Süden gerade so weit aus wie das Tempelhaus mit Einschluß der Vorhalle von Osten nach Westen, nämlich 100 Ellen. Die letztere war 11 (nach Jos. B. J. 5, 5, 4 irrthümlich 20) Ellen tief (Middoth 4, 7); 5 Ellen kamen auf das Gemäuer. Rechts und links fielen je 15 Ellen auf Seitenkammern, welche zur Aufbewahrung der Schlachtgeräthe dienten (Middoth 4, 7), so daß für den innern Raum der Halle, der 90 Ellen hoch war, noch 50 Ellen blieben. Das Thor der Halle war nach Josephus 70 Ellen hoch und 25 Ellen breit (B. J. 5, 5, 4), nach Middoth dagegen nur 40 Ellen hoch und 20 Ellen breit, hatte aber keine Thorflügel. Das Innere der Halle sowohl als auch die Front waren vergoldet, und mitten in der westlichen Wand führte eine Thüre in's Heilige, die nach Josephus (B. J. l. c.) 55 Ellen hoch und 16 Ellen breit, nach Middoth 4, 1 aber nur 20 Ellen hoch und 10 Ellen breit war. Wegen der Dicke der Mauer waren zwei Doppelthüren angebracht, welche nach Innen sich öffneten und, wenn sie geöffnet waren, die Zwischenmauern nahezu bedeckten. Außerdem war vor dem Eingange noch ein Vorhang in den vier heiligen Farben, wie in der Stiftshütte, und über demselben ein großer goldener Weinstock mit goldenen Trauben in Mannsgröße (Jos. B. J. l. c.; Middoth 3, 8). Vor dem Eingange standen zu beiden Seiten ein marmorner Tisch, auf welchen die Schaubrode beim Hereintragen, und ein goldener Tisch, auf den sie beim Heraustragen niedergesetzt wurden (Menach. 9, 7; Schekal. 6, 4). Das Tempelhaus war nach Josephus (B. J. 5, 5, 4) im Aeußern 100 Ellen hoch, im Innern aber nur 20 Ellen breit und nur 60 Ellen hoch; deßhalb müssen wir an den drei Seiten Nebengemächer und über demselben Obergemächer annehmen, wie im salomonischen Tempel. Der Anbau, in einer Höhe von 60 Ellen, die sich auf 3 Stockwerke vertheilten (Antt. 15, 11, 3; B. J. 5, 5, 5) hatte 38 Gemächer (צְלָעִים), je 15 auf der Nord- und Südseite und 8 auf der Westseite, welche, wie beim salomonischen Tempel, im untersten Stockwerke 5, im mittlern 6 und im obern 7 Ellen breit und durch Thüren mit einander verbunden waren. Die Eingänge waren hier in den Nebengemächern der Vorhalle, und eine Wendeltreppe führte vom untern in die oberen Stockwerke und auf das Dach (Middoth 4, 3—5). Im Heiligen und im Allerheiligsten trat keine Veränderung ein; es fand sich dort genau dasselbe wie im Tempel Zorobabels. Ueber die Beschaffenheit des Daches sagt Josephus (B. J. 5, 5, 6) nichts weiter, als daß auf demselben sich goldene Spitzenstangen (χρύσεοι ὄβελοι) befanden, um dasselbe gegen die Verunreinigung der Vögel

zu schützen. Diese Rabenscheuchen (בלח עורב) erwähnt auch die Mischna (Middoth 4, 6). Damit läßt sich aber schwer vereinigen, wenn sie weiter (l. c.) sagt, das Dach des ganzen Tempels habe aus dickem Gebälk mit darüber ausgebreitetem Estrich bestanden, sei also flach gewesen; denn wie hätten die Vogelscheuchen ihrer Bestimmung dienen können bei einem flachen Dache?

Dieß ist der Tempel, in welchem Jesus dargestellt wurde. Wahrscheinlich geschah dieß in dem Thore zwischen dem Frauenvorhofe und dem Vorhofe der Israeliten. Den Tempel betrat er zum ersten Male, als er 12 Jahre alt war; dort fanden ihn seine Mutter und Joseph, wahrscheinlich in dem „Hause Gazith", in welchem auch die Tempelschule gewesen sein soll. Die Vorhöfe des Tempels waren es, aus denen er Käufer und Verkäufer trieb; im Tempel lehrte er täglich, offenbarte sich in ihm als den Sohn Gottes und weissagte von ihm, daß kein Stein auf dem andern bleiben werde (Matth. 24, 2).

Mit der Unterstadt stand der Tempel unmittelbar, mit der Oberstadt durch eine Brücke in Verbindung. An der nordwestlichen Ecke stand auf einem 50 Ellen hohen steilen Felsen (B. J. 5, 5, 8) die Burg Antonia, welche schon von den Hasmonäern erbaut und Baris genannt war, von Herodes aber stärker befestigt wurde und seinem Freunde Antonius zu Ehren den Namen Antonia erhielt (Antt. 15, 8, 5; B. J. l. c.). Sie stand mit dem Tempel durch einen unterirdischen Gang in Verbindung und beherrschte ihrer Lage wegen den ganzen Tempelplatz und den Tempel. Die kurze Geschichte des herodianischen Tempels bietet eine Kette der größten Greuelscenen. Es sei nur erinnert an den Aufstand des Volkes gegen Archelaus (Antt. 7, 9, 3), an die Empörung gegen Sabinus (Antt. 17, 10, 2), an die Greuel der Samaritaner (Antt. 18, 2, 2), an das Vorgehen des Gessius Florus (B. J. 2, 14, 6; 15, 6), endlich an den letzten Krieg gegen die Römer, in welchem schon vor der Schlußkatastrophe, wie Josephus sagt, das äußere Heiligthum mit Strömen von Blut entweiht wurde (B. J. 4, 5, 1; 5, 1, 2, 3). Zuletzt war der Tempel die letzte Zufluchtsstätte und das letzte Bollwerk der Belagerten; aber „Gott hat ihn längst zum Feuer verurtheilt" (B. J. 6, 4, 5), und nachdem die Belagerten selbst schon einige Hallen angezündet hatten, gerieth das ganze Gebäude gegen den Willen des römischen Feldherrn Titus in Brand, und trotz aller seiner Gegenbemühungen blieb kein Stein auf dem andern. Ungeheure Schätze gingen hier zu Grunde. Der Schaubrodetisch, der goldene Leuchter, das Gesetzbuch wurden von den Römern gerettet und zu Rom im Triumph aufgeführt (B. J. 7, 5, 5—7). Der Tempelplatz, auf dem man vergebens unter Julian den Tempel wieder aufzubauen versuchte, kam zuerst in heidnischen, hierauf in christlichen, dann in mohammedanischen und nach kurzer Zeit der Wiedereroberung durch die Christen wieder seit Jahrhunderten in mohammedanischen Besitz. Auf dem ehemaligen Tempelplatze hatte die christliche Frömmigkeit herrliche Kirchen erbaut, die aber unter der mohammedanischen Herrschaft in Moscheen verwandelt wurden. Die Literatur aus älterer und neuerer Zeit findet sich am vollständigsten bei Haneberg a. a. O. 260 bis 265. Außerdem ist noch neben den im Artikel citirten Schriften zu nennen: H. Merz, in der Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt XV, 279 ff., 2. Aufl. 1885, Art. Tempel; Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums II, Bielefeld u. Leipzig 1184, 623 ff.; Odilo Wolff O. S. B., Der Tempel von Jerusalem und seine Maaße, Graz 1887. [Düsterwald.]

Tempel, der deutsche, in Jerusalem, Bezeichnung für die Gründung Hoffmanns und der Jerusalemsfreunde (s. d. Art. VI, 1368 ff.).

Tempelweihe, jüdisches Fest, s. Feste IV, 1444 f.

Templer (Tempelherren, templarii, fratres militiae templi, equites templi, pauperes commilitones templi Salomonis) heißen die Mitglieder eines der drei großen Ritterorden (s. d. Art.). Der Grund zu der Gesellschaft wurde im J. 1119 gelegt, indem die französischen Ritter Hugo von Payens (oder Payns, wie der Name neuestens geschrieben wird) und Gottfried von St. Omer mit sechs anderen Rittern, Roral, Gottfried Bisol, Payens von Montdidier, Archembald von St. Amand, Andreas von Montbarry und Gundemar, sich verbanden, um die Pilger in Palästina auf dem Wege von der Meeresküste bis nach Jerusalem zu beschützen. Sie schlossen sich an die Regel der Augustiner-Chorherren an und legten in die Hände des Patriarchen Guaremund von Jerusalem außer den gewöhnlichen Ordensgelübden der Keuschheit, des Gehorsams und der Armut das Gelübde ab, die Pilgerstraße im heiligen Lande zu beschützen. Der König Balduin II. räumte ihnen zunächst einen Theil seines Palastes zur Wohnung ein, und da dieser „Tempel Salomons" hieß, weil er auf der Stelle dieses Tempels erbaut war, erhielten die Ritter den Namen Templer (später Tempelherren). Ein besonderes Ordensgewand hatten sie Anfangs nicht, sondern trugen weltliche Kleidung bezw. die Kleider, welche ihnen geschenkt wurden. Alles war noch dürftig und einfach; Hugo von Payens und Gottfried von St. Omer sollen sogar zusammen nur ein Streitroß gehabt haben. In der That zeigt das Ordenssiegel die beiden Stifter oder Ritter auf Einem Pferde reitend; doch kann die Darstellung auch ein Symbol der Bruderliebe sein, mit der die Ritter sich gegenseitig zugethan sein sollten. Wie aber das Siegel gedeutet werden mag, die anfängliche Dürftigkeit der Gesellschaft steht außer Zweifel. Auch die Zahl ihrer Mitglieder blieb mehrere Jahre die ursprünglich kleine. Erst im J. 1125 schloß sich ihr als neunter Ritter der Graf Hugo von Champagne an. Derselbe wird gewöhnlich den Gründern beigezählt, und

insofern ist später von neun Stiftern die Rede. Um einer höhern Aufgabe genügen zu können, bedurfte die Gesellschaft eines weitern und größern Wachsthums, einer festern Verfassung und der Bestätigung durch das Oberhaupt der Kirche. Alles dieses wies sie auf das Abendland hin. Besonders wünschenswerth schien der Beistand des hl. Bernhard (s. d. Art. Bernardus) zu sein, und so gingen zwei Ritter, Andreas von Montbarry, der mit dem Abte von Clairvaux verwandt war, und Gundemar, mit einem Schreiben des Königs an denselben ab. Auf Einladung des hl. Bernhard folgten bald auch die übrigen Ritter bis auf einen nach, und auf der Synode von Troyes 1128 wurde ihre Angelegenheit berathen. Hugo von Payens legte, wie es im Prolog der ältesten Regel heißt, modum et observantiam equestris ordinis per singula capita dar, berichtete also eingehend über die bisherige Ordnung der Gesellschaft, und die Synode billigte, wie es weiter heißt, was sie als gut und nützlich erkannte, und beseitigte, was ihr unpassend zu sein schien. Die Redaction der neuen Statuten wurde dem hl. Bernhard übertragen, die Aufzeichnung besorgte ein Johannes Michaelensis. Die Regel wurde zuerst herausgegeben durch Fr. Menenius in den Delicias ordinum equestrium, Col. 1613, 226 sqq., dann in den Conciliensammlungen, z. B. Mansi XXI, 359 sqq.; Harduin. VI, 1132 sqq.; ferner von Holstenius-Brockie, Codex Regularum etc. II, 431 sqq., von F. Wilcke (s. u.) I (2. Aufl.), 421 ff., von H. de Curzon (s. u.) mit neuer Vergleichung der Pariser Handschrift, auf der alle bisherigen Ausgaben ruhen, von A. Knöpfler im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1887, 666 ff., mit Heranziehung einer zweiten, der Münchener Hof- und Staatsbibliothek angehörigen und den Text vielfach verbessernden Handschrift. Wie lateinisch, so liegt die Schrift auch französisch, bezw. altfranzösisch vor; dieser Text wurde durch Maillard de Chambure 1840 und Curzon 1886 herausgegeben. Die beiden Texte fallen zwar nicht ganz zusammen, es gibt Sätze oder Satztheile, welche in dem einen stehen, in dem andern fehlen, auch ist die Reihenfolge der Artikel mehrfach verschieden; im Wesentlichen sind sie jedoch identisch. Die Frage, welcher der ursprüngliche sei, wurde früher allgemein zu Gunsten des lateinischen Textes entschieden; auch Curzon ist noch dieser Ansicht. Prutz (Forschungen zur Geschichte des Tempelherrenordens, in den Königsberger Studien 1887, 136—163) suchte, nachdem Vermuthungen in dieser Richtung schon früher ausgesprochen worden waren, das umgekehrte Verhältniß zu beweisen. In der That erscheint der französische Text an mehreren Stellen als der bessere oder als Vorlage des lateinischen. Auf der andern Seite kommt aber auch dem lateinischen Texte an einigen Stellen die größere Ursprünglichkeit zu. So wird man auf einen über die beiden jetzigen Texte hinausgehenden ältern Text hingewiesen, und dieser mag bereits französisch gewesen sein. Prutz nimmt auch für die ursprüngliche Regel von Troyes die französische Sprache an, da nur diese den Rittern verständlich gewesen sei und für die Johanniterregel eine Uebersetzung aus dem Französischen in's Lateinische feststehe. Die Gründe sind aber nicht ganz beweisend. Die Regel von Troyes ist das Werk einer Synode, und sie wird daher wohl in der gewöhnlichen Sprache der Synoden abgefaßt worden sein, wenn sie auch andererseits für den Gebrauch der Ritter sofort übersetzt worden sein mag. Die Annahme lateinischer Abfassung ist um so wahrscheinlicher, als ein Exemplar wohl auch dem römischen Stuhle vorgelegt wurde. Welches aber die ursprüngliche Sprache gewesen sein mag, sicher ist, daß die Regel von Troyes als solche nicht auf uns gekommen ist. Beide Texte, in denen wir die älteste Regel besitzen, enthalten bereits Bestimmungen, welche auf eine spätere Zeit hinweisen. Am deutlichsten ist in dieser Beziehung der 21. Artikel des lateinischen Textes (bei Curzon 68), in dem von consilium communis capituli, also wohl von dem Beschluß eines Capitels die Rede ist. Doch nöthigen die Zusätze nicht, weit über die Synode von Troyes herabzugehen. Prutz (a. a. O. 170) setzt die bisher gewöhnlich sogen. Regel von Troyes in die Jahre 1130—1135. J. Gmelin (Die Regel des Templerordens, in den Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung XIV [1893], 193—236) verlegt den Ursprung des lateinischen Textes in die Jahre 1134—1135. Der französische Text fällt mit seinen Zusätzen, da in dem Fastenverzeichniß c. 74 auf die Synode von Pisa vom Jahre 1135 Rücksicht genommen wird, etwas später. — Die Ritter beten nach dieser Regel (c. 1 des lateinischen Textes) die canonischen Tagzeiten oder, im Verhinderungsfalle, eine Anzahl Vaterunser. Ihre Nahrung ist einfach, der Tisch gemeinsam und mit geistlicher Lesung begleitet, das zehnte Brod für die Armen bestimmt (c. 8 bis 19). Die Kleidung ist einfarbig; die Ritter tragen einen weißen Mantel als Zeichen der Keuschheit und Reinheit des Herzens, die Diener ein schwarzes Gewand (c. 20—21). Die Haare werden geschoren (c. 28). Jeder Ritter darf wegen der Armut des Ordens höchstens drei Pferde und einen Diener haben, mehr nur mit Erlaubniß des Meisters, und es ist ihm verboten, den Diener zu schlagen (c. 30—31). Dem Meister ist bei allen Befehlen pünktlicher und schneller Gehorsam zu leisten (c. 33). Die Ritter sollen ihren Bedarf nicht sich selbst beschaffen, sondern vom Meister oder Procurator erbitten (c. 36). Geschenke dürfen von den Einzelnen für den allgemeinen Gebrauch, für den eigenen nur mit Erlaubniß des Meisters angenommen werden (c. 43). Jagd ist verboten, ausgenommen die auf Löwen mit Rücksicht auf 1 Petr. 5, 8 (c. 46—48). Der Verkehr mit Frauen ist zu meiden (c. 72). Bei schwerer Verfehlung erfolgt Ausschluß vom Ver-

kehr der Brüder (o. 67), bei hartnäckiger Unbußfertigkeit Ausstoßung aus der Gesellschaft (o. 68).

Der hl. Bernhard that noch ein Weiteres für die Gesellschaft, indem er zu ihrer Empfehlung die Schrift De laude novae militiae verfaßte. Der Meister Hugo durchreiste nach der Synode von Troyes im Interesse des Ordens Frankreich, England und Spanien, und überall fand er freundliche Aufnahme und kräftige Unterstützung. Viele Ritter nahmen aus seiner Hand das Ordenskleid, und als er im J. 1129 wieder in den Orient zurückkehrte, hatte er 300 Ritter aus den edelsten Familien des Abendlandes und zahlreiche Waffenknechte zu Pferd und zu Fuß in seinem Gefolge. Das Wachsthum stellte der Gesellschaft eine weitere Aufgabe: zu dem Schutze und Geleite der Pilger gesellte sich die Verpflichtung zum Kampfe gegen die Saracenen. Sofort betheiligte sich der Orden an dem Zuge gegen Damascus, und in der Folge stellte er seine Streitkräfte zu allen Unternehmungen gegen die Ungläubigen. Die Unterstützung, welche dem Orden bei seiner Entstehung zu Theil geworden, fehlte ihm auch in der spätern Zeit nicht. Er setzte sich ja zur Lebensaufgabe, was das Zeitalter mit aller Sehnsucht und Kraft erstrebte: die Erhaltung des heiligen Landes und die Bekämpfung der den Besitz bedrohenden Ungläubigen. Wie nun der apostolische Stuhl diese Bewegung aufrecht erhielt, so mußte er auch einen Orden fördern, der sich ganz in den Dienst derselben stellte. Innocenz II., um nur einige dieser Begünstigungen anzuführen, empfahl den Orden auf der Synode von Pisa im J. 1135 und sicherte ihm eine jährliche Unterstützung seitens der kirchlichen Vorsteher zu. Eugen III. erließ allen, welche an den Tempel Almosen verabreichten oder in dessen Brüderschaft eintraten, den siebenten Theil der Kirchenbuße, und gestattete den mit dem Einsammeln von milden Beiträgen beauftragten Templern, auch in Kirchen, die mit dem Interdict belegt waren, nach Entfernung der Excommunicirten zweimal im Jahre Gottesdienst halten zu lassen, ein Privilegium, das nach späterer Verordnung nur mehr einmal im Jahre Geltung hatte. Er gab auch dem weißen Mantel der Templer ein rothes Kreuz bei als Symbol der Bereitwilligkeit, für die Sache des Glaubens das Blut zu vergießen. Hadrian IV. bestätigte den Templern die bisherigen Privilegien und verlieh ihnen, wie auch den Johannitern, weitere, Freiheit von Zehnten, Zöllen und Abgaben jeder Art. Noch weiter ging Alexander III. mit der Bulle Omne datum optimum vom 18. Juni 1163 (abgedruckt bei Wilcke I, 441—447, aber mit falschem Datum): alle ihre Güter sollten des immerwährenden Schutzes des apostolischen Stuhles sich erfreuen; niemand sollte von den Templern Lehenstreue fordern dürfen; der Orden solle auf seinen Gütern eigene Geistliche halten und dieselben durch jeden beliebigen Bischof weihen lassen dürfen. Die Bulle, gleichsam die Magna charta des Ordens und die Grundlage seiner exemten Stellung, wurde durch die folgenden Päpste wiederholt bestätigt. Urban III. gestattete dem Orden, die ihm bei Begräbnissen in seinen Kirchen zugewandten Vermächtnisse ohne Abgabe der Quarta funeraria (s. d. Art. Stolgebühren, ob. 845) ganz behalten zu dürfen, und stellte die Kirchen, die der Orden in den Ungläubigen abgenommenen Landschaften erbaute, unmittelbar unter den päpstlichen Stuhl. Innocenz III. verbot den Bischöfen, einen Templer zu excommuniciren oder über eine Ordenskirche das Interdict zu verhängen. Honorius III. erhob den Angriff auf einen Templer zu einem päpstlichen Reservatfall. Gregor IX. verbot den Prälaten, ohne besondere Erlaubniß des Ordens in einem Tempelhause Wohnung zu nehmen, falls dieses nicht etwa stiftungsmäßig zu ihrer Aufnahme verpflichtet sei. Innocenz IV. entband die Templer von der Pflicht, wegen einer gegen sie erhobenen Anklage vor dem Bischof, in dessen Diöcese sie sich befinden, Rechenschaft zu geben. (Vgl. Havemann [s. u.] 167—172.) — Die päpstlichen Gunsterweise waren nicht ohne Folge. Der Orden gewann ebenso an Mitgliedern wie an Besitzungen. Allmälig erhielt er Häuser in fast allen christlichen Ländern, die meisten in Frankreich und England. Die große Ausdehnung bedingte eine räumliche Gliederung. Der Orden theilte sich demgemäß in eine mit der Zeit zunehmende Anzahl von Provinzen, die sich aber jetzt nicht mehr alle sicher bestimmen lassen. Im Orient bestanden deren fünf: Jerusalem, Tripolis, Antiochien, Cypern und Romanien (= Morea). Das Abendland, für das die Angaben schwanken, umfaßte nach Schottmüller ([s. u.] I, 58) zwölf Provinzen: Sicilien-Apulien, Lombardei, Portugal-Castilien, Aragonien-Catalonien, Oberdeutschland, Niederdeutschland, Böhmen-Mähren-Oesterreich, England-Schottland-Irland, Francien, die Normandie, Aquitanien, die Provence. Die größeren Besitzungen oder Tempelhöfe hießen Priorate oder Präceptorate, die kleineren Balleien und Comtureien. Matthäus Paris (s. d. Art.) gibt um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Gesammtzahl der Häuser auf mehr als 9000 an mit dem Zusatz, daß jede Comturei wenigstens Einen vollständig gerüsteten Ritter stellen konnte. Die Schätzung ist allgemein gehalten, und die Tendenz des Auctors weist auf eine Uebertreibung hin. Maillard de Chambure berechnet für die letzte Zeit des Ordens die Zahl der Ritter auf 3000 und die jährlichen Einkünfte auf 54 Millionen Franken. Schottmüller (I, 695) schätzt für dieselbe Zeit die Gesammtzahl der Templer auf mehr als 20000 und die jährliche Rente auf 40 Millionen Franken. Da nähere Angaben fehlen, lassen sich genaue Zahlen nicht mehr gewinnen. Das aber ist sicher, daß der Orden allmälig eine sehr große und reiche Gesellschaft wurde. — Das Wachsthum führte auch zu einer weitern Ausbildung der Verfassung, und die Entwicklung liegt in der französischen Regel vor. Diese Schrift enthält nämlich nicht

bloß die Statuten der Synode von Troyes und der nächsten Folgezeit, sondern noch viele weitere und spätere Zeiten angehörige Verordnungen. Die Artt. 77—278, der zweite Haupttheil des Statutenbuches, welche von der hierarchisch-militärischen Organisation des Ordens, von der Wahl des Großmeisters, von den Strafen und Ordenskaplänen handeln, entstanden um das für die Geschichte des heiligen Landes und auch des Templerordens hochbedeutsame Jahr 1187. Die folgenden Abschnitte, deren Ursprung bereits in's 13. Jahrhundert fällt (theils in das dritte, theils in das sechste Jahrzehnt der Periode), bieten dazu eine Erweiterung und Ergänzung, auch (Art. 544 bis 642) eine Erläuterung in Form eines historischen Commentars. Die Artikel sind erst seit Ende des vorigen Jahrhunderts bekannt; Münter gab sie als „Statutenbuch des Ordens der Tempelherren" (Berlin 1794) in deutscher Uebersetzung heraus, den französischen Text veröffentlichte Maillard de Chambure 1840, und besser H. de Curzon 1886. — Den Kern des Ordens bildeten die Ritter, die von adeliger Geburt sein mußten. Von ihnen war der Orden ausgegangen, und sie blieben auch später der maßgebende Bestandtheil, als weitere Elemente in die Gesellschaft eintraten, indem die höheren Aemter ihnen vorbehalten waren. Ihr Kleid war der weiße Mantel mit dem rothen, achteckigen Kreuz. Die zweite Klasse waren nach ihrer Zahl und Bedeutung die Servanten oder dienenden Brüder (fratres servientes, frères sergents). Sie waren aus bürgerlichem Stande und zerfielen in zwei Abtheilungen, die Waffenbrüder (armigeri, frères servants d'armes) und Handwerksbrüder (famuli, frères servants des métiers). Die Wappner dienten den Rittern als Knappen und bildeten auch eigene Schaaren im Kriege. Sie konnten niedere Aemter bekleiden, selbst Comtureien verwalten, und hatten in diesem Falle Sitz und Stimme in den allgemeinen Ordensversammlungen. Die Handwerksbrüder wurden zu den gewerblichen und wirthschaftlichen Arbeiten verwendet. Das Kleid der Servienten war braun oder schwarz und mit dem rothen Kreuz bezeichnet. Eine dritte Klasse sind die Ordenskapläne. Sie kamen auf, als der Orden durch die erwähnte Bulle Omne datum optimum vom Jahre 1163 eine exemte Stellung erlangte, und hatten den Gottesdienst in der Gesellschaft zu besorgen. Zum Unterschied von den Rittern schoren sie den Bart. Das Gewand trugen sie oben geschlossen und darüber einen braunen Mantel. Der weiße Rittermantel war ihnen nur gestattet, wenn sie Bischöfe waren. Standen sie insofern den Rittern nach, so hatten sie im Capitel und im Refectorium ihren Sitz neben dem Meister und wurden dementsprechend auch vor den Rittern bedient. Außer den eigentlichen Mitgliedern umfaßte der Orden noch Mitglieder im weitern Sinn. Bereits die älteste Regel oder die von Troyes kennt weltliche Ritter, welche der Gesellschaft auf eine bestimmte Zeit sich anschlossen. Sie hatten sich Pferd und Waffen vom Orden zu kaufen, empfingen aber ihren Unterhalt von diesem, und bei der Rückkehr in die Heimat wurde ihnen die Hälfte des für das Pferd bezahlten Preises zurückgegeben (c. 5. 32 des lateinischen Textes). Andere, und zwar Personen aus allen Ständen, Ritter, Bürger und Geistliche, schlossen sich gleichsam in Form von Tertiariern (s. d. Art.) an, um der Wohlthaten des Ordens theilhaftig zu werden, indem sie einen Theil ihres Vermögens demselben vermachten und versprachen, ein ehrbares Leben zu führen und das Wohl der Gesellschaft zu fördern. Sie werden ebenfalls bereits in der ältesten Regel erwähnt (c. 55). Ebenso werden Schwestern erwähnt; ihre Aufnahme wird aber mit Rücksicht auf die Gefahr, welche das Zusammenleben beider Geschlechter bereitet, bereits verboten (c. 56). Die Aufnahme in den Orden erfolgte im Capitel ohne Anwesenheit eines Fremden. Das Cerimoniell, das dabei zur Anwendung kam, war bei allen Klassen dasselbe, nur waren die Fragen und Ermahnungen den verschiedenen Klassen angepaßt. Der Vorsitzende des Capitels oder der Receptor machte den Aufzunehmenden auf das Mühevolle und Schwierige des zu erwählenden Berufes aufmerksam; er bemerkte, daß derselbe nicht um der Ehren willen die Genossenschaft suchen dürfe, sondern nur, um die Sünden der Welt hinter sich zu lassen, um dem Herrn zu dienen und um als armer Büßer zur Rettung seiner Seele durch das Leben zu gehen, daß er jedem eigenen Willen zu entsagen und nur auf die Befehle des Ordens zu achten habe; und wenn er gleichwohl bei seinem Vorhaben beharrte und keiner der Brüder etwas Nachtheiliges gegen ihn vorzubringen hatte, bat der Candidat knieend und mit gefalteten Händen, im Namen Gottes und der heiligen Jungfrau, ihn an den ewigen und zeitlichen Gütern des Ordens theilnehmen zu lassen. Indem der Vorsitzende noch einmal fragte, ob er dem Orden wie ein Leibeigener dienen wolle, und er es bejahte, erhoben sich die Anwesenden zum Gebet. Jeder sprach ein Vaterunser, der Kaplan die Oration zum heiligen Geist. Dann legte der Vorsitzende ein Evangelienbuch dem vor ihm knieenden Postulanten in die Hände und richtete eine Reihe von Fragen an ihn, betreffend die zum Eintritt erforderlichen Eigenschaften und den festen Entschluß, die Gelübde und Gebote des Ordens zu halten, insbesondere das Leben für das heilige Land einzusetzen und den Orden nie zu verlassen, und nachdem er auf alle diese Fragen jedesmal geantwortet: „Ja, so Gott will", sprach der Vorsitzende: „Und wir, im Namen Gottes u. s. w., nehmen dich und deine Eltern auf in alle guten Werke des Ordens und versprechen dir Brod und Wasser und das arme Gewand des Hauses und Mühe und Arbeit genug." Darauf hing ihm der Obere den Mantel um, der Kaplan sprach den Psalm Ecce quam bonum und die Oration zum heiligen

Geist, jeder Bruder ein Vaterunser. Endlich ließ der Vorsitzende ihn aufstehen, küßte (wie auch der Kaplan) ihn auf den Mund, und indem er ihn vor sich sitzen ließ, erörterte er die wichtigsten Statuten des Ordens mit dem Bemerken, wenn nicht alles Nothwendige gesagt sei, so solle er fragen (Art. 657—685 bei Curzon; vgl. Havemann 105—107). — Die Tagesordnung zeigt die im Orden verkörperte Verbindung von Mönchthum und Ritterthum. Beim Ertönen der Frühglocke mußte jeder die Schuhe anziehen, den Mantel umwerfen und in die Kapelle gehen, um den Metten anzuwohnen, indem er sie hörte oder, was als besser galt, während derselben 13 Vaterunser für die Matutin der seligsten Jungfrau und ebenso viele für die des Tages sprach. Nach der Mette hatte er nach seinen Pferden und seiner Rüstung zu sehen. Darauf konnte er, indem er ein Vaterunser sprach, sich wieder zur Ruhe begeben. Zur Prim rief ihn die Glocke wieder in die Kapelle, und nach derselben hörte er die Messe. Auf diese folgten Terz und Sext (midi). Außer der Gebetszeit arbeitete der Ritter im Dienste seines Berufes. Mittags fand die Mahlzeit statt. Sie begann und schloß mit Gebet und war mit geistlicher Lesung begleitet. Des Nachmittags hatten die Brüder zur Non und Vesper wieder in der Kapelle sich einzufinden; in der Fastenzeit dagegen gingen diese Gebete dem Essen voran. Des Abends folgte die Complet. Nach derselben war wieder nach den Pferden und der Rüstung zu sehen. Darauf hatte jeder, indem er noch ein Vaterunser betete, sich zur Ruhe zu begeben. Von der Complet bis zur Prim war Stillschweigen zu beobachten. Falls die Theilnahme am Officium nicht möglich war, hatte jeder Bruder eine bestimmte Anzahl Vaterunser für jede Hore zu verrichten (Art. 279—309). — Das Oberhaupt des ganzen Ordens war der Großmeister (summus magister, minister generalis). Seine Stellung war eine sehr angesehene und bedeutende. Er hatte fürstlichen Rang und ein demselben entsprechendes Gefolge; er führte die Aufsicht über den Schatz, besetzte die niederen Aemter, ernannte die in den Rath aufzunehmenden Ritter, ausgenommen die höheren Würdenträger. Im Uebrigen war aber seine Macht durch das Generalcapitel oder den Convent von Jerusalem mehrfach beschränkt. Ohne dessen Zustimmung durfte er kein höheres Ordensamt vergeben, kein Grundstück veräußern, nicht über Krieg und Frieden beschließen u. dgl. (Art. 77 bis 98). Wurde seine Stelle erledigt, so hatten die im Orient anwesenden Comture einen Großcomtur als Verweser zu wählen und dieser dann für die Wahl eines neuen Oberhauptes Sorge zu tragen. Die aus den Ordensoberen und den edelsten Rittern zusammengesetzte Wahlversammlung bestimmte einen Wahlcomtur und stellte ihm aus ihrer Mitte einen Gehilfen an die Seite. Beide ernannten zwei weitere Wähler; die vier zusammen wieder zwei u. s. w., bis es zu Ehren der Apostel zwölf waren, worauf diese endlich einen Kaplan gleichsam als Stellvertreter Christi erkoren. Dabei bestand die Vorschrift, daß die Wähler aus verschiedenen Nationen und Ländern und vier aus der Klasse der Servienten zu nehmen seien. Die Wahl erfolgte durch Stimmenmehrheit (Art. 198 bis 222). Die zweite Stelle im Orden nahm der Seneschall ein. Er war der Stellvertreter des Meisters, hatte allen, auch den im engsten Kreise gepflogenen Berathungen des Meisters anzuwohnen und besaß überall, wo dieser nicht war, weitgehende Befugnisse. Ihm folgte im Rang der Marschall, der Vorstand des Kriegswesens. Der Comtur oder Großpräceptor des Königreichs Jerusalem war der Schatzmeister des Ordens und Verwalter aller seiner Habe; in seine Hände gelangte alles, was der Brüderschaft zukam, und auf Verlangen des Meisters oder angesehener Ritter war er zur Rechnungsablegung verpflichtet. Außerdem war er der Vorsteher der Ordensprovinz, nach der er den Titel führte. Der Comtur der Stadt Jerusalem hatte für das Geleite der Pilger zum Jordan zu sorgen und war der Wächter des heiligen Kreuzes im Kriege. Der Drapier hatte die Kleider in Verwaltung und mußte den Brüdern den Bedarf reichen. Der Turkopolier war der Befehlshaber der leichten Reiterei (Art. 99—131. 169—172). Einige dieser großen Ordensämter beschränkten sich auf das heilige Land, andere bestanden auch in den Provinzen, nur mit geringerer Befugniß und Bedeutung. Die Vorstände der Provinzen waren die Provinzialmeister oder Landmeister, auch Großpräceptoren genannt; sie übten in ihrem Bereich die Befugnisse des Meisters. Die einzelnen Häuser oder Commenden verwalteten die Comture, auch Präceptoren und Bailliwen genannt. Aus der Reihe der dienenden Brüder gingen die Unterbeamten hervor: der Untermarschall, der Gehilfe des Marschalls in Beschaffung, Erhaltung und Vertheilung der Waffen; der Bannerträger, dem zugleich die Aufsicht über alle Knappen anvertraut war; der Küchenmeister, der Schmiedemeister, der Comtur des Hafens von Accon. Außerdem konnten die Servienten auch Comture kleinerer Ordenshäuser werden (Havemann 110—122; Prutz, Entwicklung [s. u.] 42 bis 45). Die höchste Gewalt ruhte im Generalcapitel. Es wurde vom Großmeister berufen, bestand aus dem Convent von Jerusalem und den Meistern und angesehensten Brüdern jeder Provinz, hatte in allen wichtigen, den ganzen Orden betreffenden Angelegenheiten die letzte Entscheidung, übte die Gesetzgebung aus und ernannte die Großwürdenträger. Indessen trat es nur zeitweise und im Ganzen selten in's Leben. Thatsächlich wichtiger war daher der Convent. Er bestand aus dem Großmeister, der den Vorsitz führte, seinen beiden Assistenten, den Großwürdenträgern, den zufällig in Jerusalem anwesenden Provinzialmeistern und den Rittern, welche der Großmeister zu berufen für gut fand, und ihm kam die eigent-

liche Leitung des Ordens zu. Dieselbe Einrichtung bestand dann wie für den gesammten Orden so auch für seine Theile. Die Provinzen hatten ebenfalls ihr Capitel und ihren Convent, jede Commende ihr Hauscapitel. Die Capitel wurden mit großer Feierlichkeit abgehalten. Beim Eintritt bekreuzte sich jeder, nahm seine Kopfbedeckung ab und sprach ein Vaterunser, bevor er sich setzte. Sobald der größere Theil der Berufenen sich eingefunden hatte, forderte der Vorsitzende zum Gebete auf, der Kaplan hielt eine Ansprache, und alle Thüren wurden geschlossen; denn es galt als Gesetz, daß kein Unberufener den Verhandlungen anwohne, und daß alles, was im Capitel berathen wurde, von den Mitgliedern desselben als Geheimniß bewahrt werde. Zuerst kamen die Verfehlungen der Brüder zur Verhandlung. Jeder, der sich eines Vergehens bewußt war, hatte vor dem Vorsitzenden eine Kniebeugung zu machen und seine Schuld zu bekennen. Indem er sich dann entfernte, wurde über die aufzuerlegende Buße berathen, und hernach empfing er von dem Vorsitzenden auf die entblößte Schulter die Disciplin. Darauf begann die eigentliche Verhandlung. Wenn alle Gegenstände erledigt waren, erörterte der Vorsitzende die Statuten des Ordens, und zuletzt ertheilte er im Namen Gottes, der heiligen Jungfrau, der Apostel Petrus und Paulus, des apostolischen Vaters und aller Brüder, die ihm die Gewalt dazu verliehen haben, den Reuigen Verzeihung (pardon), der Kaplan die Absolution (absolution; s. Art. 386—543). Die Strafen, welche der Orden auferlegte, waren je nach der Verfehlung sehr verschieden. Bei kleinern Fehlern erkannte man auf Disciplin, Fasten, Essen auf dem Boden u. dgl.; schwere Vergehen hatten den Verlust des Mantels und Ausstoßung aus dem Orden zur Folge. Der Ausschluß wurde verhängt wegen Simonie, Mittheilung des im Capitel Verhandelten, Ermordung eines Christen, Diebstahl, Verlassen des Hauses „auf einem andern Wege als durch die rechte Pforte", Meuterei, Verlassen des Hauses und Uebergang zu den Saracenen, Häresie, Verlassen des Banners und Flucht aus Furcht vor den Saracenen (Art. 224 bis 232), Sodomie als der Sünde, die so garstig und ekelerregend sei, daß man sie nicht nennen sollte, Meineid oder falscher Angabe über seine Verhältnisse bei Aufnahme in den Orden, Empfang der Weihe ohne Einholung der erforderlichen Erlaubniß. Der Ausgestoßene mußte binnen 40 Tagen in einen strengern Orden übertreten; versäumte er dieß und wurde er ergriffen, so büßte er in Ketten (Art. 416—450). Die zweite Strafe, der Verlust des Mantels, hatte je nach dem Vergehen eine verschiedene Zeitdauer; sie erstreckte sich von einem Tage bis zu einem Jahre und einem Tage. Die Zahl der Vergehen, welche sie nach sich zogen, war dementsprechend ziemlich groß. Es seien erwähnt: beharrlicher Ungehorsam gegen die Befehle des Obern, Schlagen eines Bruders, unter Umständen auch Schlagen eines Christen, unsittlicher Verkehr mit einer Frau, falsche Anschuldigung eines Bruders, infolge deren dieser aus dem Orden ausgestoßen ward, Drohung mit dem Uebergang zu den Saracenen, Senken des Banners und dadurch veranlaßte Schädigung des Ordens, eigenmächtige Theilnahme am Kampf mit Nachtheil für den Orden, Tödtung oder Verstümmelung eines Sklaven oder Pferdes, Jagd, Verschenkung von Ordenseigenthum. So lange die Strafe dauerte, mußte der Betroffene auf dem Boden essen und mit den Sklaven arbeiten, dreimal in der Woche bei Wasser und Brod fasten, am Sonntag, bevor er zum Gottesdienst zugelassen wurde, vor der Thüre stehen und nach dem Evangelium mit nackten Schultern die Disciplin sich ertheilen lassen. Nach überstandener Strafe war er von den Ehrenämtern ausgeschlossen und durfte über einen Bruder weder gehört werden noch gegen ihn Zeugniß ablegen (Art. 233—266. 451—492. 587—623). Diese Strafen galten auch den Kaplänen; nur erfuhren sie dem geistlichen Stande entsprechend einige Modificationen. Die Kapläne empfingen die Disciplin privatim, hatten statt der Sklavenarbeit den Psalter zu beten u. dgl. Führten sie aber ein unsittliches Leben, so konnten sie leichter als ein anderer Bruder ausgestoßen werden (Art. 270 bis 271).

Die edle Gesinnung, welche den Orden in's Leben rief, beseelte ihn auch in der Folgezeit. Er kämpfte mit Hingebung und Ausdauer für die Sache des heiligen Landes. Hunderte von Templern starben in diesem Kampfe den Heldentod, sei es, daß sie auf dem Schlachtfeld fielen, sei es, daß sie in der Gefangenschaft als Lohn für ihren Muth und ihre Treue durch den ergrimmten Sieger den Tod fanden. Als der Sultan Bibars, um nur einen derartigen Zug zu erwähnen, nach der Einnahme von Safed im J. 1266 die Templer vor die Wahl zwischen Tod und Koran stellte, entschieden sich 150 Ritter für den erstern. Mit dem Wachsthum griff aber allmälig auch ein anderer Geist im Orden um sich. Nachdem er groß und reich geworden, wollte er für seinen Theil und manchmal selbst über diesen hinaus auch herrschen, und er verfolgte seine Interessen bisweilen in einem Maße, daß die allgemeine Sache der Christenheit darunter litt. Manches, was ihm in dieser Beziehung vorgeworfen wird, mag ohne Grund und einfach auf das abweichende Urtheil oder die Abneigung derjenigen zurückzuführen sein, von denen die Anklage ausging. Im Allgemeinen aber ist die Schuld nicht zu bestreiten. Die Haltung ergab sich auch leicht aus den Verhältnissen. Nachdem der Orden einmal eine Macht geworden war, lag es für ihn nahe, sich auch als Macht zu gebärden, und unter Umständen konnte er sich versucht fühlen, in diesem Streben die Grenzen zu überschreiten. Bezeichnend ist in dieser Beziehung die Stellung, die er gegenüber dem Plane des Assas-

sinenfürsten Raschid ed-din Sinan, des sogen. Alten vom Berge, einnahm. Dieser erklärte sich bereit, zum Christenthum überzutreten, wenn er von dem Tribut von 2000 Goldstücken, den er den Templern zu zahlen hatte, entbunden würde. Während der König Amalrich von Jerusalem über den Antrag sich erfreut und zugleich gewillt zeigte, den Orden aus seinem Schatze zu entschädigen, wurde der Bote des Fürsten auf dem Rückweg von dem Templer Walter de Mesnel erschlagen (1172). Man sagte, Walter habe im Einvernehmen mit seinen Brüdern gehandelt; ein Beweis dafür liegt nicht vor. Es mag auch sein und ist sogar wahrscheinlich, daß es dem Assassinen mit der Erklärung nicht Ernst war, und daß er vor Allem von der Tributpflicht gegen die Templer entbunden werden wollte. Auf der andern Seite besaß man aber darüber keine Gewißheit, und in allen Fällen liegt hier ein schweres Vergehen seitens eines Mitgliedes des Ordens vor. Die Schuld trifft mehr oder weniger vielleicht auch den Orden oder einen Theil desselben, da Walter doch wohl nicht ganz auf eigene Faust gehandelt haben, sondern durch Reden im Orden zu der That angeregt worden sein wird. Wie es sich aber damit in Wahrheit verhalten mag, der Orden wurde in weiten Kreisen für den Frevel verantwortlich gemacht und ihm eine um so größere Schuld beigemessen, als die Erklärung des Assassinenfürsten bei den Zeitgenossen als eine aufrichtige galt. — Auch die wichtigen, oben erwähnten Privilegien, welche für den Aufschwung der Gesellschaft von großer Bedeutung waren, erweckten andererseits, da sie die Rechte Anderer schmälerten, in den betroffenen Kreisen vielfache Abneigung gegen den Orden, und wie ungern sie gesehen und ertragen wurden, zeigt ihre wiederholte Erneuerung und Bestätigung. Privilegien bergen überdieß eine Gefahr in sich selbst; so gut sie für ein Institut sein können, so lange es von reinen Gesinnungen beseelt ist, so leicht schlagen sie in's Gegentheil um, wenn ein anderer Geist um sich greift, und wie für die übrigen Orden, konnte die Exemtion insbesondere zuletzt auch für die Templer nicht ohne Nachtheil sein. Wie das Statutenbuch mit seiner bis über die Mitte des 13. Jahrhunderts hinaus sich fortziehenden Entwicklung zeigt, hielt man an maßgebender Stelle auch fortan mit Umsicht und Strenge an der Ordnung fest. Die weitere Ausgestaltung des Strafcodex beweist aber auch, daß allmälig Elemente in die Gesellschaft kamen, denen der ursprüngliche Geist des Ordens fern war. Man kann sich daher nicht wundern, daß über den einst hochgepriesenen Orden mit der Zeit sich andere Urtheile vernehmen ließen. Es schien eine Reform angezeigt, und zur Verhütung der Nachtheile, welche die Eifersucht zwischen den Johannitern und den Templern mit sich führte, schien insbesondere eine Verschmelzung der beiden Orden nothwendig zu sein. Nach der später zu erwähnenden Denkschrift Molay's kam die Sache schon auf der Synode von Lyon im J. 1274 zur Sprache. Indem Nicolaus IV. nach dem Fall von Accon im J. 1291 die Christenheit zur Abhaltung von Synoden aufforderte, wünschte er namentlich, daß man sich über die Vereinigung der beiden Orden ausspreche, da man ihrer Zwietracht den Verlust jener Stadt zuschreibe. Die Synode von Salzburg vom Jahre 1292 äußert in der That einen Wunsch in dieser Richtung. Die Ausführung war aber zu schwierig, als daß sie in Bälde zu erwarten war, und nach kurzer Zeit drohte dem einen der beiden Orden der Untergang.

König Philipp IV. von Frankreich (1285 bis 1314) gerieth wohl schon in den ersten Jahren seiner Regierung mit den Templern in einige Conflicte, im Ganzen aber stand er längere Zeit zu dem Orden in einem freundlichen Verhältniß. Noch im Juni 1304 erließ er zur Beseitigung der Hindernisse, die demselben bei der Vermehrung seines Besitzes und der Erweiterung seiner Ausnahmestellung entgegengetreten waren, einen großen Freibrief. Anderthalb Jahre später aber, bei der Krönung des Papstes Clemens V. in Lyon am 14. November 1305, sprach der König diesem bereits von Vergehen im Orden und von der Nothwendigkeit eines Einschreitens. Früher nahm man vielfach an, daß er den Papst schon vor seiner Wahl zur Aufhebung des Ordens verpflichtet habe, indem man vermuthete, der letzte der sechs Punkte des Vertrages von St. Jean d'Angely, den Philipp nicht nannte, sondern zunächst für sich behielt, habe sich auf die Templerangelegenheit bezogen. Auch einige neuere Historiker, wie Gmelin ([s. u.] 299), wollen die Sache nicht ganz verwerfen, wenn sie auch zugeben, daß nach den Forschungen der letzten Zeit die Zusammenkunft von Papst und König in St. Jean d'Angely nicht statthatte. Allein mit dem fraglichen Vertrag fällt unzweifelhaft auch jene betr. Annahme dahin; der Umstand, daß Philipp an den Papst noch vor dessen Wahl wirklich eine Gesandtschaft abschickte, um sich mit ihm zu verständigen, gibt zu ihr noch keinen genügenden Grund. Clemens V. erhielt nach seiner Erklärung erst bei seiner Krönung von Seiten des Königs eine Mittheilung über die Sache. Uebrigens hatte auch die Besprechung in Lyon nicht sofort eine Folge. Der Papst eilte nicht, weil ihm die Anklage nicht glaubhaft schien, und weil er zunächst auch durch andere Aufgaben in Anspruch genommen war. Nach einem halben Jahre erfolgte aber der erste Schritt. Am 6. Juni 1306 wurden die Meister der Hospitaliter und Templer zu einer Besprechung wegen des Kreuzzuges eingeladen. Die Reform ist in dem Schreiben nicht berührt, und vielleicht schwebte sie dem Papste noch nicht eigentlich vor. Immerhin leitete das Schreiben die folgende Entwicklung ein, indem Jacob von Molay, der Meister der Templer, der Einladung folgte und von Cypern, das seit dem Verlust von Accon (1291) der Hauptsitz des Ordens war, sich nach dem Abendland begab, während Wilhelm von

Villaret, der Meister der Hospitaliter, mit den Vorbereitungen zu einem Angriff auf Rhodus beschäftigt, dem Rufe nicht sofort entsprechen konnte. Molay langte noch im Spätherbst 1306 in Frankreich an, traf aber mit dem Papst, wie es scheint, erst im Frühjahr 1307 in Poitiers zusammen. Bei den Unterredungen, welche nun stattfanden, kam auch die Ordensfrage zur Sprache. Die noch vorhandene Denkschrift, die Molay dem Papste überreichte, lehnt die Verschmelzung der beiden Gesellschaften ab. Mißbräuche werden in ihr nicht zurückgewiesen, sie wurden also wohl Molay gegenüber bis dahin nicht besonders betont, oder es war, als sie erwähnt wurden, dem Meister gelungen, den Papst von der Grundlosigkeit der Anklage zu überzeugen. Bald aber kam es anders. Auch Philipp der Schöne fand sich bei Clemens in Poitiers ein und erneuerte seine Klagen gegen den Orden; unter Anderem soll er von der Verehrung eines Idols seitens der Templer gesprochen haben. Die Mehrzahl der Cardinäle lehnte die geforderte peinliche Untersuchung ab; Clemens indessen sagte dem König bald (im Schreiben vom 24. August), da die Templer den Beschuldigungen gegenüber selbst darauf drangen, eine Untersuchung zu, und indem er ihm weitere Mittheilungen versprach, ersuchte er ihn um das Gleiche. Philipp wartete aber die päpstliche Untersuchung nicht ab. Am 14. September wurde die Verhaftung der Templer und die Beschlagnahme ihrer Güter beschlossen und über die Ausführung der Maßregel eine Instruction an die königlichen Beamten erlassen. Darin wird dem Orden zur Last gelegt die Verläugnung des Heilandes und die Anspeiung des Kreuzes durch den Recipienden, unzüchtige Küsse und Gestattung der Sodomiterei oder unnatürlicher Unzucht. Dabei wird bemerkt, der König habe diese Verbrechen zunächst für Erfindungen von Feinden des Ordens gehalten; bei näherer Nachforschung hätten sich aber gravirende Verdachtsmomente ergeben; er habe die Sache deßhalb dem Papste mitgetheilt und sich mit den weltlichen und geistlichen Großen seines Reiches berathen, und da man die Anklagen immer ernster habe nehmen müssen, habe er, kraft seines königlichen Amtes zum Vertheidiger des Glaubens berufen, beschlossen, dem Inquisitor auf sein Verlangen zur pflichtgemäßen Verfolgung der Angelegenheit den weltlichen Arm zu leihen.

In der Instruction ist von weiteren Nachforschungen über die Schuld des Ordens die Rede. Nach der sechsten Vita von Clemens V. in den Vitae paparum Avenionensium von Baluze (s. d. Art.) lagen ein ehemaliger Templer und ein Bürger von Béziers Namens Squin de Florian auf einem königlichen Schlosse in der Diöcese Toulouse wegen Verbrechen in Haft, und da sie keine Hoffnung hatten, mit dem Leben davon zu kommen, beichteten sie einander. Der Templer soll dabei eine Menge von Gottlosigkeiten erzählt haben, die er bei Aufnahme in den Orden begangen habe. Der Bürger von Béziers habe daraufhin verlangt, vor den König geführt zu werden, weil er ihm höchst vortheilhafte Eröffnungen zu machen habe, und nachdem er entsprechende Zusagen erhalten, habe er die Beichte des apostasirten Templers mitgetheilt. Der König habe dann einige Templer ergreifen lassen, um sich weitere Kenntniß zu verschaffen. Die Erzählung findet sich auch in der Chronik von Villani (8, 92, bei Muratori, Rerum Ital. script. XIII, 429), aber mit einigen Abweichungen. Die Gefangenen erscheinen hier in einem Gefängniß von Paris, der Extempler als aus Béziers gebürtig und Prior von Montfaucon. Sein Mitgefangener wird als uno Noffo Dei nostri Fiorentino bezeichnet, weßhalb man früher gewöhnlich als Namen des Florentiners Noffodei oder Noffo Dei annahm. Letzteres ist unrichtig, denn Villani nennt denselben später einfach Noffo, und statt Dei ist sicher zu schreiben dei; er hieß also wohl, wenn nicht ein Textverderbniß vorliegt, Noffo. Schottmüller (I, 720 bis 731), der das Wort im Sinne von novizio fassen möchte, erklärt die ganze Erzählung für eine grundlose Sage; Prutz (Entwicklung 243—245) findet dagegen nach älterem Vorgange eine Bestätigung für sie in dem Zettel, den Ponsard von Gisi, Präceptor von Payns, am 11. November 1309 bei seinem Verhör der päpstlichen Commission vorlegte (Michelet [s. u.] I, 36), indem der hier erwähnte Esquius oder, wie vielleicht zu lesen ist, Esquins de Floyrac de Biterris comprior de Montfaucon nicht als Templer zu fassen und demgemäß mit dem Squinus de Floriano civis Biterrensis der Clemensbiographie zu identificiren sei. Die Namen lauten ähnlich, und sie mögen dieselbe Person bezeichnen, ein Bürger aus Béziers mag auch in der Templersache die Rolle eines Anklägers gespielt haben, der übrige Theil der Erzählung aber ist in hohem Grade verdächtig. Wenn die gewaltigen Vergehen in dem Orden so verbreitet waren, wie nach der Erzählung anzunehmen ist, so bedurfte es schwerlich eines so außerordentlichen, man möchte sagen romanhaften Mittels, wie es die fragliche Beicht ist, um zu ihrer Kenntniß zu gelangen. Sie hätten bei einer großen und aus allerlei Elementen zusammengesetzten Gesellschaft kaum auf längere Zeit verborgen bleiben können, und es ist mehr als auffallend, daß sie gerade in dem Augenblicke, wo gegen den Orden ein tödtlicher Widersacher sich erhob, und auf einem so ungewöhnlichen Wege sollten in die Oeffentlichkeit gekommen sein. Die Zeugen, die man für die Erzählung hat, stehen nicht hoch genug, um über diese Bedenken hinwegzuhelfen, indem die sechste Clemensbiographie ungefähr erst ein halbes Jahrhundert nach der Gefangennehmung der Templer entstand, Villani bei seiner Vorliebe für Anecdotenhaftes bei derartigen Mittheilungen überhaupt wenig Glauben verdient.

Wie es sich mit der geheimnißvollen Beichte verhalten mag, die Ausführung der Instruction

vom 14. September ließ nicht lange auf sich warten. Am 12. October 1307 wohnte Molay der Leichenfeier der mit dem Grafen von Valois vermählt gewesenen Prinzessin Katharina von Constantinopel an, wobei ihm der Ehrendienst eingeräumt wurde, einen Zipfel des Bahrtuches zu halten. In der folgenden Nacht fand die Verhaftung sämmtlicher Templer in Frankreich statt. Am 14. October wurde den Canonikern von Notre-Dame und den Magistern der Universität durch den Siegelbewahrer Wilhelm von Nogaret und den Inquisitor Wilhelm Imbert amtliche Nachricht von dem Geschehenen gegeben und dabei als weitere Klage vorgebracht, daß die Ordenspriester in der Messe die Consecrationsworte ausließen. Am 15. October wurde zu weiterer Mittheilung eine Volksversammlung im Garten am königlichen Palast gehalten. Auch wurde Molay mit etlichen seiner Genossen verhört, und sie legten über einige der Klageartikel ein Geständniß ab. Infolge dessen richtete Philipp bereits am 16. October an sämmtliche Fürsten der Christenheit die Aufforderung zur Nachahmung seines Beispiels. Bald begann das allgemeine Verhör, welches sich in den Tagen vom 19. October bis zum 24. November auf 138 Templer erstreckte. Für das Verfahren bei der Untersuchung war in der Instruction vom 14. September bestimmt: man solle den Angeschuldigten sagen, wie der Papst und der König durch mehrere sehr glaubwürdige Zeugen aus dem Orden über die Ketzerei desselben unterrichtet seien, besonders über jene Dinge, die sie bei ihrem Eintritt und ihren Gelübden thun; man solle ihnen Verzeihung versprechen, wenn sie die Wahrheit unter der Rückkehr zum Glauben der Kirche gestehen, andernfalls ihnen Verurtheilung zum Tod in Aussicht stellen; man solle endlich sie mit allgemeinen Worten so lange ausfragen, bis man die Wahrheit aus ihnen ziehe, und sie zum Beharren in dieser Wahrheit ermahnen. Neuerdings hat man behauptet, das Vorgehen des Königs sei, sofern es sich zunächst nur um die einzelnen Templer, nicht um den Orden handelte, nach den Regeln und Grundsätzen der Inquisition nicht ungesetzlich gewesen. Jedenfalls enthielt es aber nach den vorausgegangenen Verhandlungen und Zusagen des Papstes gegen diesen eine große Rücksichtslosigkeit. Clemens V. erhob deßhalb am 27. October bittere Klage und verlangte, daß die gefangenen Templer und die eingezogenen Ordensgüter möglichst bald an ihn ausgeliefert würden. Der Protest machte geringen Eindruck; die Verhöre nahmen ihren Fortgang. Die beiden Cardinäle, die der Papst als Vertrauensmänner an den König absandte, standen diesem zu nahe, um ihm stark entgegenzutreten. Clemens kam aber auch selbst alsbald dem König entgegen und befahl in der Bulle Pastoralis praeeminentiae vom 22. November ebenfalls allen Fürsten die Verhaftung der Templer und die Beschlagnahme ihrer Güter. Der Schritt war verhängnißvoll, das Schicksal des Ordens war mit ihm so ziemlich besiegelt. Nach einiger Zeit suchte Clemens den Dingen allerdings noch einmal eine Wendung zu geben, indem er, wahrscheinlich im Januar oder Februar 1308, die Vollmacht der Inquisitoren, der Dominicaner und der Bischöfe, suspendirte; die Maßregel wurde aber nicht aufrecht erhalten. Der König von Frankreich gerieth nämlich über sie in Wuth, und es wurde Alles aufgeboten, um sie wirkungslos und rückgängig zu machen. Man suchte dafür, freilich vergeblich, einen günstigen Bescheid von der Universität Paris zu gewinnen; man rief durch Flugschriften die öffentliche Meinung gegen den Papst auf und drohte ihm selbst mit dem Ketzergericht, wenn er seiner Pflicht gegen die Ketzer nicht nachkomme. In Tours wurde im Mai 1308 eine Nationalversammlung veranstaltet, und wenn Adel und Geistlichkeit sich vielfach ferne hielten, so war der dritte Stand um so zahlreicher vertreten. Die Reichsstände gingen auf die Vorschläge des Königs ein, die Templer wurden des Todes für schuldig erklärt, und der Nation sicher, verfügte sich der König nach Poitiers, um wieder mit dem Papst zusammenzutreffen. Es kam zu langen und ernsten Verhandlungen. Philipp verlangte durch seinen Rath Wilhelm von Plasian ungesäumte Bestrafung der Templer, da sie bereits als Häretiker erfunden worden seien. Clemens erneuerte seine Beschwerden und wies die Einrede, daß der König nur durch den Inquisitor gehandelt habe, mit der Erklärung ab, daß eine Angelegenheit von so hoher Bedeutung nicht ohne Wissen und Zustimmung des Oberhauptes der Kirche angegriffen werden dürfe. Man suchte Clemens mit dem Prozeß gegen Bonifatius VIII. zu schrecken. Indessen widerrieth auf der andern Seite die mit dem Tode des Kaisers Albrecht am 1. Mai 1308 eingetretene politische Lage, zu weit zu gehen. Denn da Philipp zur Durchführung des Planes, die erledigte Kaiserkrone seinem Bruder zu verschaffen, der Unterstützung des Papstes nicht entbehren konnte, so mußte er einlenken, ohne freilich das Heft aus der Hand zu geben. Seine Vorschläge wurden schließlich mit geringen Aenderungen von Clemens angenommen. Nach diesem Uebereinkommen werden die Templer dem Papst übergeben; dieser betraut mit ihrer Bewachung den König, der sie dem Papst und den Prälaten zur Erfüllung ihrer Obliegenheit stets auf Verlangen vorführen wird. Die Bischöfe, deren Jurisdiction wiederhergestellt wird, werden die einzelnen Templer in ihren Diöcesen richten, ausgenommen die Großwürdenträger, über die wie über den ganzen Orden das Urtheil dem Papste vorbehalten bleibt. Die Güter des Ordens werden im Falle seiner Aufhebung für das heilige Land verwendet werden. Zur Verwaltung der Güter, die der König ebenfalls herausgibt, werden der Papst und der Diöcesanbischof je eine Person ernennen, und wenn der König es wünscht, werden sie dazu solche Personen wählen, denen er besonderes Vertrauen

schenkt. Die Verwalter werden eidlich eine gute Amtsführung geloben und über dieselbe gesetzliche Rechenschaft ablegen. Vor der Abreise des Königs wird der Papst auf vernünftige und ehrbare Weise das den ganzen Orden Betreffende vorsehen. Auch wird er, weil dem König so viel daran liegt, für die Restitution der Inquisitoren sorgen, damit sie vereint mit den Prälaten gegen die einzelnen Mitglieder des Ordens vorgehen können. Die Abmachung wurde durch Ausstellung einer Reihe von Urkunden in der ersten Hälfte des Monats Juli 1308 besiegelt. Am 5. Juli wurde insbesondere den französischen Inquisitoren und Prälaten die Jurisdiction wieder zurückgegeben, auch dem Großinquisitor und königlichen Beichtvater Wilhelm Imbert Verzeihung ertheilt. — Den Verhandlungen ging ein Verhör zur Seite. Philipp ließ 72 gefangene Templer nach Poitiers führen, und Clemens beauftragte mit ihrer Vernehmung sechs Cardinäle. Dieselbe fand in den Tagen vom 28. Juni bis zum 1. Juli statt, und am 2. Juli folgte noch ein summarisches Verhör vor dem Papst, da dieser begreiflicherweise nicht allen einzelnen Vernehmungen anwohnen konnte. Von 33 der 72 Verhöre liegen noch die Protocolle vor (s. Schottmüller II, 7—71). Die Aussagen waren mehrfach für den Orden belastend, namentlich wurde von den Meisten die Verläugnung Christi und die Anspeiung des Kreuzes zugegeben. Jene Zeugnisse konnten aber nicht genügen; sie rühren zum größern Theil von untergeordneten Personen her; denn unter den 33 uns bekannten Zeugen waren 16 Servienten, 13 Ritter, meist Präceptoren von Ordenshäusern in Frankreich, ein Kaplan, 3 ehemalige Templer, darunter 2 Servienten. Die Auswahl der Zeugen wurde zudem vom König und seinen Organen getroffen, und nach dem, was geschehen war, versteht es sich von selbst, daß man dem Papste Leute schickte, von denen eine Aussage im Interesse Philipps oder im Sinne der Anklage sicher zu erwarten war. Da die Untersuchung auf den ganzen Orden ausgedehnt werden sollte, mußten vor Allem auch die Großwürdenträger vernommen werden. Ihre Vorführung wurde bereits Ende Mai oder Anfang Juni zugesagt, sie wurde aber stets hinausgeschoben und kam überhaupt nicht vollständig zu Stande. Philipp erklärte zuletzt, daß die Ordensoberen von ihrem bisherigen Haftort Corbeil bis zum Schloß Caynone oder Chinon gekommen seien, daß aber einige von ihnen wegen schwerer Erkrankung auf keine Weise mehr die Strecke bis Poitiers zurücklegen könnten. Er schlug vor, die Oberen durch Cardinäle in Chinon vernehmen zu lassen. Nach dem Gang der Ereignisse oder dem Datum der folgenden Bullen zu schließen, scheint er weiter beantragt zu haben, einstweilen die bezügliche Bulle zu erlassen, da das Resultat der Vernehmung durch die von der Universität beglaubigten früheren Aussagen schon bekannt sei und die allgemeine Verhaftung keinen Aufschub dulde. Doch ist der Widerspruch zwischen dem Datum und dem Inhalt der Bulle Faciens misericordiam auch durch die Annahme zu erklären, daß die Ausfertigung erst mehrere Tage nach dem Beurkundungsbefehl stattfand, so daß das dazwischen liegende Verhör in der Bulle noch berücksichtigt werden konnte. Die Haltung, die Philipp hier einnahm, ist im höchsten Grade verdächtig. Da nur einige der Großwürdenträger krank gewesen sein sollen, so konnten wenigstens die übrigen dem Papste vorgeführt werden, und wenn dieß gleichwohl nicht geschah, so drängt sich mit Nothwendigkeit der Argwohn auf, daß der König sie nicht unmittelbar vor den Papst kommen lassen wollte, weil er befürchtete, sie möchten ihn für eine bessere Anschauung vom Orden gewinnen, und soweit die Krankheit wirklich bestand, dürfte sie eine Folge der harten Behandlung bezw. der Tortur gewesen sein. Wie aber das Verfahren erklärt werden mag, Clemens ging auf den Antrag ein. Demgemäß wurde bereits am 12. August 1308 mit der Bulle Faciens misericordiam eine allgemeine Untersuchung des Ordens anbefohlen, durch die Bulle Regnans in coelis vom gleichen Tag zur Entscheidung der Angelegenheit eine allgemeine Synode auf den 1. October 1310 nach Vienne angesagt. Das Verhör der Ordensoberen, auf das in jener Bulle bereits Bezug genommen ist, fand durch die Cardinäle Berengar, Stephan und Landulf vom Samstag bis Dienstag nach Mariä Himmelfahrt, d. h. am 17.—20. August, statt (der Vorschlag von Prutz, Entwicklung 249 bis 251, in dem Bericht der verhörenden Cardinäle visitationem statt assumptionem zu lesen und das Verhör auf den 6.—8. Juli anzusetzen, scheitert an den Wochentagen). Außer dem Großmeister wurden vier Großpräceptoren und auf Verlangen Molay's auch noch ein zu seinem Hausstande gehöriger Servient vernommen. Das Ergebniß war im Wesentlichen dasselbe wie beim Verhör von Poitiers. Nach der Stellung, welche Clemens bei den letzten Verhandlungen von Poitiers allmälig einnahm, war die Angelegenheit überhaupt im Grunde entschieden. Philipp IV. wollte unbedingt die Aufhebung des Ordens; die Inquisition hatte mit ihren Mitteln, Drohung und Folter, bereits reiches Material zu seiner Verurtheilung zu Tage gefördert; der Einzige, von dem eine Rettung zu erhoffen war, hatte sich, statt mit mächtigem Arme einzugreifen, die Hände gebunden. Während der Papst früher die Anschuldigung wiederholt bezweifelt und dem Drängen des Königs gegenüber bis dahin in der Hauptsache sich ablehnend oder ausweichend verhalten hatte, kam er ihm von jetzt an mehr und mehr entgegen, und nachdem er sich von dem gewaltthätigsten und rücksichtslosesten Fürsten der Zeit hatte umgarnen lassen, war ein Entkommen aus dessen Gewalt kaum mehr möglich.

Zunächst waren die Templer, um für das Urtheil das erforderliche Material zu beschaffen,

allenthalben zu verhören. Die Bulle Faciens misericordiam, die für die verschiedenen Länder und Provinzen in zahlreichen Exemplaren ausgefertigt wurde, ordnete zu diesem Behufe Commissionen an, für die Diöcesen bestehend aus dem Bischof, zwei Domherren, zwei Dominicanern und zwei Franciscanern, für größere Sprengel bestehend aus einer Anzahl von Prälaten und anderen für die Ausführung erforderlichen Personen. Die Punkte, nach denen inquirirt werden sollte, waren sehr zahlreich, das Verzeichniß lief auf 127 Fragen an (Michelet I, 89—96). Da die erste Aufforderung zum Einschreiten nicht überall entsprechend befolgt wurde, ergingen weitere Schreiben. Am 30. December 1308 wurde bei Strafe des Bannes und Interdictes geboten, den Templern fortan nicht mehr Hilfe, Rath oder Gunst weder öffentlich noch geheim zu erweisen, sie vielmehr überall zu verhaften und den Diöcesanbischöfen zu überliefern. Für Frankreich wurde vom Papst eine Generalcommission ernannt, bestehend aus dem Erzbischof von Narbonne, den Bischöfen von Mende, Bayeux und Limoges und vier Dignitären zweiten Ranges. Sie sollte das Verhör in der Provinz Sens, zu welcher Paris gehörte, beginnen und dann zur Erfüllung ihrer Obliegenheit die acht anderen französischen Provinzen bereisen. Auf Drängen des Königs erhielt sie aber einen ständigen Sitz in Paris, und die Templer, die etwa zur Vertheidigung des Ordens bereit wären, sollten dahin gebracht werden. Philipp wollte ohne Zweifel diese Anordnung, um den Gang der Verhandlungen leichter überwachen und beeinflussen zu können; seine Beamten wenigstens wohnten stets den Verhören an. Die Commission, deren Protocolle durch Michelet veröffentlicht wurden, begann ihre Thätigkeit am 7. August 1309 und lud am 9. August durch ein Ausschreiben alle Templer ein, am 12. November vor ihr zu erscheinen und in Sachen des Ordens ein Zeugniß abzulegen. Die Aufforderung wurde allmälig befolgt. Am 26. November fand sich Molay ein. Als ihm die Aussagen vorgelesen wurden, die er zu Chinon gemacht haben sollte, protestirte er gegen sie in gewaltiger Entrüstung. Auf die Commission machte die Erklärung geringen Eindruck. Einer der Commissäre wies ihn vielmehr auf das Loos derjenigen hin, welche die Kirche als Ketzer erkenne. Indem auch der anwesende Ritter Wilhelm von Plasian, der Vertraute des Königs, sich in's Mittel legte, erbat Molay sich zwei Tage Bedenkzeit, und als er wieder erschien, verzichtete er auf die Vertheidigung in Anbetracht des Mangels der erforderlichen Mittel und Gelehrsamkeit und mit einer kurzen Erklärung über die Verdienste des Ordens, mit Betheuerung seiner Rechtgläubigkeit und mit der Bitte, möglichst bald vor den heiligen Vater geführt zu werden, der sich das Urtheil über ihn vorbehalten habe. Unter den Templern, die in derselben Zeit vernommen wurden, befand sich der Ritter Ponsard von Gisi, Präceptor von Payns. Er erklärte die Beschuldigungen gegen den Orden mit Entschiedenheit für falsch und bezeichnete die Folterqualen oder die Angst vor ihnen als die Ursache der erfolgten Geständnisse, indem er dazu bemerkte, daß er selbst gefoltert worden sei, und daß in Paris allein 36 Brüder durch die Folter gestorben seien. Da das Citationsedict bisher vielfach nicht verkündigt worden war, wurde jetzt eine neue Vorladung auf den 3. Februar 1310 angeordnet, und da der König derselben seine Unterstützung lieh, trafen nach einiger Zeit aus allen Provinzen Schaaren von Templern auf Wagen und mit Ketten geschlossen in Paris ein und erschienen in der Zeit vom 3. Februar bis zum 28. März 1310 vor der päpstlichen Commission. Die meisten erklärten sich zur unbedingten Vertheidigung des Ordens bereit, viele mit dem Beisatz: „bis zum Tode". Von einem Templer aus dem Erzbisthum Sens wurde auch erklärt, daß bereits 35 Brüder ein Opfer der Folter und anderer Leiden geworden seien. Am 28. März wurden sämmtliche Templer, 549 an der Zahl, im Garten hinter dem bischöflichen Palast versammelt und die 127 Fragearticel vorgelesen. Die Versammelten erklärten sich alle zur Vertheidigung bereit, und da die Commission verlangte, sie sollten dazu eine Anzahl von Bevollmächtigten wählen, die Templer aber ohne Genehmigung des Großmeisters auf den Vorschlag nicht eingehen wollten, kam es zu eingehenden Verhandlungen. Dabei traten die Härten zu Tage, welche die Gefangenen zu erdulden hatten: es wurde geklagt, daß sie mit den nothwendigsten Bedürfnissen schlecht versehen seien, daß den Sterbenden die Sacramente, den Gestorbenen die geweihte Erde verweigert werde. Um die Wahl der Procuratoren zu fördern, besuchte dann der Protocollführer mit vier Notaren die einzelnen Häuser, in denen Templer untergebracht waren. Die meisten wollten auch jetzt noch keine Bevollmächtigten ernennen. Da sie aber mit dem sich einverstanden erklärten, was die Ordenspriester Peter von Bologna und Renaud von Provins sowie die Ritter Wilhelm von Chambonnet und Bertrand von Sartiges für den Orden vorbringen würden, jedoch nicht mit dem Gegentheil, so führten diese eine Zeitlang für den Orden das Wort, indem sie namentlich dem Verhör contra ordinem anwohnten, das am 11. April begann, bis ein Vorfall ihnen klar machte, daß ihr Wirken nicht nur erfolglos, sondern für sie selbst höchst gefährlich sei. Anfang April 1310 ernannte Philipp IV. seinen Günstling Philipp von Marigny, Bruder des Ministers Enguerrand von Marigny, mit päpstlicher Zustimmung zum Erzbischof von Sens, und im nächsten Monate veranstaltete dieser sofort eine Provinzialsynode in Paris, um seinerseits in die Templerfrage einzugreifen und von der Vertheidigung des Ordens abzuschrecken. Peter von Bologna legte gegen das Vorgehen am 10. Mai vor der Commission

Appellation ein. Die Commission erklärte aber, sich in die Angelegenheit nicht mischen zu dürfen, da der Erzbischof seine Vollmacht ebenso wie sie vom Papste habe. Die Verhandlungen gingen auf beiden Seiten weiter, und während des Verhörs vom 12. Mai erfuhr die Commission, daß nach dem Urtheil der Provinzialsynode 54 Templer aus der Zahl derer, die sich zur Vertheidigung bereit erklärt hatten, als Rückfällige verbrannt werden sollten, weil sie ihre früheren Aussagen zurückgenommen hatten. Die Commission bat, voll Bestürzung über die Nachricht, sofort um Aufschub und genauere Untersuchung, da viele Templer in der Todesstunde für die Schuldlosigkeit des Ordens Zeugniß abgelegt hätten, da sie andernfalls ihre Aufgabe nicht weiterführen könne, indem die Kunde die vorgeführten Zeugen so erschreckt habe, daß sie, ihrer Sinne nicht mehr mächtig, zur Ablegung von Zeugniß unfähig seien, da von den Gefangenen endlich Appellation bei ihr eingelegt worden sei. Der Erzbischof und seine Synode beharrten aber bei dem Ausspruch. Die Verurtheilten wurden noch an demselben Tage verbrannt, und alle bekannten in den Flammen die Reinheit des Ordens. Acht Tage später folgten ihnen in Paris vier weitere Opfer nach, in einigen Wochen eine größere Anzahl in den Provinzen. Der Schlag vom 12. Mai wirkte betäubend. Zahlreiche Templer verzichteten auf die Vertheidigung, mehrere Mitglieder der Commission zogen sich zurück, und der Rest vertagte am 30. Mai die Sitzungen bis zum 3. November. Da aber auch jetzt nur drei Delegirte sich einfanden, wurde die Thätigkeit erst am 17. December wieder aufgenommen. Das weitere Ergebniß ließ sich unschwer voraussehen. Bei dem Schrecken, der seit dem Autodafé vom 12. Mai auf den Templern lagerte, war nur mehr selten eine freie Aussage zu erwarten. Die Verhandlungen schlossen am 26. Mai 1311 (es waren im Ganzen 231 Zeugen verhört worden), und am 5. Juni wurde ein Bericht an den Papst eingeschickt. — Die Untersuchungen der Diöcesangerichte, die nach der päpstlichen Anordnung aus den oben erwähnten sieben Personen bestehen sollten, sind weniger bekannt; doch erfährt man immerhin einige bedeutsame Züge. In dem Verhör, welches der Bischof von Nimes im Sommer 1309 veranstalten ließ, läugneten von 32 Templern alle bis auf drei die vorgehaltenen Verbrechen, obwohl 22 dieselben früher gestanden hatten. In dem Verhör vor dem Bischof von Clermont zu derselben Zeit bekannten sich 40 Templer als schuldig, 29 traten für die Unschuld des Ordens ein, indem sie beifügten, daß ein ihnen etwa später durch die Folter entrissenes Geständniß unwahr sei. Die 25 Templer, die der Bischof von Elne (Perpignan) im Januar 1310 verhörte und deren Aussagen durch Michelet (II, 421—515) ebenfalls veröffentlicht wurden, stellten mit Entschiedenheit alle Anklagen in Abrede. Einer bemerkte auf den das Geständniß des Großmeisters betreffenden Artikel: wenn der Großmeister dieß gesagt habe, was er nicht glaube, so habe er in seinen Hals hinein gelogen. Die Entschiedenheit und Einmüthigkeit in dem Verhör erklärt sich wohl aus den eigenartigen Verhältnissen der Diöcese Elne, indem sie zwar kirchlich zu Narbonne, politisch aber zu Aragonien gehörte und somit außerhalb des Machtbereiches Philipps lag. In Italien fielen die Verhöre großentheils wie in Frankreich aus. Im Kirchenstaat galten ohne Weiteres die päpstlichen Weisungen, und für das Königreich Neapel, das damals dem Hause Anjou gehörte, war auch noch das Beispiel des französischen Königs maßgebend. Doch fehlte es in dem Lande auch nicht an anderen Stimmen. Die Untersuchungen des Erzbischofs von Ravenna ergaben nichts Belastendes, und die Provinzialsynode von Ravenna im Juni 1310 sprach sich zu Gunsten des Ordens aus. Dasselbe Ergebniß hatte die Untersuchung in der Provinz Messina auf der Insel Sicilien. Der König von England erklärte, als er von Philipp IV., seinem Schwiegervater, zur Nachahmung seines Beispieles aufgefordert wurde, die Beschuldigungen für unglaublich; er forderte am 4. December 1307 die Könige von Castilien, Portugal, Aragonien und Sicilien auf, nichts ohne reifliche Ueberlegung zu thun, da die Anklagen aus Leidenschaft und neidischer Begierde hervorgehen, und sechs Tage später gab er seiner Auffassung auch noch Clemens V. gegenüber Ausdruck mit dem Beifügen, daß der Orden in England stets ein sittenreines Leben geführt habe. Indessen fügte er sich, als die Bulle Pastoralis praeeminentiae bei ihm eintraf. Am 7. Januar 1308 wurden die Templer in England, Irland und Wales ergriffen und die Güter des Ordens durch königliche Beamte in Verwahrung genommen. Ebenso ließ der König es geschehen, als im Herbst 1309 die Inquisition in seinem Reiche ihre Thätigkeit begann, und er gab auf Drängen Clemens' V. auch zu, daß die in seinem Reiche verbotene Folter zur Erzielung von Geständnissen angewendet wurde. Unter diesen Umständen konnte es, nachdem im Anfange die Beschuldigungen einmüthig zurückgewiesen worden waren, schließlich an ungünstigen Zeugnissen nicht fehlen. Gleichwohl begnügten sich die Provinzialsynoden von London und York im J. 1311 mit der Erklärung der anwesenden Templer, sie seien wegen Häresie so diffamirt, daß sie die gesetzlich verlangte Reinigung nicht leisten könnten; deßwegen bäten sie um Verzeihung und versprächen, die auferlegte Buße zu verrichten. In Deutschland ließ der Erzbischof Burkhard III. von Magdeburg die Templer in seinem Gebiete verhaften, mußte sie aber bei dem Widerstand, den er fand, soweit ihm sein Vorhaben gelungen war, wieder entlassen. Die übrigen Erzbischöfe leiteten auf Grund der päpstlichen Weisung eine Untersuchung ein, es ergab sich aber kein Grund zu einem weitern Einschreiten. Auf der Provinzialsynode, die im J. 1310 in der Angelegenheit

zu Mainz abgehalten wurde, erschien der Wild- und Rheingraf Hugo, Comtur der rheinischen Tempelhäuser, mit 20 Rittern, protestirte gegen die Beschuldigungen, appellirte an den künftigen Papst, und der Erzbischof nahm die Appellation an, indem er versprach, sich mit dem Papste darüber in Verbindung zu setzen. Selbst die Aufforderung, die Clemens V. im Frühjahr 1311 zu erneuter und schärferer Inquisition erließ, hatte kein anderes Ergebniß. Der Orden wurde am 1. Juli 1311 auf's Neue freigesprochen. Am günstigsten verlief die Untersuchung auf der pyrenäischen Halbinsel und auf der Insel Cypern. Das Verhör, welches der Bischof von Lissabon mit 28 Templern und 8 dem Orden nicht angehörigen Zeugen in Orense anstellte, ergab offenbar nichts Belastendes. Aehnlich fiel die Vernehmung des Großpräceptors von Castilien und 20 Rittern vor dem Erzbischof von Toledo zu Medina del Campo aus (April 1310). Die Provinzialsynode von Salamanca (October 1310), der die Bischöfe von Portugal, Castilien und Leon anwohnten, erklärte ausdrücklich, daß der Orden von keinem Verdacht betroffen werde. Ebenso fand das Provinzialconcil von Tarragona im October 1310 keine Schuld. Auch die strenge Untersuchung, welche im folgenden Jahre auf Befehl des Papstes in Aragonien vorgenommen wurde, führte zu keinem Schuldbeweis. Die Provinzialsynode von Tarragona vom Herbst 1312 erklärte ähnlich der früheren, daß die Templer von jedem Verdachte sich gereinigt hätten und niemand sie mehr beschuldigen dürfe. Der Prozeß, der im J. 1310 in Cypern geführt und dessen Protocolle durch Schottmüller (II, 141—400) veröffentlicht wurden, ergab geradezu die Unschuld des Ordens.

Da die Untersuchung viel länger dauerte, als man ursprünglich annahm, wurde das Concil von Vienne durch die Bulle Alma mater am 4. April 1310 auf den 1. October 1311 hinausgeschoben. Als der Termin herannahte, mahnte Clemens mehrere Erzbischöfe zur Einsendung der Protocolle, während er andere zu einem verschärften Verfahren anwies. Das eingegangene Material wurde zu Malaucenne in Venaissin theils durch den Papst selbst unter Beiziehung einiger Cardinäle, theils durch Vertrauensmänner geprüft, wohl excerpirt und classificirt. Zu einem Theil läßt sich diese Arbeit noch controliren, indem wir von den englischen Prozessen ebensowohl die Originalacten (bei Wilkins, Concilia Magnae Britanniae II, 313 sqq.) als auch die Excerpte aus denselben (bei Schottmüller II, 73—102) besitzen. Die Vergleichung zeigt hier, daß die Auszüge willkürlich und parteiisch gemacht sind. Wie die anderen Excerpte beschaffen waren, entzieht sich einem nähern Urtheil, da nicht bloß sie selbst, sondern größtentheils auch die Acten unbekannt sind. Die Eröffnung des Concils fand am 16. October statt. Die Väter wurden, wie bereits in der Convocationsbulle, so jetzt auf's Neue eingeladen, Gutachten über die Aufgaben des Concils einzureichen. Zur Berathung der Angelegenheit der Templer wurde ferner, wie man aus der Aufhebungsbulle erfährt, ein Ausschuß eingesetzt, in dem ebenso die kirchlichen Würdenträger wie die Nationen allseitig vertreten waren. Die Vorlesung der Documente nahm lange Zeit in Anspruch. Während derselben erschienen in einer Sitzung sieben und in einer spätern wieder zwei Templer und erklärten, sie seien sammt 1500 oder 2000 Rittern, die in Lyon und Umgegend weilten, bereit, den Orden zu vertheidigen. Auch die Commission entschied fast einstimmig, daß man dem Orden die Vertheidigung gestatten müsse, daß er der ihm vorgeworfenen Häresien bisher nicht überwiesen sei und ohne Beleidigung Gottes und Verletzung des Rechtes nicht verdammt werden könne. Nur einige wenige Mitglieder widersprachen, da die Zulassung einer Vertheidigung bloß Gefahr für die Sache, großen Nachtheil für das heilige Land, Zank und Verschleppung der Angelegenheit zur Folge habe. Tolomeo von Lucca bezeichnet in der zweiten Vita des Papstes Clemens bei Baluze als die Vertreter dieser Ansicht einen Italiener und drei Franzosen, näherhin die Erzbischöfe von Reims, Sens und Rouen. Bei diesem Stimmenverhältniß war, soweit es auf das Concil ankam, der Weg für die weitere Behandlung der Sache gewiesen. Clemens konnte sich aber nicht entschließen, der großen Majorität zu folgen; er war schon zu weit gegen den Orden vorgegangen, um es jetzt noch auf eine ernstliche Vertheidigung ankommen zu lassen. Der Sieg des Ordens wäre nach dem, was bereits geschehen war, für ihn eine empfindliche Niederlage gewesen; und wenn er je zu einem andern Verfahren sich verstehen wollte, so wurde er durch den König von Frankreich daran gehindert, durch den er überhaupt so weit sich hatte treiben lassen. Philipp IV. richtete am 2. März 1312 von Macon aus ein Schreiben an ihn des Inhaltes: die Untersuchung habe eine solche Menge von Ketzereien und Verbrechen bei den Templern aufgedeckt, daß der Orden unfehlbar aufgehoben werden müsse; er bitte angelegentlich darum; die Güter mögen nach dem Ermessen des Papstes zur Errichtung eines neuen Ordens verwendet oder einem bereits bestehenden Ritterorden überwiesen werden. Einige Tage später erschien der König selbst mit einem großen, armeeartigen Gefolge in Vienne, und daß in seiner Unterredung mit dem Papste auch die Templerfrage zur Sprache kam, versteht sich nach jenem Schreiben von selbst. In dieser peinlichen Sache, wo das Concil weitere Untersuchung forderte, der König von Frankreich auf Aufhebung des Ordens drang, betrat Clemens den Weg, der ihm gerade durch die zwei noch erhaltenen von den Gutachten, zu deren Abfassung seine Aufforderung am Anfang des Concils den Anlaß gab, gewiesen worden war. Da die Majorität des Concils den Orden für nicht über-

sühet erklärte, konnte der Papst nicht de jure, kraft richterlicher Entscheidung, oder per modum definitivae sententiae gegen ihn einschreiten; aber er konnte ihn per modum provisionis seu ordinationis apostolicae, aus fürsorglicher Rücksicht auf das allgemeine Wohl und mittels päpstlicher Verordnung aufheben. Dieser Schritt schien ihm nach der Aufhebungsbulle gerechtfertigt, weil der Orden wegen der ihm zur Last gelegten Häresien in starken Verruf gekommen sei, weil zahlreiche Mitglieder, darunter der Großmeister und andere Großwürdenträger, freiwillige Geständnisse auf Häresie und Laster abgelegt hätten, weil der Orden bei Prälaten und Fürsten sehr verhaßt und, da kein Rechtschaffener mehr in ihn eintreten wolle, für das heilige Land, für das er gestiftet worden, unnütz geworden sei, weil durch Aufschiebung der Sentenz die Güter des Ordens verloren gehen würden. Die Maßregel fand die Billigung des größern Theiles der Synode. Nach der Aufhebungsbulle stimmten ihr ungefähr ebenso viele zu, als anfänglich für die Gestattung der Vertheidigung gewesen waren. Die Entscheidung fiel am 22. März 1312 in einem geheimen Consistorium. Die Aufhebungsbulle Vox in excelso (abgedruckt in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1866, 63—76) ist von diesem Tage datirt; veröffentlicht aber wurde sie erst in der nächsten öffentlichen Sitzung am 3. April. Das Urtheil über die Personen und Güter des Ordens ist darin dem päpstlichen Stuhle vorbehalten. Es folgte bald nach. In der Bulle Ad providam vom 2. Mai wurden die Güter dem Johanniterorden überwiesen, ausgenommen die in den Königreichen Castilien, Aragonien, Portugal und Majorca gelegenen, über die ein weiterer Beschluß vorbehalten wurde. Durch die Bulle Ad certitudinem oder Considerantes vom 6. Mai (Theol. Quartalschrift 1866, 80—84; Regestum Clementis V., ann. VII [s. u.], 303—305) wurden ferner dem päpstlichen Urtheil reservirt der Großmeister, der Visitator von Francien, die Großpräceptoren von Palästina, Normandie, Aquitanien, Poitou und Provence und der Ritter Oliver de Penna. Die anderen Templer sollten durch die Provinzialsynoden gerichtet und dabei folgende Normen beobachtet werden: den für unschuldig erklärten Templern sei aus den Gütern des Ordens ein anständiger Unterhalt zu reichen, denjenigen, die sich als schuldig bekannten, Milde zu erweisen, gegen die hartnäckigen und rückfälligen mit Strenge zu verfahren; gegen diejenigen, die selbst unter der Folter nicht gestanden, soll verfügt werden, quod justum fuerit et aequitas canonum suadebit; die Flüchtigen, die sich bisher der Untersuchung entzogen, sollen binnen Jahresfrist vor ihren Diöcesanbischöfen erscheinen und nach deren Untersuchung durch die Synode mit Milde gerichtet werden; zum Aufenthalt sei denselben und allen übrigen Ordensmitgliedern, die zum Gehorsam gegen die Kirche zurückkehren, ein Templerhaus oder ein anderes Kloster auf Kosten des Ordens anzuweisen, jedoch sollten in Einem Hause nicht viele zugleich untergebracht werden; wer noch Templer gefangen halte, müsse sie auf Verlangen der Metropoliten und Bischöfe entlassen; die Templer, die sich nicht binnen Jahresfrist vor ihrem Bischof stellen, seien ohne Weiteres excommunicirt und seien, wenn sie ein Jahr lang im Banne beharren, als Häretiker zu verurtheilen.

Damit war das Geschick des Ordens erfüllt; indem die genannten Bullen vollzogen wurden, verschwand er von der Erde. Die Ausführung stieß indessen auf Schwierigkeiten. Der König von Frankreich glaubte bei seinem Vorgehen, daß die Güter des Ordens nach dessen Verurtheilung, soweit sie in seinem Reiche gelegen waren, ihm als Landesherrn zufallen müßten, und auch bei den übrigen Fürsten regte sich das Verlangen, die Güter, deren Verwaltung während des Prozesses ihnen zugekommen war, oder wenigstens einen Theil zu behalten. In der That blieb namentlich von den beweglichen Gütern nicht wenig in ihren Händen. Der König von Frankreich forderte Ersatz für die Summe von 200 000 Pfund, die von ihm im Tempel bei Paris hinterlegt, aber von den dortigen Beamten unterschlagen worden sei, und Entschädigung für die Summe von 60 000 Pfund, die er, obwohl die Gefangenen äußerst kärglich gehalten worden waren, für die Bewachung der Templer und andere Zwecke aus seinem Schatze ausgegeben haben wollte. Auch bezüglich der liegenden Güter fehlte es nicht an Anständen, doch wurden diese, wenn auch nicht sofort, immerhin in einigen Jahren auf Andringen des Papstes den Johannitern allenthalben übergeben. In Frankreich zog sich die Uebergabe bis zum Jahre 1317 hin. In England ergingen Mahnschreiben um Auslieferung noch im J. 1320. Nur auf der pyrenäischen Halbinsel erhielten die Güter eine andere Verwendung. Die Könige des Landes hatten sich schon im J. 1310 dahin geeinigt, die in ihren Staaten gelegenen Ordensgüter nicht dem Papste zur Verfügung zu überlassen, sondern nöthigenfalls als Kronlehen einzuziehen. Ihre Gründe wurden gewürdigt, die Güter kamen nicht an die Johanniter. Ferdinand IV. von Castilien überwies sie den Orden von San Jago di Compostela und Calatrava (s. d. Artt.). Jacob II. von Aragonien verwendete sie zur Errichtung des Ritterordens von Santa Maria de Montesa (s. d. Art.), Diniz von Portugal zur Stiftung des Christusordens (s. d. Art.), des Ordo militiae Jesu Christi, der im Wesentlichen nur eine Erneuerung des portugiesischen Zweiges des Templerordens ist. Entsprechend der Verwendung der Güter gingen die Templer auf der pyrenäischen Halbinsel zumeist in die Orden über, denen jene zugewiesen wurden, und dieß um so leichter, weil der Orden selbst dort für unschuldig erklärt wurde. In den anderen Ländern war ihr Schicksal ein sehr verschiedenes

je nach der Haltung der kirchlichen Oberen und nach dem Schutze, der ihnen etwa von ihren Familien oder Verwandten zu Theil wurde. Die Nachrichten fließen darüber nur sehr spärlich. In England wurden die Brüder nach Abschluß des Verhörs einzeln in Klöstern untergebracht, um zeitlebens Buße zu thun, und nach einer königlichen Verfügung vom 13. Februar 1314 erhielt jeder vier Denare, um dem Kloster, in dem er lebe, nicht zur Last zu fallen. Der Bischof von Nimes erkannte gegen die Geständigen auf lebenslängliche Einschließung, und ebenso wurde es wohl in den übrigen Diöcesen Frankreichs gehalten, während die das Geständniß Widerrufenden die Strafe der Rückfälligen traf. Viele, wohl vorzugsweise Servienten, irrten in Noth und Dürftigkeit im Lande umher und fristeten ihr Dasein durch irgendwelche Dienstleistungen. Im Ganzen war das Loos ein hartes. Galt die Schuld des Ordens dem Concil von Vienne auch nicht als erwiesen, so wurden die einzelnen Templer, sofern sie nur einmal, und war es auch unter dem Druck der Folter oder aus Furcht vor den Qualen der Tortur geschehen, ein Geständniß abgelegt hatten, als schuldig behandelt, und nur das Beharren beim Geständniß wandte das Aeußerste ab. Zu denjenigen, welche dem Tode verfielen, gehören der Großmeister Jacob von Molay und Gottfried von Charney, Großpräceptor der Normandie. Clemens V. behielt zu Vienne über sie und einige weitere Templer die Entscheidung sich selbst vor; er führte aber das Urtheil nicht selbst aus, sondern überließ es, „da seine Zeit ganz durch andere Geschäfte in Anspruch genommen war", auch wohl auf Drängen Philipps IV., am 22. December 1313 einer aus drei Cardinälen und dem Erzbischof von Sens zusammengesetzten Commission, die er mit der erforderlichen Vollmacht ausstattete und zur Prüfung der früheren Verhöre und namentlich des zu Chinon vorgenommenen anwies. Die Commission nahm diese Prüfung vielleicht gar nicht vor, oder wenn sie es that, so fand sie die früheren Verhöre mit den in ihnen erfolgten Geständnissen ohne Weiteres als entscheidend; denn sie verlangte schließlich einfach ein Geständniß der Schuld, und dieß in einer Weise, daß die Frage vor aller Welt und für alle Zukunft als gelöst gelten sollte. Am 11. März 1314 waren vor dem Portale der Kirche Notre-Dame in Paris zwei Tribünen für die päpstliche Commission und zahlreiche Prälaten errichtet. Durch den Prévôt von Paris wurden Molay, Charney, Hugo von Peraud, Visitator von Francien, und Gottfried von Gronéville, Großpräceptor von Poitou-Guienne, herbeigeführt, und nachdem man ihnen die früheren Bekenntnisse laut vorgelesen, wurden sie zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurtheilt. Die Sache erschien den Cardinälen bereits als abgethan. Da erhob sich der Großmeister, erbat sich Stillschweigen und erklärte nach Villani (bei Muratori, Script. XIII, 430), mit dessen Bericht die Darstellung in der Chronik von Cornelius Zantfliet (bei Martène et Durand, Ampliss. collectio V, 159) im Wesentlichen übereinstimmt, daß die ihnen vorgeworfenen Häresien und Sünden nie wahr gewesen und die Ordnung ihres Hauses heilig, gerecht und katholisch sei, daß er aber selbst den Tod wohl verdiene und ihn im Frieden deßwegen leiden wolle, weil er durch die Furcht vor der Tortur und die Schmeichelworte des Papstes und des Königs von Frankreich sich habe bestimmen lassen, zu einem Theil (gegen den Orden) ein Geständniß abzulegen. (Havemann 291 f. schmückte die Erklärung rhetorisch aus, und in dieser Fassung ging sie in die meisten späteren Darstellungen über; Schottmüller I, 568 f. führt die so gestaltete Stelle, ohne nähere Bezeichnung des Standortes und wohl durch ein Versehen, auf die Ursperger Chronik zurück, die mit dem Jahre 1228 schließt.) Aehnliche Worte sprach nach dem Großmeister der Großpräceptor der Normandie. Die Erklärungen kamen den Commissären sehr ungelegen, und sie beschlossen, die Sache am andern Tage reiflich zu überlegen. Auf Befehl des Königs wurden aber jene beiden Templer noch am Abend desselben Tages verbrannt, und in den Flammen stehend betheuerten sie auf's Neue die Unschuld des Ordens. Für ihre zwei Leidensgenossen blieb es bei der angekündigten Strafe ewigen Kerkers. Ueber die weiteren Ritter, über die der Papst das Urtheil sich vorbehielt, schweigt die Geschichte. Die Standhaftigkeit, die Molay und Charney zuletzt bewiesen, erregte bei den Anwesenden Bewunderung und Staunen. Wie Antonin von Florenz berichtet, betrachteten Viele ihren Tod als ungerecht und verehrten sie als Martyrer. Es wird auch überliefert, daß der Großmeister auf dem Scheiterhaufen seinen ungerechten Richtern die göttliche Strafe angekündigt, und daß er sogar Papst und König binnen 40 Tagen, bezw. binnen Jahresfrist vor den Richterstuhl Gottes geladen habe; zu letzterer Erzählung, die als Sage zu betrachten ist, mag der baldige Tod Clemens' V. und Philipps IV. Anlaß gegeben haben.

Die Geschichte der Verfolgung des Ordens ergibt mit ziemlicher Sicherheit auch das Urtheil über seine Schuld, näherhin über die Frage, ob die ihm vorgeworfenen Verbrechen in seinen Statuten begründet waren, wie die Anklage besagt. Es versteht sich von selbst, daß die Gesellschaft bei der Ausdehnung, die sie am Ende besaß, auch einige weniger würdige Elemente umfaßte, und daß manches Ungehörige in ihr vorgekommen sein mag. Dieß liegt in der Natur der Sache, und Aehnliches hat sich im Laufe der Zeit auch in den meisten anderen Orden vorgefunden. Eben deßwegen sollte dieß aber gar nicht betont werden, denn es handelt sich hier nicht um Verfehlungen von Einzelnen (und mag deren Zahl auch hoch angesetzt werden), sondern vielmehr darum, ob die Anbetung eines Idols, die Verläugnung Christi und die Anspeiung des Kreuzes, die Verpflichtung

zur Sodomiterei und die übrigen Vergehen, nach denen man inquirirte, im Orden statutarisch waren. Man hat die Frage zwar vielfach bejaht, und dieß nicht bloß in früherer Zeit, in der für gewisse Kreise, namentlich für Franzosen, ein anderes Urtheil kaum möglich oder zu erwarten war, sondern auch noch in der neuesten Zeit, in der allmälig ein reicheres Material über den Vorgang zu Tage gefördert wurde und die historische Forschung große Fortschritte machte. Als jüngste derartige Stimmen seien nur genannt Loiseleur, La doctrine secrète des Templiers, Paris 1872, dessen Auffassung schon hinlänglich durch den Titel seiner Schrift verrathen wird, und H. Prutz, Geheimlehre und Geheimstatuten des Tempelherrenordens, Berlin 1879, dessen Arbeit im Grunde nur eine erweiterte Wiedergabe der Schrift Loiseleurs ist. Im Orden soll hiernach ein Gemisch von waldensischen, albigensischen und luciferianischen Ketzereien als Geheimlehre bestanden haben, welche einem Theil der Mitglieder anvertraut worden sei. B. Jungmann (Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam VI, Ratisbonae 1886, 78—149; ähnlich schon in d. Zeitschrift für kath. Theologie 1881, 1 ff.) erklärte sich zwar gegen die Geheimstatuten, wagte wenigstens nicht entschieden mit Loiseleur und Prutz zu behaupten, daß der Orden grundsätzlich häretisch gewesen sei, nahm aber immerhin auf Grund des Prozesses einen weitgehenden Unglauben und eine weitverbreitete Unsittlichkeit in ihm an. Auch Ranke vertritt in seiner Weltgeschichte (VIII, Leipzig 1887, 621 f.), freilich wohl auf Grund älterer Studien, die Ansicht, daß der Orden vom christlichen Glauben abgefallen sei. Prutz nahm aber seine Ansicht zum großen Theil selbst zurück; in seiner spätern Schrift „Entwicklung u. s. w." (s. u.) 150, hält er eigentlich unbedingt nur die Verläugnung Christi und die Anspeiung des Kreuzes aufrecht. Die weitaus größere Mehrzahl der Historiker erklärte die Anklagen überhaupt für unbegründet, und diese Auffassung ist zweifellos die richtige. Es sei hier nur auf Folgendes hingewiesen. Die Klagen gingen von Philipp IV. von Frankreich aus, und dieser selbe König brachte auf der Notablenversammlung von Paris im Juni 1303 die Hauptbeschuldigungen auch gegen Papst Bonifatius VIII. vor, die Anklage auf Häresie, Verehrung eines Dämons, Sodomiterei, Unglauben bezüglich des Altarssacramentes (vgl. d. Art. Bonifatius II, 1054). Der Grund des Zusammentreffens ist schwerlich in der Sache oder in der gemeinsamen Lasterhaftigkeit der Angeklagten, sondern vielmehr in der Person des Anklägers zu suchen. Ein Theil der Anklage verdient in Anbetracht seiner Albernheit zudem an sich keinen Glauben. Unter diesen Umständen sind die Beschuldigungen im Ganzen in hohem Grade verdächtig. — Die Welt erfuhr von den schweren Verbrechen erst in dem Augenblick, wo Philipp gegen den Orden sich erhob, und die Verbrechen sollten doch alt sein, allein schon nach den Prozeßacten auf etwa ein halbes Jahrhundert zurückgehen. Das ist undenkbar; denn in einer so großen und vielgestaltigen Gesellschaft konnten die Verbrechen nicht auf längere Dauer verborgen bleiben, so groß man auch den Terrorismus sich vorstellen mag, den der Orden auf seine Mitglieder im Interesse der Geheimhaltung ausgeübt haben soll. Die Rücksicht auf das Seelenheil, die sicher auch in der spätern Zeit noch bei einem erheblichen Theil für den Eintritt bestimmend war, mußte nothwendig nicht Wenige bewegen, aus einer Gesellschaft wieder auszutreten, die sie als grundverderbt erkannten; sie mußte Einige auch veranlassen, die kirchlichen Oberen auf das Verderben aufmerksam zu machen, da sie sonst an dem Verderben, in das der Orden Andere zog, sich mitschuldig fühlen mußten; und wenn sie je aus Furcht vor dem Orden, die aber unmöglich Alle zurückhalten konnte und nicht einmal zurückzuhalten brauchte (da die Kirche mächtig genug war, um für den großen Dienst, den sie ihr leisteten, ihnen den erforderlichen Schutz zu gewähren), sich dazu etwa nicht hätten entschließen können, so konnten und mußten Andere diese Aufgabe übernehmen. Die Verbrechen kamen, selbst nach den Acten, durch die Beichte zur Kenntniß von Geistlichen, die nicht zum Orden gehörten, und wenn je einige von diesen etwa nicht aus Gewissenhaftigkeit in geeigneter Weise an höherer Stelle Anzeige erstatteten, so hätten bei den mehrfachen Conflicten, in welche der Orden im Laufe der Zeit mit den übrigen religiösen Gesellschaften und der Weltgeistlichkeit gerieth, andere es sicherlich aus anderweitigen Motiven gethan. — Die Geständnisse, welche bei den Verhören erfolgten, verdienen wenig Glauben. Sie kommen hauptsächlich auf die Länder und auf die Untersuchungen, in denen die Folter oder die Furcht vor der Qual eine Rolle spielten, während sie da ebenso sehr fehlen, wo jener Grund nicht bestimmend einwirkte. Wie weit Schmerz und Furcht hier von Einfluß waren, zeigt zur Genüge der Umstand, daß die offenbar ebenso unwahre wie unsinnige Idolanbetung und Verehrung eines Katers mehrfach zugestanden wurde. Wie wenig die Geständnisse ferner freie Erklärungen über den Thatbestand sind, wie sehr sie auf Suggestion beruhen, liegt allenthalben auf der Hand. Die Punkte, über die inquirirt wurde, waren zum Voraus genau festgestellt, und die Antworten zeigen Uniformität und Gegensätze zugleich, so daß sie sich nur aus einem starken Eingreifen der Inquirenten erklären. So erfolgt bei dem Verhör über die Verläugnung Christi und das Anspeien des Kreuzes mit dem Geständniß fast durchweg die Erklärung, man habe es nur ore, nicht corde gethan und nur neben, nicht auf das Kreuz gespieen. Aehnlich wird mit dem Geständniß der Verpflichtung zur Sodomiterei fast regelmäßig die Bemerkung verbunden, man habe aber nie jemand zur Sünde versucht oder

ſei von einem Andern dazu angegangen worden. Die Erſcheinung verräth nur zu deutlich das Beſtreben der Verhörenden, das Geſtändniß bezüglich der Schuld des Ordens zu gewinnen und die Geſtändigen zugleich perſönlich zu entlaſten. Die unzüchtigen Küſſe wurden nach den Verhören bald auf den bloßen Leib, bald auf das Hemd oder Unterkleid, theils, was noch wichtiger iſt, von dem Receptor dem Recipienden, theils in umgekehrter Richtung ertheilt. Das war ſchwerlich die thatſächliche Ordnung. Wenn die abſcheuliche Cerimonie je geübt wurde, ſo fand ſie ſicher ſtets in derſelben Weiſe ſtatt, und die Ungleichheit, welche die Uebung nach den Protocollen hat, rührt zweifellos von der Sorgloſigkeit oder mangelhaften Vorbereitung der Inquirenten oder von der Nachläſſigkeit in der Aufzeichnung her. — Das Concil von Vienne hatte in ſeinem weitaus größern Theil die Ueberzeugung, daß nach den Acten der Beweis für die Schuld des Ordens noch nicht erbracht ſei. Man darf die Erklärung unbedingt in dem Sinne verſtehen, daß von den gravirenden Anſchuldigungen keine einzige eigentlich bewieſen ſei, da ſchon die Gewißheit über ein einziges von den ſchweren Verbrechen zum Urtheil über den Orden genügte; und ebenſo darf man unbedingt die Verläugnung Chriſti und die Anſpeiung des Kreuzes hierher rechnen. Prutz will zuletzt allerdings wenigſtens dieſes Vergehen nach den Bekenntniſſen als erwieſen anſehen; allein auch dazu reichen nicht einmal die uns noch vorliegenden Acten hin. Noch weniger wird das dem Concil zu Gebot ſtehende Material darüber Sicherheit gewährt haben, da die fragliche Erklärung ſonſt kaum zu begreifen iſt, und man darf dieſen Schluß um ſo eher ziehen, als er durch das Endurtheil über den Orden gerechtfertigt wird. Clemens V. mußte nach ſeinem Vorgehen Alles an einer richterlichen Entſcheidung gelegen ſein, und wenn er den Orden zuletzt nur mittels einer apoſtoliſchen Verordnung aufhob, ſo liegt darin das Eingeſtändniß, daß keines von den Hauptverbrechen bewieſen war. — Freilich, wenn die Anklagen auch grundlos waren, ſo iſt es doch möglich, daß manche von den Zeitgenoſſen ſie für begründet hielten. So weit die Folter als ein Mittel galt, um die Wahrheit an den Tag zu bringen, mußte man über die Ausſagen, die durch ſie gewonnen wurden, anders denken als in der Gegenwart, der jenes Rechtsverfahren als eine große Verirrung gilt. Für Philipp den Schönen, den Urheber des Prozeſſes und den treibenden Factor in ihm, läßt ſich dieſes aber ſchwerlich annehmen. Wohl betonte er ohne Unterlaß, daß nur die Rückſichten auf die Reinheit des Glaubens ihn leiten. Wer mag ihm aber dieſes glauben? Die nämlichen Worte hatte er bei ſeinem Vorgehen gegen Papſt Bonifatius VIII. geſprochen. Eine ſolche Geſinnung mußte er bekennen, wenn er überhaupt etwas erreichen wollte. Die Zeitgenoſſen vermutheten vielfach, daß ihn die Habſucht zu dem Schritt getrieben habe, und die Annahme war wohl nicht grundlos, wenn das Motiv auch von ihm ſelbſt und ſpäter ſogar von Clemens V. in Abrede geſtellt wurde. Auch der Umſtand bildet keine Inſtanz gegen beide, daß die Beute ihm zuletzt größtentheils entging. Er eignete ſich von ihr immerhin an, ſo viel er vermochte, und weiter ging er nur deßhalb nicht, weil er nicht konnte, nicht, weil er nicht wollte. In etwa zu Philipps Gunſten ließe ſich geltend machen, daß er, da das heilige Land den Chriſten wieder entriſſen und nach ſeiner Auffaſſung wohl auch unwiederbringlich verloren war, die Aufgabe des Ordens als erfüllt und den Orden demgemäß als überflüſſig, vielleicht auch als eine Gefahr für ſeinen Staat oder ſeine Herrſchaft anſah. Wenn aber die Aufhebung des Ordens ſo dem Stand der Weltverhältniſſe entſprach, ſo iſt immerhin das Verfahren, das gegen ihn eingeſchlagen wurde, zu beklagen und zu verurtheilen. Es war eine ſchwere Verletzung der Wahrheit und Gerechtigkeit und brachte Hunderten von Perſonen einen qualvollen Tod, einer noch größern Zahl Gewiſſensnöthe und peinliches Daſein. (Vgl. F. Wilcke, Geſchichte des Ordens der Tempelherren, Leipzig 1826—1827, 2 Bde.; 2. Aufl., Halle 1860; Maillard de Chambure, Règles et statuts secrets de Templiers, Paris 1840; Michelet, Procès des Templiers, Paris 1841—1851, 2 vols. [Collection de documents inédits sur l'histoire de France, première série, histoire politique]; W. Havemann, Geſch. des Ausgangs des Tempelherrenordens, Stuttgart 1846; Chowanetz, Die gewaltſame Aufhebung und Ausrottung des Ordens der Tempelherren, Münſter 1856; Boutaric, La France sous Philippe le Bel, Paris 1861; Le même, Documents inédits sur l'histoire de Philippe le Bel, Paris 1861; Le même, Notices et extraits de documents inédits relatifs à l'histoire de France sous Philippe le Bel, in Notices et extraits de manuscrits de la bibliothèque impériale XX, 2 [1862], 83—237; Le même, Clément V, Philippe le Bel et les Templiers, Paris 1874 [Separatabdruck aus Revue des questions historiques X—XI]; C. Wenck, Clemens V. und Heinrich VII., Halle 1882; H. Prutz, Malteſer Urkunden und Regeſten zur Geſchichte der Tempelherren und der Johanniter, München 1883; Derſ., Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens, Berlin 1888; H. Hagenmeyer, Le procès des Templiers à propos d'un livre récent, Paris 1885; H. de Curzon, Règle du Temple, Paris 1886; Regestum Clementis papae V, cura et studio monachorum ordinis s. Benedicti, 9 anni, Romae 1885/88, appendices 1892; K. Schottmüller, Der Untergang des Templerordens. Mit urkundlichen und kritiſchen Beiträgen, Berlin 1887, 2 Bde.; Lavocat, Procès des frères et de l'ordre du Temple, Paris 1888; H. Ch. Lea, A History

of the Inquisition III, London 1888; Hefele, Concilengeschichte VI, 2. Aufl.; J. Döllinger, Akademische Vorträge III, München 1891, 245 ff.; J. Gmelin, Schuld oder Unschuld des Templerordens [mit Tabellen über die Verhöre von Paris und Poitiers], Stuttgart 1893; A. Grange, The Fall of the Knights of the Temple, in Dublin Review 1895, 329—346; R. Holtzmann, Wilhelm von Nogaret, Freiburg 1898. Ueber weitere und namentlich ältere Literatur s. Havemann S. V—XIV, und Gmelin 190 bis 231.) [v. Funk.]

Temporalien (temporalia) heißen die mit einem Kirchenamt ständig verbundenen Einkünfte (s. d. Art. Beneficium II, 363 ff.). Dementsprechend nennt man Temporalienabtrennung (diminutio beneficii) eine Verminderung der Beneficialeinkünfte durch Ueberweisung eines Theiles derselben an ein anderes geistliches Institut, bei welcher eine Aenderung des Kirchenamtes nicht eintritt. [Permaneder.]

Temporaliensperre heißt die von der Staatsgewalt bisweilen ergriffene Maßregel, wodurch einem Kirchenbeamten wegen Nichtbefolgung einer mit seinen geistlichen Amtspflichten collidirenden Staatsverordnung sein Pfründe-Einkommen, bezw. der staatliche Zuschuß zu denselben mit Beschlag belegt und zeitweilig vorenthalten wird. So verfügte das sogen. preußische Sperrgesetz vom 22. April 1875 die Einstellung „sämmtlicher für die Bisthümer, die zu denselben gehörigen Institute und die Geistlichen bestimmten Leistungen aus Staatsmitteln", obwohl diese Leistungen nur ein geringer vertragsmäßiger Ersatz für die zu Anfang des Jahrhunderts eingezogenen Kirchengüter waren. Im Culturkampfseifer ignorirte man den privatrechtlichen Titel der Staatszuschüsse und übersah auch, wie ungerecht es war, die Geistlichen zwingen zu wollen, wider ihre kirchliche Pflicht und ihr Gewissen zu handeln. Wird selbst einem Staatsbeamten seine Besoldung nicht ohne Rechtsspruch entzogen, so darf das Pfründe-Einkommen der Geistlichen um so weniger willkürlich beschlagnahmt werden, weil dasselbe einschließlich des erwähnten Zuschusses rechtlich kein Staatsgehalt ist. [Permaneder.]

Tempus clausum, s. Ehehindernisse IV, 197 f.

Tena, Ludwig de, s. Einleitung IV, 317.

Tencin, Petrus Guérin de, Cardinal und Staatsmann, wurde am 22. August 1680 als Sohn des Parlamentspräsidenten Anton Guérin de Tencin in Grenoble geboren, machte seine Studien bei den Oratorianern und an der Sorbonne, wurde Archidiacon von Sens und 1702 Abt von Vezelay. Die Gunst, die seine Schwester Claudine Alexandrine bei dem Abbé Dubois (s. d. Art.), dem Minister des Aeußern, erlangte, verhalf ihm zu höheren Würden. Er sollte Dubois in Rom den rothen Hut erwirken, und die Aufgabe gelang, als er an der Seite des Cardinals Rohan, der ihn zu seinem Conclavisten erwählte, im Frühjahr 1721 an dem Conclave Theil nahm, das dem Cardinal Conti als Innocenz XIII. (s. d. Art.) die Tiara brachte. Tencin wußte dem Cardinal Conti, für dessen Wahl er sehr thätig war, das Versprechen abzugewinnen, daß er Dubois promoviren wolle; als jener nach seiner Erhebung zum Papste in Anbetracht der notorischen Unwürdigkeit des Candidaten darüber Bedenken empfand, wußte er ihn zur Promotion zu bestimmen, indem er mit Veröffentlichung des betreffenden Reverses drohte. Die folgenden drei Jahre verbrachte Tencin als Geschäftsträger in Rom. Am 2. Juli 1724 wurde ihm das Erzbisthum von Embrun übertragen. Er entfaltete in dieser Stellung einen großen, theilweise zu weit gehenden Eifer für die Bulle Unigenitus und gegen die Jansenisten. Die Provinzialsynode von Embrun, die er am 16. August bis 28. September 1727 abhielt, setzte den 80jährigen Bischof Soanen von Senez, einen der Appellanten gegen die Bulle, auf Grund seines Testament spirituel vom Jahre 1726 ab, in dem er in Form einer Pastoralinstruction sein bisheriges Verhalten in der Streitangelegenheit darlegte und auf's Neue rechtfertigte. Der Eifer scheint nicht selbstlos gewesen zu sein. Tencin hoffte dadurch, wie man sagte, den Purpur zu gewinnen, und derselbe wurde ihm in der That, freilich nicht so gar bald, am 23. Februar 1739 zu Theil. Im folgenden Jahre begab er sich mit dem Geheimniß des Hofes zur Papstwahl nach Rom, und als er von da nach einem Aufenthalt von mehr als einem Jahr wieder nach Frankreich zurückkehrte, ergriff er am 20. Juli 1742 Besitz von dem Erzbisthum Lyon, das ihm in der Zwischenzeit, am 19. November 1740, verliehen worden war. Sechs Wochen später erhielt er den Titel eines Staatsministers. Am 7. August 1749 wurde er Provisor der Sorbonne. Demnächst schienen ihm noch weitere einflußreiche Aemter zuzufallen, als er die Gunst des Hofes verscherzte. Er kehrte im Sommer 1751 in seine Diöcese zurück und starb am 2. März 1758. (Vgl. Nouv. biogr. gén. XLIV, 974—977; Guettée, Hist. de l'église de France XI, Paris 1856, 379 ss.) [v. Funk.]

Tenebrae (officium tenebrarum, matutinum tenebrarum) ist die seit dem Mittelalter gebräuchliche Bezeichnung der Matutin mit den Laudes der drei letzten Tage der Charwoche, der sogen. düsteren Metten oder Trauermetten (s. d. Art. Gründonnerstag V, 1309 ff.).

Tephilla (תְּפִלָּה) heißt in der Sprache des Judenthums sowohl das Gebet überhaupt, wie jedes der synagogalen Gebetsformulare, welche durch Zusätze namentlich mit Bezug auf ihre Bestimmung (Morgen-, Mincha-, Abend- u. s. w. Gebet) näher charakterisirt werden, endlich auch das gewöhnliche Gebetbuch im Gegensatze zum sogen. Machsor (s. d. Art.). Tephilla schlechthin wird dann aber noch das sogen. Gebet der 18 Benedictionen oder das Schemone esre (שמונה עשרה)

genannt, welches einen Hauptbeſtandtheil des täglichen Morgen-, Nachmittag- und Abendgebetes bildet. Das „Gebet der 18 Benedictionen" (eigentlich ſind es deren nach der jetzigen Form 19) beſteht aus drei Theilen, von denen der erſte und letzte (je 3 Benedictionen als Lob Gottes [שבח] bezw. als Dankgebet [הודאה]) ſtets unverändert bleiben, während der mittlere Theil (13 Bitten [בקשה]) an den Sabbaten, Neumonden und Feſttagen variirt und gewöhnlich kürzer iſt als an den Wochentagen. Ueber den Urſprung dieſes Gebetsformulars weiß man nur das, was die jüdiſche Tradition bietet; es mag aber richtig ſein, daß es ſich in ſeinem Grundſtock aus der Einrichtung des ſynagogalen Gottesdienſtes (vgl. d. Art. Synagogen) herſchreibt; bemerkenswerth iſt auch, daß im Buche des Jeſus Strach ſich Anklänge an einzelne der Benedictionen finden (z. B. Eccli. 36, 1 ff.). Später iſt die Tephilla erweitert und redigirt worden; namentlich ſoll zur Zeit Gamaliels II. (um 106 n. Chr.) eine ſolche Redaction ſtattgefunden haben. Uebrigens fehlte es auch nicht an Gegnern des Schemone esre, welche entweder überhaupt das Gebet nach feſtſtehenden Formeln verwarfen oder doch die Pflicht der täglichen Recitation der 18 Benedictionen beſtritten. So behauptete R. Samuel, es genüge das Abbeten des ſog. Habinenu (הבינינו), welches ſtatt der mittleren Benedictionen ein kurzes Gebet enthielt; doch wurde dieſe Lehre officiell verworfen. Von ſpäteren Zuſätzen zum Schemone esre iſt noch die Einleitung aus Pſ. 50, 17 (Domine labia mea aperies etc.) bemerkenswerth, weil mit denſelben Worten auch das kirchliche Officium beginnt. — Das zweite wichtige Gebetsformular der Juden iſt das ſogen. Schema (שְׁמַע), welches ſeinen Namen von den Anfangsworten („Höre, Israel") trägt und aus Deut. 6, 4—9; 11, 13—22. Num. 15, 37—41 nebſt einigen Zuſätzen gebildet iſt. Es enthält gewiſſermaßen das Glaubensbekenntniß des Juden und iſt deſſen Schiboleth und Palladium. Für die jüdiſche Theologie ward es Gegenſtand vielfacher, zum Theil myſtiſcher Erörterungen und Erklärungen. Ueber die Zeit und den Modus ſeiner Recitation enthält der Talmud mancherlei Unterſuchungen; namentlich war es zwiſchen den Rabbinen Streitfrage, ob man das Schema in jeder oder nur in hebräiſcher Sprache herſagen dürfe; die weitherzige Anſicht behielt ſchließlich das Uebergewicht. — Aus den beiden vorgenannten Gebetsformeln, dann weiterhin aus Pſalmen und einer Reihe von ſpeciellen Benedictionen ſetzen ſich die ſynagogalen Gebete zuſammen. Als ſolche erſcheinen von den täglichen das Morgengebet (Schacharith), das Nachmittag- (Veſper-, Mincha-) gebet und das Abendgebet (Ma'arib); an beſtimmten Tagen (Feſte und Neumonde) kommt nach dem Morgengebet noch das ſogen. Muſaphgebet, am Verſöhnungstag zum Schluß das Neilagebet hinzu. Einzelne weitere Gebete in der Liturgie ſind von hervorragenden Talmudgelehrten verfaßt. Alle vorgenannten Gebete, überhaupt alles, was in der Gebetsordnung den fünf erſten nachchriſtlichen Jahrhunderten angehört, athmet im Ganzen den Geiſt der Einfachheit und Anſpruchsloſigkeit; erſt mit den Pijutim (ſ. d. Art. Rabbiniſche Sprache X, 708) kam in die ſynagogale Gebetsweiſe eine ſchwungvollere Form (ſ. X, 707 und d. Art. Machſor). Als erſte vollſtändige Sammlung der zum Gebrauch in der Synagoge beſtimmten Gebete (mit gleichzeitiger Angabe der Cerimonien, Gebräuche u. ſ. w.) wird der Siddur des Gaon Amram (um 869—886) genannt, der nachher öfters erweitert und erneuert wurde; Amram ſelbſt hatte darin zwar die „Bußgebete" (סליחות) aufgenommen, die poetiſchen Stücke (eigentliche פיוטים) aber ausgeſchloſſen, da letztere zu ſeiner Zeit noch nicht obligatoriſche Zuſätze waren. (Vgl. die einſchlägigen Artt. in d. Hamburger Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud II, Strelitz 1883, und den zugehörigen Supplementen; ferner Winter und Wünſche, Die jüdiſche Litteratur ſeit Abſchluß des Kanons III, Trier 1896, 3 ff.) [A. Eſſer.]

Tephillin, ſ. Phylakterien.

Teramo, Jakob von, ſ. Jakob von Teramo.

Terebinthe iſt nach der Ueberſetzung der Vulgata in der heiligen Schrift ein gewöhnlich einzeln wachſender Baum, jetzt Pistacia terebinthus genannt, der in trockenen und heißen Gegenden die Eiche erſetzen mußte. Die Früchte derſelben gehörten zu den Geſchenken, welche der Patriarch Jakob ſeinen Söhnen für Joſeph mitgab (Gen. 43, 11). Die Terebinthe ward zu keinen techniſchen Zwecken außer zur Gewinnung des Terpentins benutzt, diente aber häufig als Landmarke (3 Kön. 13, 14. Iſ. 6, 13) und ward ihres ausgebreiteten Wuchſes wegen geprieſen (Eccli. 24, 22). Das Thal, in welchem David den Rieſen Goliath beſtand, der heutige Wadi Sumt, hieß das Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2. 19; 21, 9), vermuthlich wegen einer ungeheuern Terebinthe, welche ſich daſelbſt befand. (Vgl. Robinſon, Paläſtina II, 606; Groser, Script. nat. hist. I, Lond. 1888, 66 ff.). [Kaulen.]

Tereſia (Thereſia, ſpaniſch Tereſa), die hl., die von der Kirche als virgo seraphica (ſ. u.) verehrte Reformatorin des Carmelitenordens, wegen ihrer Schriften mistica doctora genannt, wurde am 28. März 1515 zu Avila geboren und entſtammte einem angeſehenen, altadeligen Geſchlechte. Ihr Vater, Alfonſo Sanchez de Cepeda, war ein ernſter Charakter, voll Milde gegen die Armen, ein Freund frommer Leſung; ihre Mutter, Beatrix de Ahumada, eine Frau voll hoher Tugend, bei noch jugendlichen Jahren von ſeltener Würde und in ihren vielen Leiden voll chriſtlicher Geduld. Fünf Brüder Tereſia's nahmen Kriegsdienſte in der eben entdeckten Neuen Welt, ein anderer Bruder wählte ſpäter am ſelben Tage mit ihr den Ordensſtand. Als ſiebenjähriges Kind ward ſie durch die Leſung der Mar-

ihrerleben so sehr von dem Gedanken an die Ewigkeit der Himmelsfreuden ergriffen (para siempre, für immer, wiederholte sie sich stets), daß sie mit ihrem Bruder Rodrigo in's Mohrenland zu fliehen unternahm, um dort die Marterkrone zu erlangen; doch wurden beide bald eingeholt und zurückgebracht. Im zwölften Jahre verlor Teresia ihre treffliche Mutter; weinend warf sie sich vor einem Bilde der Gottesmutter nieder und flehte innig, diese möge künftig ihre Mutter sein. In der That bedurfte sie sehr eines mütterlichen Schutzes. Zwei Gefahren drohten ihr so schön aufblühendes Seelenleben ernstlich zu schädigen: ungeregelte und übermäßige Lectüre von phantastischen Rittergeschichten (das Beispiel ihrer Mutter, die darin mitunter ihre Erholung suchte, hatte sie verleitet), mehr aber noch der ungeeignete Umgang mit einigen leichtsinnigen jungen Verwandten, die, von dem geistreichen und anmuthigen Wesen Teresia's angezogen, sich oft in ihrem Hause einfanden. Doch wurde Zucht und Sitte nicht im Mindesten verletzt; schon das natürliche, höchst ausgeprägte Ehrgefühl Teresia's und mehr noch die Gnade Gottes schützten hier. Drei Monate dauerte diese Periode geistiger Erkaltung; ein längerer Aufenthalt in dem Augustinerinnenkloster Maria de Gracia zu Avila, wohin ihr Vater sie zur Erziehung brachte, verwischte bald wieder die empfangenen bösen Eindrücke. Nachdem eine schwere Krankheit sie genöthigt, das Kloster zu verlassen und bei den Ihrigen Genesung zu suchen, faßte sie, besonders durch die Briefe des hl. Hieronymus angeregt, den Entschluß, Nonne zu werden. „Ich war dermaßen durch diese Lesung begeistert," sagt sie, „daß ich mich entschloß, mich meinem Vater zu offenbaren, und das war fast ebenso viel, als das Ordensgewand nehmen; denn ich betrachtete es als einen Ehrenpunkt, bei dem Entschlusse zu bleiben, für den ich mich einmal bestimmt." Gegen den Willen des Vaters trat sie achtzehnjährig in das Carmeliterinnenkloster zur Menschwerdung in Avila ein, voll heroischen Muthes, aber unter gewaltigen inneren Kämpfen, „beinahe brechenden Herzens", wie sie selber sagt. Doch sofort belohnte unaussprechliche innere Freude ihren heldenmüthigen Entschluß, der über ihr Leben und über die Reform des Carmelitenordens entscheiden sollte. Dreißig Jahre lebte Teresia in diesem Kloster, und alle Räume desselben sind noch heute durch unverwüstliche Erinnerungen an ihren Aufenthalt geheiligt. Im J. 1534 legte sie Profeß ab. Noch als Novizin hatte sie in heroischer Liebe eine Schwerkranke verpflegt, vor der Alle entsetzt zurückwichen; ja sie bat Gott, ihr dieselbe Krankheit oder sonst eine andere zu schicken. Das Gebet fand Erhörung. In den Schmerzen eines langwierigen Siechthums erbaute sie sich an Gregors des Großen Libri moralium in Job und rettete einen Priester, der jahrelang einen sehr sündhaften Wandel geführt. Am Maria-Himmelfahrtstage 1536 war sie dem Tode nahe; ihr Grab war schon fertig gestellt; endlich erwachte sie nach viertägiger Ohnmacht, blieb aber dann noch drei Jahre gliederlahm. Da wurde der hl. Joseph, an den sie sich mit Vertrauen gewendet, ihr Retter; begeistert wirkte sie jetzt für die Verehrung des heiligen Nährvaters Jesu, stellte später das erste Kloster ihrer Reform und dann noch fünf andere ihrer Stiftungen unter seinen Schutz. Das Ansehen der hl. Teresia hat den Cultus des hl. Joseph nicht bloß im Carmelitenorden, der bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts nicht weniger als 150 Kirchen zu seiner Ehre errichtet, sondern überhaupt in der ganzen katholischen Welt mächtig gefördert. — Als die äußeren Leiden Teresia's sich milderten, begann für sie eine lange Periode schweren innern Ringens und heftiger Versuchungen. Das Kloster der Menschwerdung, in welchem sie lebte, hatte keine Clausur; die große Zahl und zum Theil auch die Armut der Nonnen gab Anlaß zu mannigfachem Verkehr mit der Außenwelt. Teresia war wegen ihres verständigen und geistreichen Wesens ganz besonders der Magnet für viele Besuchende, zum großen Nachtheil ihres innern Lebens. Sie verlor den Geschmack am Gebet und an der Betrachtung; was das Oratorium Gutes schaffte, verdarb das Sprechzimmer. Das Herz blieb mit vielen, wenn auch feinen, so doch starken Fäden an die Erde gefesselt. In irregeleiteter Demuth glaubte Teresia ihrer Unvollkommenheiten wegen mit Gott in der Betrachtung nicht verkehren zu dürfen. Der heiligmäßige Tod ihres Vaters führte eine Wendung zum Bessern herbei; von jetzt an übte sie stets wieder das betrachtende Gebet, aber freilich noch unter großen inneren Kämpfen und in unsäglicher Geistesdürre. „Auf der einen Seite rief mich Gott," sagt sie, „auf der andern folgte ich der Welt. Bald fiel ich, bald stand ich wieder auf, aber nicht wie es sich gebührte, weil ich in der Folge wieder sank. Ich lebte so unvollkommen, daß ich der läßlichen Sünden fast gar nicht achtete, obschon ich mich vor den Todsünden hütete, freilich nicht mit dem gehörigen Ernste, weil ich die Gelegenheit nicht mied." In diesen und noch stärkeren Ausdrücken beschreibt Teresia die Abnahme ihres Eifers, so daß der mit der Sprache der Heiligen nicht vertraute Leser leicht ein falsches Bild von ihr gewinnt. Thatsächlich hat sie auch noch um jene Zeit große Tugenden geübt und überhaupt in ihrem ganzen Leben niemals die Taufgnade verloren (im römischen Brevier ist darum auch der anfängliche Ausdruck oblivione criminum suorum in oblivione culparum suarum geändert worden). Endlich, in ihrem 40. Lebensjahre, bewegte der Anblick eines Bildes, das den an der Geißelsäule blutenden Heiland darstellte, Teresia dermaßen, daß sie erschüttert auf die Kniee sank und nicht eher aufstehen wollte, als bis sie Erhörung und Befreiung gefunden; die Lesung der Bekenntnisse des hl. Augustinus führte dann eine vollständige Um-

wandlung herbei. „Bisher habe ich mein Leben gelebt," sagt die Heilige hierüber; „dasjenige, was jetzt für mich im Gebete begann, ist das Leben Gottes in mir, ich darf das sagen." Von nun an durchlief sie alle Stufen des Gebetes und der höchsten mystischen Contemplation. Unter dem anmuthigen Bilde der mannigfaltigen Begießung eines Gartens (man schöpft Wasser aus einem Brunnen, oder ein Rad dreht Schöpfeimer von Wasserröhren, man leitet Wasser aus einem Bach, oder es fällt Regen vom Himmel herab) schildert sie aus eigener Erfahrung das mühsam betrachtende Gebet, das Gebet der Ruhe, das Gebet der Vereinigung und das Gebet der Verzückung oder Ekstase. Anfangs befürchtete die Heilige, ein Opfer der Täuschung zu sein; ihre eigenen besten Freunde und mehrere ihrer Beichtväter verstanden sie nicht und hielten ihre außerordentlichen inneren Zustände für diabolischen Trug; auch fehlte es nicht an üblen Nachreden und Verfolgungen, zumal da kurz zuvor eine Nonne Namens Magdalena vom Kreuz, welche ganz Spanien durch ihre Wunder und Visionen in Erstaunen gesetzt hatte, schließlich als Betrügerin entlarvt worden war. Teresia offenbarte sich erfahrenen Geistesmännern, wie dem hl. Franz Borgias, dem P. Alvarez, dem hl. Petrus von Alcantara (s. d. Artt.) und anderen erprobten Führern, welche ihre Gebetsweise prüften und sie des göttlichen Ursprungs ihrer außerordentlichen inneren Zustände versicherten. Sie vernahm jetzt oft innere mystische Ansprachen Gottes. „Die Worte, welche der Herr spricht," sagt sie, „sind Wort und That zugleich. Sie erzwingen sich Gehör. Mögen sie also Worte des Lobes oder des Tadels und Vorwurfs sein, sie versetzen die Seele auf der Stelle in das richtige Verhältniß und geben ihr neue Fähigkeit, Licht und Liebe, Trost und Ruhe." Die Heilige hatte ferner eine Reihe wunderbarer Visionen: sie schaute den Heiland in dem Mysterium der Auferstehung, die allerseligste Jungfrau und andere Heiligen; sie fühlte in ganz wunderbarer Weise die unmittelbare Gegenwart Gottes, ja sie schaute das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit und andere Mysterien der himmlischen Glorie. Wunderbar waren die äußeren und inneren Wirkungen dieses hohen mystischen Verkehrs mit Gott, wie er sich namentlich in den letzten Jahrzehnten ihres Lebens gestaltete: ekstatisches Schweben, Leuchten ihres Angesichtes, Verzückung; im Innern vollständige Losschälung von allem Irdischen, glühender Eifer für die Ehre Gottes, unbedingte Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen, innere Freude und Wonne. Am merkwürdigsten ist die Vision, in welcher Teresia schaute, wie ein Engel mit einem goldenen, glühenden Pfeil ihr Herz durchbohrte, nicht bloß symbolisch, sondern wirklich physisch, wie in der That heute noch ihr Herz, das in der Carmeliterinnenkirche zu Alba verehrt wird, die Spuren dieser Verwundung zeigt. Teresia singt hiervon:

In des Herzens tiefstem Grunde
Fühlt' ich einen jähen Stich,
Gottes Schwert drang ein in mich,
Große That gab davon Kunde.

Diese „große That" war das heldenmüthige, in der Geschichte der Heiligen bis dahin beispiellose Gelübde, immer und in Allem das zu thun, was sie als das Vollkommenere und Gott Wohlgefälligere erkennen würde. Der Carmelitenorden feiert die Transverberatio cordis S. Teresiae durch ein eigenes Fest (27. Aug.); auch die Canonisationsbulle und das römische Brevier zum 15. October gedenken dieses Ereignisses; die Kirche preist Teresia darum als die virgo seraphica. Auch sonst hat die Kirche sich über die der hl. Teresia gewordenen Offenbarungen in durchaus günstiger und bestätigender Weise ausgesprochen, so daß dieselben, wie Cardinal Bona und Papst Benedict XIV. sagen, sogar als sicheres Kriterium und als Norm für die Beurtheilung analoger Zustände anzusehen sind. Die hl. Teresia war jedoch nicht allein zu hoher persönlicher Heiligkeit, sondern vorzüglich auch zu apostolischer Wirksamkeit berufen. Die unmittelbar hierauf vorbereitende und entscheidende Gnade war eine Vision, in welcher ihr Gott die Hölle und den Ort in der ewigen Verdammniß zeigte, den die bösen Geister dort für sie bereitet hatten, wenn sie in ihrer zeitweiligen Lauigkeit verharrt hätte. Diese Vision erschien ihr als eine der größten Gnaden, die sie je empfangen. Alle Furcht vor Widerwärtigkeit auf Erden ist verschwunden; aut pati aut mori ist ihr Wahlspruch; brennender Schmerz über den Untergang so vieler Seelen und das glühendste Verlangen, für ihre Rettung zu wirken, erfüllt sie. „Ich dachte nach, was ich wohl thun könnte; ich kam auf den einfachsten und nächsten Gedanken, damit anzufangen, daß ich mich selbst in meinem eigenen Berufe vervollkommnete und meine Ordensregel mit größter Treue befolgte." Teresia will für Gott wirken durch ihr Gebet und dieses ihr Gebet kräftigen durch die Heiligkeit des Lebens, um so erfolgreicher den apostolischen Arbeitern beizustehen. Anfangs dachte sie wohl nur an die Treue gegen die von ihr gelobte gemäßigte Regel, aber ihr Feuereifer drängte sie zu Höherem; sie fühlte sich angetrieben, die Ordensregel der Carmeliten auf die frühere Strenge zurückzuführen und Genossinnen um sich zu sammeln. Aufgemuntert durch den hl. Petrus von Alcantara und den hl. Ludwig Bertrand aus dem Dominicanerorden, unterstützt noch durch ihren Bruder Lorenzo, der in Peru als königlicher Generalintendant der Finanzen über großen Reichthum verfügte, und endlich bevollmächtigt vom heiligen Stuhle, gründete sie im August 1562 zu Avila ein kleines Klösterlein zu Ehren des hl. Joseph, das erste der Reform mit Beobachtung der alten Regel, wie sie von Innocenz IV. 1247 erneuert worden. Von nun an nannte sich Teresia, die bisher ihren Familiennamen Ahumada trug, Teresia von Jesu.

— Allein die neue Gründung erfolgte nicht ohne große Widersprüche und Stürme; die Nonnen des Klosters von der Menschwerdung, in welchem sie bisher gelebt, der Magistrat von Avila und fast die ganze Stadt, sowie viele Welt- und Ordensgeistliche erhoben sich gegen sie; doch der berühmte Dominicaner P. Bañez (s. d. Art.) sprach mit Erfolg zu ihren Gunsten, und als ein päpstliches Breve den Nonnen des Josephsklosters die Erlaubniß gab, ohne allen Besitz und nur von Almosen zu leben, zog Teresia im März 1568 mit ihren Genossinnen in das neue Kloster. Fünf Jahre lang lebte nun die kleine Gemeinde in vollkommener Ruhe. Die ursprüngliche Regel wurde auf das Strengste beobachtet; es war der Frühling des Carmel. Das Kloster besteht noch unter dem Namen San José las Madres, und wie in dem Kloster der Menschwerdung, finden sich auch hier noch theure Erinnerungen an die Heilige, z. B. unter Anderem das **Abecedario espiritual**, dessen Lesung ihr so großen geistlichen Vortheil brachte. Anfangs beabsichtigte Teresia nicht eine weitere Verbreitung ihres Ordens; als aber in die Einsamkeit ihres Klosters die Kunde von dem Fortschritt der Häresie in Frankreich drang (los Luteranos en Francia), und besonders als P. Maldonado aus der Mission in Indien den Klosterfrauen in St. Joseph das geistige Elend der Seelen in jenen Gegenden eindringlich schilderte, da steigerte Teresia ihren Seeleneifer. Hocherfreut war sie darum, als 1567 Johannes Rossi, General der Carmeliten, erbaut von der strengen Ordenszucht im St. Josephskloster, ihr bei einem Besuch in Avila den Auftrag gab, noch andere Klöster nach der ursprünglichen Regel zu gründen, zunächst Frauenklöster; bald nachher erlangte Teresia auf ihre Bitten auch die Erlaubniß, Männerklöster zu gründen, um Beichtväter und Seelenführer für ihre Schwestern zu erhalten. So war die Gründung der Reform eingeleitet; dem alten Orden wurde ein neuer apostolischer Geist eingehaucht und der Bestand desselben gesichert. Teresia trat ein in die Reihe der großen wahren Reformatoren im 16. Jahrhundert, die das vom Concil von Trient beschlossene und unternommene Reformwerk zur Ausführung brachten. Namentlich für die Festigung der katholischen Kirche in Spanien ist Teresia's Auftreten wirksamer gewesen als Philipps II. (s. d. Art.) Kriegsmacht und das Glaubensgericht der Inquisition. — Die erste Stiftung nach der von St. Joseph zu Avila war in der nördlich von Avila gelegenen, durch ihren Namen an ihre arabische Vergangenheit erinnernde Stadt Medina del Campo; hier gewann Teresia den hl. Johannes vom Kreuz (s. d. Art.), der von der gemäßigten Carmelitenregel zu den Karthäusern übertreten wollte, für ihre Reform und erhielt in ihm ihren mächtigsten Genossen. Die nächsten Stiftungen von Frauenklöstern erfolgten 1568 zu Malagon in der Mancha, darauf im selben Jahre zu Valladolid, der ehemaligen Hauptstadt Castiliens, 1569 in dem altehrwürdigen Toledo unter großen Schwierigkeiten und in Pastrana in der Nähe von Guadalajara; 1570 in der berühmten Universitätsstadt Salamanca; 1571 in dem nahegelegenen Alba de Tormes, wo einst die Todes- und Grabstätte der Heiligen sein sollte. Im J. 1574 erfolgte die Stiftung zu Segovia, wo jetzt der hl. Johannes vom Kreuze ruht, 1575 zu Beas in Andalusien. Hier lernte sie den durch seine eigenthümlichen Schicksale berühmten P. Hieronymus Gracian kennen, ihren spätern geistlichen Führer, dem sie unbedingten Gehorsam leistete; andererseits betrachtete sich Gracian auch als geistlichen Schüler und Jünger der hl. Teresia. Die Stiftung in dem schönen und reichen Sevilla wurde wegen der vielen inneren und äußeren Leiden, die sie dort erdulden mußte, zu einem wahren Gethsemane für sie. Bei der Gründung des Klosters zu Caravaca 1576 leistete ihr König Philipp II., an den sie sich wandte, hilfreichen Beistand. Bei den Carmelitenmönchen der Reform folgte auf die Gründung der Klöster zu Durvelo und Mancera zunächst die Errichtung je eines in Pastrana 1569, dann 1570 in der Universitätsstadt Alcalá (Complutum), 1571 in der Einsiedelei zu Altomira und in Villanueva de la Xara, einer Stadt in Nord-Andalusien, 1573 in Granada und in Peñuela, 1574 in Sevilla, 1575 in Almodovar, 1576 in Veas, 1579 in Baeza, 1581 in Valladolid und in Salamanca, 1582 in Lissabon — im Ganzen 15 Stiftungen von Männerklöstern nach der strengern Regel. Gerade diese Ausbreitung der Reform auch über die Männerklöster erregte aber nach und nach einen solchen Sturm gegen Teresia, daß ihr ganzes Werk in Frage gestellt zu werden und fast dem Untergang anheimzufallen schien. Die Abtretung eines Klosters zu Cordova an die Patres der Reform sowie die Mißhelligkeiten bei Gelegenheit einer Klosterstiftung zu Sevilla hatten schon große Verstimmung erregt. Einzelne Carmeliten der mildern Observanz sahen in der Reform eine Neuerung und einen Vorwurf; zunächst richtete sich der Unwille gegen P. Gracian, bald aber auch gegen Teresia selbst, die als eine eigensinnige, ungehorsame Nonne angeklagt wurde. Auf dem Generalcapitel des Ordens zu Piacenza in Italien wurde 1575 die Aufhebung der ganzen Reform beschlossen, eine Maßregel, zu welcher selbst der General der Carmeliten, Johann Baptist Rossi, bisher ein großer Gönner Teresia's, aus Unkenntniß der eigentlichen Sachlage seine Zustimmung gab. Teresia sollte keine neuen Klostergründungen mehr vornehmen und das Kloster, das sie zum Aufenthalte wählen würde, nicht mehr verlassen. Sie unterwarf sich in Demuth und blieb in der Verfolgung ungebeugten Muthes, nahm aber ihre angeschuldigten Ordensgenossen gegen den General energisch in Schutz. Fünf Jahre lang dauerte der Sturm; auf einem Provinzialcapitel in Spanien wurden die Beschlüsse von Piacenza dergestalt in Ausführung gebracht,

daß von da an die unbeschuhten Carmeliten mit den beschuhten in einem Hause zusammenleben sollten; doch solle es jedem freistehen, die strengere oder die mildere Regel zu befolgen. Als die unbeschuhten Carmeliten, welche darin mit Recht den allmäligen Untergang der Reform erkannten, gegen diese Anordnung Widerspruch erhoben, schritten die Gegner zu den strengsten Maßregeln. Johannes vom Kreuze wurde eingekerkert und mißhandelt, Teresia selbst als ein „unruhiges, umherschweifendes Frauenzimmer" verlästert. Die Bedrängniß stieg auf's Höchste, als der apostolische Nuntius, durch einen unklugen Schritt der Unbeschuhten erzürnt, die vollständige Vernichtung der ganzen Reform aussprach. Da erfolgte endlich durch Vermittlung des Königs Philipp II. eine apostolische Bulle, welche die vollständige Trennung der beschuhten und der unbeschuhten Carmeliten verfügte; nur sollten beide den Ordensgeneral gemeinsam haben. „Nun sind wir alle in gutem Frieden," sagte Teresia, „die beschuhten wie die unbeschuhten, und es stört uns nichts mehr im Dienste Gottes." Die Heilige begann nun das Werk ihrer Stiftungen auf's Neue; 1581 wurden die Nonnenklöster zu Villanueva de la Xara und zu Palencia gegründet, im selben Jahre auch in Soria auf dem Wege von Madrid nach Saragossa, 1582 das zu Granada, und endlich wurde unter großen Mühseligkeiten im April 1582 ihre letzte Klosterstiftung in Burgos, der Stadt des Cid, vollendet. So sind durch die hl. Teresia im Laufe von 20 Jahren 17 Frauenklöster und 15 Männerklöster von der Reform des Carmelitenordens gegründet worden als ebenso viele Opferherde brennenden Gebetes und Pflanzschulen apostolischen Eifers, und während in England und Deutschland ein verheerender Sturm über die klösterlichen Genossenschaften hinfuhr, wurde Spanien zumeist durch seine Orden ein Bollwerk der katholischen Kirche zur Zeit der Reformation. — Auf der Reise von Burgos nach Alba de Tormes, wo die Herzogin von Alba sich nach ihrem geistlichen Beistand sehnte, erkrankte Teresia, deren Kräfte schon lange zu schwinden begonnen hatten. Am 3. October verlangte sie die heilige Wegzehrung; ihr Gesicht strahlte in überirdischem Glanze, als das heilige Sacrament in ihre Zelle getragen wurde. Wiederholt sprach sie die Worte: „Herr! ich bin eine Tochter der Kirche", ein Gedanke, der sie mit unaussprechlichem Troste zu erfüllen schien. Die letzten 14 Stunden ihres Lebens lag sie, mit entflammtem Angesicht das Crucifix umklammernd, in seraphische Contemplation versunken. Sie starb am 4. October 1582, im 68. Jahre ihres Lebens, intolerabili divini amoris incendio potius, quam vi morbi animam Deo reddens, wie es in den kirchlichen Tagzeiten heißt. Ihr heiliger Leib ruht auf dem Hochaltar der Carmeliterinnenkirche zu Alba, ihr Herz mit der geheimnißvollen Wunde von kostbarer Kapsel umschlossen in einer Nische an der Epistelseite des Altars. Die Canonisation erfolgte am 12. März 1622 durch Papst Gregor XV. Die Kirche feiert ihr Andenken am 15. October, am Tage nach ihrem Tode; im J. 1582 wurden bekanntlich infolge der Kalenderverbesserung auf einmal zehn Tage vom 5.—15. October ausgelassen. Spanien verehrt die hl. Teresia neben dem hl. Jacobus als die Compatrona de España, die Mitpatronin des Heimatlandes. Das dritte Centenarium ihres heiligen Todes 1882 hat die Augen der ganzen katholischen Welt wieder auf sie gelenkt, ihre Verehrung gehoben und zu mannigfachen Studien über sie Anregung gegeben.

Die Schriften der hl. Teresia verdanken ihre Entstehung nicht dem eigenen Drange zu schreiben, sondern dem Gehorsam gegen ihre Beichtväter und Oberen. Es sind keine gelehrten Abhandlungen; vielmehr gleicht, wie ein Zeitgenosse bemerkt, die Art ihres Schreibens ihrem Gespräch. Zunächst für ihre Ordensschwestern bestimmt, handeln sie sämmtlich von der ascetischen und mystischen Theologie. Man kann sie gruppiren in 1. biographische Schriften, von denen zunächst ihr „Leben", von ihr selbst beschrieben, vorzugsweise Geschichte ihres Seelenlebens und ihrer Gebetszustände ist. Sie verfaßte diese Schrift im Auftrage ihres erleuchteten Führers P. Ybagnez im Josephskloster zu Avila (1561—1562). Johannes von Avila (s. d. Art.) prüfte und billigte es; Herzog Alba erbaute und tröstete sich an demselben in seiner Gefangenschaft. Das Buch, welches sie bezeichnend el libro de las misericordias del Señor nennt, berichtet über die Erlebnisse ihrer Jugendjahre, den Eintritt in's Kloster, ihre inneren Kämpfe, die Ansprachen und Visionen, die ihr zu Theil wurden; die Stiftung des St. Josephsklosters bildet den Schluß. Ein ausführlicher Bericht über Gebet und Contemplation unterbricht die Erzählung 17 Kapitel hindurch. Diese Schrift der hl. Teresia, von Manchen als ihr Meisterwerk betrachtet, hat die weiteste Verbreitung gefunden und Vielen den Weg zum Carmel geöffnet. Eine Ergänzung der Biographie bilden die Relaciones, Berichte über ihr inneres und äußeres Leben in Briefform. Das Buch der Klosterstiftungen (Fundaciones) zeigt Teresia in ihrer äußern Wirksamkeit und im Verkehr mit der Welt. Sie begann dasselbe 1562 und vollendete es 1582, vier Monate vor ihrem Tode. Die Schrift bietet ein Bild der katholischen Reformation im 16. Jahrhundert; sie gewährt einen charakteristischen Einblick in die Kirchen- und Culturgeschichte Spaniens jener Zeit wie in den energischen und doch heitern, liebenswürdigen Charakter der Verfasserin. — 2. Schriften, die sich auf die Verfassung und Regierung des Carmelitenordens beziehen, nämlich die „Constitutionen", welche sie im Auftrage Pius' IV. dem ersten Kloster ihrer Reform gab (vgl. d. Art. Ordensregel IX, 1013); die kleine Schrift, welche das

Fundament des ganzen von ihr aufgerichteten Reformwerkes bildet, wurde erst vor etwa 40 Jahren durch den Druck veröffentlicht; das Büchlein über die „Art und Weise, die Klöster zu visitiren", und die „Avisos", ein kurzes Compendium ihres geistlichen Lebens und Denkens; am bekanntesten ist ihr Denkspruch: Nada te turbe, nada te espante (Nichts soll dich ängstigen, nichts dich erschrecken) mit den Schlußworten: Solo Dios basta (Gott allein genügt). — 8. Ascetisch-mystische Schriften, von denen der „Weg der Vollkommenheit" von Teresia im Auftrage des P. Bañez für die Nonnen im St. Josephskloster verfaßt wurde. Es ist „eine Theorie des Gebetes, aus der eigenen Erfahrung der Heiligen abgezogen und durch die theologische Wissenschaft beleuchtet". Sie zeigt zuerst, wie die Hindernisse der Vollkommenheit aus dem Wege geräumt werden sollen durch Armut, Loslösung, innere und äußere Abtödtung, dann weist sie den Weg zum Gipfel der Vollkommenheit und Beschauung, geht darauf zum mündlichen Gebete über und gibt in den 16 letzten Kapiteln eine herrliche Erklärung des Vaterunsers. Der „Weg zur Vollkommenheit" wurde das eigentliche Lehrbuch des Carmeliterordens; in allen Klöstern nahm man Abschriften von demselben. Von den „Gedanken über die Liebe Gottes" nach dem Hohenliede ist nur ein Fragment vorhanden, da sie das Manuscript des ganzen Werkes auf Befehl ihres Beichtvaters in's Feuer warf, so daß nur ein vorher abgeschriebenes Bruchstück erhalten blieb. Ihr letztes und zugleich ihr Meisterwerk ist die „Seelenburg", in sechs Monaten zu Avila 1577 mitten unter großen Verfolgungen und schweren Krankheiten vollendet. Im Gegensatz zu den anderen weniger systematischen Schriften Teresia's ist es harmonisch planmäßig angelegt. Die Verfasserin selber erkennt die Vorzüglichkeit dieser Schrift („der Künstler, der dieses Werk verfertigt hat, versteht jetzt etwas mehr von seiner Kunst als früher"). In einer geistreichen, fast vollständig durchgeführten Allegorie entwickelt sie ihr mystisches System. Sie betrachtet die Seele als eine wunderschöne Kugel aus hellstem Krystall oder lauterem Diamant, als eine Burg mit sieben Wohnungen, in deren letzter, im Centrum der Seele, der König der Glorie wohnt, der alle jene Wohnungen mit dem herrlichsten Lichte durchleuchtet und verklärt. Die sieben Wohnungen bezeichnen sieben Grade oder Zustände, durch welche die Seele zu gehen pflegt oder vielmehr geführt wird, bevor sie in diesem Leben zur mystischen Vereinigung mit ihrem Bräutigam Christus geführt wird. Die ersten drei, Selbsterkenntniß und Demuth, Gebet unter mannigfachen inneren Kämpfen, vollkommene Ergebung in Gottes heiligen Willen, enthalten die Ascetik; die vier folgenden, nämlich das Gebet der Ruhe, das Gebet der Vereinigung, die mystische Verlobung und endlich die mystische Vermählung der Seele mit Gott, gehören dem Gebiete der Mystik an. Ziel und Zweck dieser Contemplation ist aber nicht bloß die eigene Heiligung, sondern unaufhörliches apostolisches Wirken. Die Exclamaciones enthalten 17 flammensprühende Gebete und Betrachtungen, welche die hl. Teresia besonders nach der heiligen Communion bei überströmendem Gefühle niederzuschreiben sich gedrungen fühlte. — 4. Lyrische Poesien, nicht zahlreich, aber von hohem dichterischem Schwunge und ekstatischer Begeisterung durchdrungen. Die Heilige war, wie sie selbst sagt, keine Dichterin; aber sie machte aus innerem Drange Verse, welche sehr innig den Schmerz der Liebe in dieser wonnevollen Versunkenheit der Gebetsvereinigung ausdrücken. Als sie einst (1572) zu Salamanca ein Lied auf die göttliche Liebe singen hörte, gerieth sie in Ekstase und wurde wie todt in ihre Zelle gebracht, wo sie erst nach zwei Tagen wieder zu sich kam; da legte sie, was sie empfunden, in der berühmten Glosse nieder: „Ohn' in mir zu leben, leb' ich, Da ich um solch Leben werbe, Daß ich sterb', weil ich nicht sterbe." Ein Theil ihrer Lieder ist für ihre Ordensschwestern gedichtet, deren Gesang sie auf einer im St. Josephskloster zu Avila noch vorhandenen Flöte begleitete. Von den 43 Gedichten, welche der Heiligen zugeschrieben werden, gehören nach La Fuente 7 ihr unbestritten an, und 15 sind wahrscheinlich von ihr. — 5. Die Briefe, welche den umfangreichsten und einen sehr wichtigen Theil ihrer Schriften bilden. Die hl. Teresia correspondirte nicht nur mit den Vorgesetzten der neugegründeten Klöster, sondern auch mit den bedeutendsten zeitgenössischen Theologen, großen Heiligen und Meistern des geistlichen Lebens (Franciscus Borgias, Petrus von Alcantara, Johannes von Avila, Ludwig von Granada) und mit Fürsten und Staatsmännern (Philipp II., Herzog von Alba, Diego Mendoza). Für die letzten 20 Jahre ihres Lebens sind die Briefe die wichtigste Quelle. Durch dieselben hat sie nicht zum wenigsten ihre Häuser regiert und ihr Reformwerk zu Stande gebracht; in ihnen erscheint sie als vollendete Seelenführerin und Lehrerin des geistlichen Lebens, wie auch als liebevolle Fürsorgerin für ihre Familie, indem sie ihr administratives Talent zeigt und sich als durchaus praktische Kennerin des gewöhnlichen Lebens erweist. Wohlthuend muthet dabei besonders die Heiterkeit an, welche sich in diesen Briefen kundgibt. Der spanische Literaturhistoriker Capmany bringt in seinem Teatro historico-critico de la elocuencia española, Barcelona 1848, eine Reihe von Briefen Teresia's als Muster eines einfachen, natürlichen, lebendigen, geistreichen, mitunter hochberedten Stils. Der Protestant Ticknor urtheilt in seiner „Geschichte der schönen Literatur in Spanien", deutsch von Julius, Leipzig (2. Ausg.) 1867, daß der Briefwechsel keines einzigen spanischen Schriftstellers an wahrer Beredsamkeit mit dem der hl. Teresia verglichen werden kann. Ihre Sprache ist nach dem Urtheile

eines spanischen Kritikers reines und elegantes Spanisch, der Typus des Altcastilischen, wie es damals von den Gebildeten gesprochen wurde; überhaupt zählt die Heilige zu den classischen Schriftstellern ihrer Nation.

Die Stellung, welche der hl. Teresia in der Kirche zukommt, ist bezeichnet durch den Ausdruck der Rota, welche in ihrem Berichte an Papst Paul V. sagt, Teresia sei der Kirche von Gott als Lehrerin des geistlichen Lebens gegeben. Sie habe die Geheimnisse des innern, höhern, mystischen Lebens, welche von den heiligen Vätern in loser Ordnung und nicht im Zusammenhange behandelt worden waren, mit unübertroffener Klarheit dargestellt. Ihre Lehre sei nicht durch eigene Anstrengung erworben, sondern von Oben eingegossen. Dieses Urtheil bestätigt also, was Teresia selber von sich behauptet: „Viele Jahre las ich Schriften über das innere Leben, ohne zu verstehen, was das sei, und nachdem es Gott gefallen, mir darüber Licht zu geben, verging eine lange Zeit, bevor ich Worte fand, um Anderen dieß mitzutheilen. Jetzt hat es mich recht wenig Mühe gekostet; der Herr gibt mir in einem Augenblick das volle Licht und die Fähigkeit, mich darüber auszusprechen. Meine Beichtväter waren außer sich vor Erstaunen, und ich noch mehr als sie, weil ich meine Unfähigkeit besser kannte. Theilt der Herr seinen Geist mit, so kann man sich mit Leichtigkeit ausdrücken; es ist, als hätte man ein Muster vor sich und zeichnete es ab." Aehnlich drücken sich die Canonisationsbulle und die sechste Lection ihres Festofficiums aus; in der Festoration nennt die Kirche ihre Lehre „eine himmlische Nahrung" und betet zu Gott, „daß wir von dieser himmlischen Nahrung erquickt werden mögen". Messe und Officium der Heiligen, wie der Carmelitenorden sie feiert, zeigen große Verwandtschaft mit dem Officium der Kirchenlehrer. Ihre Lehrwirksamkeit, wenn wir dieses Wort gebrauchen dürfen, bezeichnet einen Fortschritt auf dem Gebiete der mystischen Theologie, und ihre Schriften konnten im Kampfe gegen Molinos und den Quietismus (s. d. Artt.) zur Constatirung und Vertheidigung der kirchlichen Lehre angerufen werden. Bossuet (s. d. Art.) stützte sich bei der Bekämpfung der falschen mystischen Richtung seiner Zeit vorzüglich auf die Werke der hl. Teresia. Der hl. Franz von Sales und der hl. Alfons von Liguori (s. d. Artt.) waren ihre großen Verehrer; ersterer hat den Kern der Lehre, die er im 6. und 7. Buch seines „Theotimus" entwickelt, den Schriften der hl. Teresia entnommen; letzterer rief ihren Namen stets neben den Namen Jesus, Maria und Joseph an, setzte ihn an die Spitze seiner Briefe und berief sich oft in seinen Schriften auf die Auctorität der heiligen Lehrerin. So finden sich bei der hl. Teresia gewissermaßen die Kennzeichen eines doctor ecclesiae, die doctrina, die sanctitas und der Einfluß auf die kirchliche Wissenschaft. Natürlich ist sie nicht im eigentlichen Sinne unter die Kirchenlehrer zu rechnen; nach dem hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 177, a. 2) kommt den Frauen „die Gabe der Wissenschaft und Rede nur zu, um im privaten Unterricht zu Einzelnen, jedoch nicht, um in öffentlicher Lehre zur ganzen Kirche zu reden, da nach göttlicher Anordnung das weibliche Geschlecht dem männlichen unterthan ist". Immerhin darf man aber der hl. Teresia einen den Kirchenlehrern fast analogen Rang zuerkennen; von Maria, dem Sitz der Weisheit, ist gleichsam ein Strahl auf einzelne ihres Geschlechtes gefallen, und unter den heiligen, durch ihre Wissenschaft hervorleuchtenden Frauen nimmt Teresia leicht den ersten Rang ein. In Spanien sieht man ihr Bild als der doctora mistica auf den Altären mit den Insignien der theologischen Doctorwürde geschmückt, mit Doctormantel, Doctorhut, Buch und Feder; der heilige Geist erscheint in Gestalt einer Taube zu ihrer Rechten schwebend.

Von Ausgaben der Werke der hl. Teresia sind als die letzten die beiden durch Vicente de la Fuente veranstalteten zu nennen: die eine, mit literarischen Einleitungen und Anmerkungen, erschien in der Biblioteca de autores españoles, Madrid 1877, in 2 Quartbänden; die andere, als Textausgabe für weitere Kreise mit kurzen Einleitungen, ebenda 1881 in 6 Octavbänden. Unter den Uebersetzungen ist die französische von P. Marcel Bouix, Oeuvres de Ste. Thérèse traduites sur les manuscrits originaux, Paris 1859, höchst schätzenswerth wegen der Anmerkungen und Zugaben. In's Deutsche wurden die Schriften der hl. Teresia übertragen von Gallus Schwab (Sulzbach 1831—1832, 6 Bde.), Ludwig Clarus (Regensburg 1867, 5 Bde.), Magnus Jocham (Regensburg 1870), theilweise auch von Gräfin Hahn-Hahn (Mainz 1867), von A. K(amper) mit den Anmerkungen und Zugaben von Bouix und Vorwort von Bischof Laurent (Aachen 1868).

Die ersten Biographen der hl. Teresia waren ihre beiden Beichtväter, P. Ribera S. J. (Vita, abgedruckt in den AA. SS. Boll., Oct. VII, 537 sqq.) und Bischof Yepes O. S. Hieronym., die mit ihrem Leben und Innern sehr vertraut waren; ferner Juan de Avila (primer Capellan de la Santa), dessen Werk erst 1881 durch Vicente de la Fuente herausgegeben wurde. Deutsche Biographien schrieben Pösl (Regensburg 1847), Hofele (Regensb. 1882), Hennes (Aachen 1866). Verschiedene Schriften über die Heilige erschienen, wie schon bemerkt, bei Gelegenheit des dritten Centenariums ihres Todes 1882 in Spanien, Frankreich und England (vgl. Pingsmann, S. Teresa de Jesus [Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft], Köln 1886). Hier seien besonders genannt Histoire de Sainte Thérèse d'après les Bollandistes, ses divers historiens etc., Nantes 1882, 2 vols., und Coleridge, The Life and Letters of St. Teresa, London 1881 to 1896, 3 vols., ein vorzügliches Werk, worin

besonders die Correspondenz der Heiligen in ganz fruchtbringender Weise verwerthet ist. Früher erschien anonym The Life of St. Teresa, Dublin 1852, mit beachtenswerther, ausführlicher Vorrede von Cardinal Manning. Ein ganz eigenartiges Werk ist die Biographie der hl. Teresia von der Engländerin Gabriela Cunningham Graham (Santa Teresa, the Life and Times, London 1894, 2 vols.), welche, von glühender Bewunderung für die Heilige erfüllt, allen Stätten ihres Wirkens in Spanien nachgegangen ist; der innerste Kern ihres Wesens mußte freilich einem nicht katholischen Auge verhüllt bleiben. [Pingsmann.]

Termin, s. Fristen und Proceßverfahren X, 567 ff.

Terminiren heißt das Zusammenholen von freiwilligen Gaben innerhalb eines bestimmten Bezirkes (terminus) durch beauftragte Personen (sogen. terminarii), welches namentlich bei den Bettelorden (s. d. Art.) durch die Ordensregel vorgeschrieben ist. [Permaneder.]

Terminismus, eine theologische Streitigkeit im Protestantismus, nahm seinen Anfang durch Johann Georg Böse. Derselbe war um 1662 zu Oschatz geboren, hatte in Leipzig studirt und wurde 1690 Diaconus zu Sorau in der Lausitz. Hier erwarb er sich wegen seiner Wirksamkeit in pietistischem Geiste viele Feinde, gerieth auch mit seinen Amtsgenossen in Reibungen und wurde wegen Häuserbesuches und Abhalten von Betstunden vom Consistorium zur Verantwortung gezogen. Im J. 1697 veröffentlichte er eine Schrift Terminus peremptorius salutis humanae, worin er, um dem Aufschub der Bekehrung bis zum Tode zu steuern, lehrte, der Heilswille Gottes sei als voluntas antecedens, ohne Rücksicht auf die Bestrebungen und Thaten der Menschen, zwar universal, als voluntas consequens sei er aber davon abhängig, daß der Mensch die gratia vocans annehme, und deßhalb particulär. Falle nun der Mensch aus dem Gnadenstande wieder heraus, so äußere sich Gottes Gnade als gratia revocans, und diese rechnete Böse im Gegensatze zu den lutherischen Theologen zur voluntas consequens. Diese gratia revocans sei liberrima, nicht allgemein, ganz in Gottes Willkür gesetzt und an einen bestimmten Termin geknüpft; der Termin sei peremptorisch und im Voraus festgesetzt zufolge eines bedingten Rathschlusses, der in der voluntas consequens Gottes seinen Grund habe. Wer diesen terminus peremptorius überschritten, sei vollständig zur Buße untüchtig und zum Guten unfähig. — Wegen dieser Schrift und mehrerer anderen Aeußerungen wurde er auf Beschwerde der Geistlichkeit am 14. Februar 1698 vom Consistorium verhört und reichte dann eine Vertheidigungsschrift ein. Das Consistorium ging die theologische Facultät zu Leipzig, wo gerade Carpzov, ein Freund des Böse überaus feindseligen Superintendenten, Decan war, um ein Gutachten an, welches zu Ungunsten Böse's ausfiel. Er appellirte an das Oberconsistorium, ward auch hier verurtheilt, fand aber einen Vertheidiger an Christian Thomasius, der in einem juristischen Gutachten fünfzehn „unheilbare Nullitäten" des bisherigen Prozesses nachwies. Allein auch die theologischen Facultäten Wittenberg und Rostock sprachen sich gegen Böse aus, worauf seine Schrift verboten wurde. Er wandte sich nun mit einer Rechtfertigung an die Leipziger Facultät, wo inzwischen der Pietismus die Oberhand gewonnen hatte, und erhielt auch von dort unter dem 30. December 1699 eine günstige Antwort. Durch diese veranlaßt, trat er mit Hohn gegen seine Gegner auf der Kanzel auf, so daß er am 25. Januar 1700 vom Amte suspendirt wurde. Bald darauf, am 18. Februar 1700, starb er. Nach Böse's Tode erlosch zwar der Streit in Sorau, entbrannte aber von Neuem in Leipzig zwischen den Professoren Rechenberg und Ittig. Als die Wittenberger Facultät das zweite Leipziger Gutachten heftig kritisirte (unter dem 14. Januar 1700), trat Rechenberg dagegen auf durch die Schrift De gratiae revocatricis termino, die er am 20. April 1700 durch einen Schüler in einer öffentlichen Disputation vertheidigen ließ. Ittig, der aus manchen persönlichen Gründen Rechenberg abgeneigt und bei dem Gutachten nicht recht zu Worte gekommen war, erhob sich gegen ihn und brachte die Sache auf die Kanzel. Es folgte nun eine große Anzahl zum Theil heftiger Streitschriften von Seiten der beiden Gegner und ihrer Anhänger. Auf Ittigs Seite standen die theologischen Facultäten zu Rostock und Wittenberg; auch wußte er sich eine Anzahl sonstiger Gutachten zu verschaffen. Im J. 1701 erreichte der Streit seinen Höhepunkt. Auch Spener (s. d. Art.), welcher ebenfalls für alle Menschen einen Gnadentermin annahm, der sich freilich in der Regel bis an den Tod erstrecke, bei Manchen aber infolge von Verstockung schon vorher eintrete, und welcher deßhalb vielfach als der eigentliche Urheber der neuen Lehre bezeichnet wurde, trat zu Gunsten seines Schwiegersohnes Rechenberg durch die Veröffentlichung einer Predigt „über das Gericht der Verstockung" auf und äußerte sich im Publicum, wo die Theilnahme am Streit im Allgemeinen sehr rege war, in mehreren vermittelnden Schriften. Das Oberconsistorium zu Dresden griff nicht ein. Seit dem Jahre 1704 erlosch der Streit allmälig; zum letzten Male traten die beiden Gegner 1709 auf. (Vgl. Hesse, Der terministische Streit, Gießen 1877.) [Wurm.]

Terrae missionis, s. Kirchengebiet.

Territorialkirche, s. Landeskirche.

Territorialsystem, protestantisches (von territorium, Landesgebiet), ist eine der drei Hauptrichtungen, nach welchen die protestantische Kirchenverfassungslehre die Hoheit der weltlichen Macht zu begründen versucht hat. Im Grunde ist dasselbe nur die Reaction gegen das frühere sogen. Episcopalsystem (s. d. Art.). Denn während dieses

dem Landesherrn nicht nur die Lehre und Liturgie gänzlich entzieht, ſondern ihn auch in allen ſonſtigen bloß äußeren Kirchenangelegenheiten an die Einwilligung des Lehrſtandes bindet, erklärt das Territorialſyſtem den Landesfürſten, und zwar ohne Unterſchied der Confeſſion, für berechtigt, in allen äußeren Angelegenheiten der Kirche zum Zwecke der Erhaltung des Friedens jede beliebige, durch die Regeln der Klugheit gerechtfertigte Anordnung zu treffen. Dieſes Syſtem wurde bereits von Hugo Grotius (De imperio summarum potestatum circa sacra), Spinoza (Tract. theologico-politicus c. 19) und Thomas Hobbes (Leviathan sive De civitate eccl. et civili) angebahnt, eigentlich jedoch erſt durch die Schriften des Chr. Thomaſius (Vom Rechte eines Fürſten in Mitteldingen, Halle 1695; Vom Rechte evangeliſcher Fürſten in theologiſchen Streitigkeiten, ebd. 1696; Vindiciae juris majestatici circa sacra, ibid. 1699; Recht evangeliſcher Fürſten in Kirchenſachen, ebd. 1718) begründet und von Juſtus Henning Böhmer (De jure episcopali principum evangelicorum, Halae 1712) weiter entwickelt. Die Lehre dieſer Männer geht von dem Grundſatze aus, daß neben der Landeshoheit des Fürſten keine andere Gewalt, auch keine hierarchiſche, beſtehen könne, und daß demnach der Landesherr, obgleich ihm keine Gewalt in Sachen des Glaubens und der Lehre zuſtehe, doch jede durch das Staatsintereſſe gebotene Anordnung in den äußeren Verhältniſſen der Kirche treffen könne. Die conſequente Durchbildung dieſes Grundſatzes würde nothwendig zur Cäſaropapie (ſ. d. Art.) geführt haben. Allein das Territorialſyſtem fand zeitig ſeinen vollendeten Gegenſatz in dem (wenngleich ebenſo unhaltbaren) Collegialſyſtem (ſ. d. Art.). [Permaneder.]

Terſteegen, Gerhard, reformirter Myſtiker und Dichter geiſtlicher Lieder, wurde 1697 in Mörs, der Hauptſtadt der gleichnamigen, damals noch unter der Herrſchaft des Prinzen Wilhelm von Oranien ſtehenden Grafſchaft, geboren. Er beſuchte das Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt von 1703 bis 1713, wurde aber trotz ſeiner hervorragenden Talente für den Kaufmannsſtand beſtimmt und trat bei ſeinem Schwager Brinck in Mülheim a. d. Ruhr in die Lehre. Hier lernte er den von dem bekannten Myſtiker Hochmann „erweckten“ Diacon Wilhelm Hoffmann kennen, der ohne Genehmigung der reformirten Synode ſeine ſogen. Uebungen hielt. Er ſchloß ſich demſelben an, beſuchte die Kirche nicht länger und wollte auch das Abendmahl mit offenbaren Sündern nicht genießen. Das Geſchäft, welches er 1717 gegründet, gab er 1719 auf, weil es ihn zu ſehr zerſtreue. Unter Gebet und Arbeit (er beſchäftigte ſich mit dem Weben von ſeidenen Bändern) floß ihm in einer kleinen Hütte der Tag dahin; Abends beſuchte er die Kranken und Armen, mit denen er ſein Brod theilte. Auf Drängen Hoffmanns, der die Talente ſeines Zöglings würdigen konnte, begann er auch, in den „Uebungen“ öffentlich zu ſprechen, wobei er mit einer gründlichen Kenntniß der Myſtiker Peter Poiret, Labadie, Thomas von Kempen und Bernières-Louvigny (ſ. d. Artt.), deren Schriften er überſetzt oder bearbeitet hatte, große Beredſamkeit und Kraft der Ueberzeugung verband. Viele der durch ihn geiſtig Geförderten traten nun in nähere Beziehungen zu ihm, und ſo ward er genöthigt, die Handarbeit aufzugeben und von ſeinen Freunden freiwillige Gaben anzunehmen. Dabei fuhr er aber nach wie vor fort, die Armen zu unterſtützen und Hausarzneien, die er ſelbſt bereitete, zu vertheilen. Außer Mülheim und Elberfeld war das zwiſchen Elberfeld und Mülheim gelegene Ackergut Otterbeck ein Sammelpunkt der „Erweckten“, die hier in der „Pilgerhütte“, gemeinſam und ungeſtört von der Welt, dem Gebet und der Arbeit lebten. Terſteegens geſunder und praktiſcher Sinn, ſeine Abneigung gegen Schwärmerei, der hohe Werth, den er auf Selbſtverläugnung und Selbſtheiligung legte, bewahrte ihn vor manchen Verirrungen und erwarb ihm die Achtung vieler lutheriſcher und reformirter Geiſtlichen, die ihn häufig zu Rathe zogen. Nebenher fand Terſteegen auch noch Zeit für die Abfaſſung erbaulicher Schriften. Wie er nach Poirets Rath mit Vorliebe katholiſche Schriften überſetzt hatte, ſo enthielt auch ſein dreibändiges Werk „Auserleſene Lebensbeſchreibungen heiliger Seelen“, Solingen 1733—1753, nur katholiſche Perſonen als Exempel der Heiligkeit. Er rechtfertigte dieß damit, daß ſchon andere die Exempel der evangeliſchen Kirche zuſammengetragen hätten; in Wirklichkeit hatte er eine beſondere Vorliebe für die Grundſätze der katholiſchen Aſceſe. Infolge deſſen trat bei ihm die Hinneigung zum myſtiſchen Quietismus der Madame Guyon (ſ. d. Art.), die er ein durchläutertes Gefäß der reinen Liebe Gottes genannt, und deren Schrift Emblèmes sur l'amour divin er überſetzt hatte, zurück; er wollte ſpäter von der Freiheit der Kinder Gottes von der Sünde und dem Geſetze nichts wiſſen. An den Herrnhutern, die ſich viele Mühe gaben, ihn auf ihre Seite zu ziehen, vermißte er das ernſte Streben nach Heiligung und den Fortſchritt in derſelben und warnte vor den Gefahren ihrer Lehre. Bis zum Jahre 1740, da von der kurpfälziſchen Regierung in Düſſeldorf ein ſcharfes Convertikelverbot erlaſſen wurde, das auch in Mörs und Cleve durch eine Verordnung Friedrichs II. Nachahmung fand, hatte Terſteegen ungehindert öffentliche Verſammlungen gehalten; jetzt aber mußte er ſich auf ſtille Beſuche in ſeinen Freundeskreiſen beſchränken. Er ſah in den Maßregeln der Regierungen eine Prüfung und Läuterung und rieth ſeinen Anhängern, ſich der äußern Kirche, ſo weit es ihr Gewiſſen erlaube, anzubequemen. Statt durch die Verfolgung erbittert zu werden, näherte er ſich der Geiſtlichkeit, beſonders den Pietiſten, immer mehr und arbeitete dem Sectirerweſen entgegen. Infolge einer neuen „Erweckung“ durch den Studenten Jakob Chevalier

kamen aber auch seit 1750 die öffentlichen Versammlungen wieder auf; indeß wurde durch einen Leibesschaden Tersteegen selbst das öffentliche Reden seit 1756 unmöglich gemacht. Seine früheren Reden wurden veröffentlicht unter dem Titel „Geistliche Brosamen von des Herrn Tisch gefallen, von guten Freunden aufgelesen und hungrigen Herzen mitgetheilt", Solingen 1769—1778, 2 Bde. in 4 Thln. Sie zählen nach Form und Inhalt zu den besten Predigten der Art aus jener Periode. Das „Geistliche Blumengärtlein", dessen erste Auflage einige der schönsten geistlichen Lieder Tersteegens enthält, war bereits 1727 fertig gestellt worden, obgleich es erst zu Frankfurt und Leipzig 1729 veröffentlicht wurde; den späteren Auflagen wurden noch weitere Gedichte einverleibt. G. Kerlen gab zu Essen 1855 eine fünfzehnte und letzte Originalauflage heraus. Nach und nach fanden auch einige dieser Lieder Aufnahme in die reformirten Gesangbücher. Tersteegen, der nie verheiratet war und trotz seiner schwächlichen Gesundheit allerlei Strapazen sich unterzogen hatte, erreichte gleichwohl ein Alter von 71 Jahren; er starb am 3. April 1769. Seine Schriften, Reden, Erbauungsbücher, geistlichen Lieder und Briefe sind seit seinem Tode oft herausgegeben worden; ein polemisches Buch, „Gedanken über die Werke des Philosophen von Sanssouci", wurde sogar von Tersteegens Freund Hecker dem König Friedrich II. mitgetheilt und soll Anerkennung von Seiten des Monarchen gefunden haben. (Vgl. Barthel, Tersteegens Leben, Bielefeld 1852; Kerlen, G. Tersteegen, der fromme Liederdichter und thätige Freund der inneren Mission, 2. Aufl., Mülheim a. d. Ruhr 1853; M. Goebel, Gesch. des christlichen Lebens in der rheinisch-westfäl. evangel. Kirche III, Coblenz 1860, 289 ff.; Nelle, G. Tersteegens geistliche Lieder. Mit einer Lebensgeschichte des Dichters und seiner Dichtung [sic], Gütersloh 1897.) [A. Zimmermann S. J.]

Tertiarier und **Tertiarierinnen** heißen die Angehörigen der sogen. „dritten Orden", d. h. diejenigen Personen, welche nach der „dritten Regel" der verschiedenen Orden entweder außerhalb eines Klosters in der Welt oder in klösterlicher Gemeinschaft zusammenleben. Die Idee, welche dem Institute der Tertiarier zu Grunde liegt, ist im Allgemeinen die, daß Personen, welche durch besondere Umstände gehindert sind, in den eigentlichen Orden einzutreten, die Vortheile des Ordenslebens soweit als möglich zugewendet werden sollen. Am klarsten ist dieß ausgesprochen in der Regel des dritten Ordens vom hl. Franciscus, der, wenn auch nicht der älteste dieser Orden, doch das Vorbild für die meisten derselben geworden ist. Man unterscheidet die Tertiarier gemäß dem oben Bemerkten als weltliche und als regulirte (fratres et sorores ordinis tertii saeculares bezw. in communi viventes).

I. Weltliche Tertiarier. 1. Der bedeutendste unter allen dritten Orden ist der vom hl. Franz von Assisi (s. d. Art. IV, 1805) im J. 1221 gegründete „Orden von der Buße" (ordo de poenitentia, ordo continentium). Der Heilige gab den Beitretenden zunächst mündliche Anweisungen und verfaßte sodann eine besondere Regel für sie; daß schon Papst Honorius III. den dritten Orden (wohl mündlich) gutgeheißen und empfohlen hat, ergibt sich aus den Bullen seines Nachfolgers Gregor IX. vom 25. Juni 1227 und 30. März 1228. Innocenz IV. unterstellte durch eine Bulle vom 13. Juni 1247 den Orden von der Buße in Italien und Sicilien der Leitung und Visitation der Minderbrüder, was Sixtus IV. durch die Bulle Romani Pontificis providentia vom 15. December 1471 bezüglich sämmtlicher Mitglieder des dritten Ordens verfügte. Von Umbrien und Toscana aus verbreitete sich der Orden von der Buße in Kurzem über ganz Italien, wo er dem Feudalwesen des 13. Jahrhunderts einen mächtigen Schlag versetzte, indem die dritte Regel das Waffentragen und für gewöhnlich auch die Ablegung feierlicher Eidschwüre verbot; die gegen denselben entstandene Opposition ward mit Hilfe der Bischöfe und Päpste, welche den Orden zu fördern suchten, überwunden (vgl. Revue des questions historiques XLVIII [1890], 567 ss.). Frühzeitig gelangte der dritte Orden auch in Frankreich, in Spanien und Portugal, sowie in Deutschland zur Einführung; in Frankreich gehörte der heilige König Ludwig IX. (s. d. Art.) und dessen Mutter, die hl. Blanca, dem Orden an, in Deutschland die hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen und Hessen (s. d. Art.). Die schriftliche Bestätigung erfolgte, unter einigen Aenderungen der ursprünglichen Regel und mehreren Zusätzen, nach Anderen (vgl. K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften, Freiburg 1885, 117 ff.) mit völlig neuer Regel, durch Nicolaus IV. in der Bulle Super montem am 18. August 1289. Die in dieser Bulle verzeichnete Regel wurde von allen weltlichen Tertiariern und Tertiarierinnen bis 1883 beobachtet. Damals nahm Leo XIII. eine Reform des dritten Ordens des hl. Franciscus für Weltleute vor, indem er durch die apostolische Constitution Misericors (30. Mai 1883) die Regel entsprechend den Bedürfnissen der Gegenwart mehrfach milderte; namentlich wurde das tägliche Pflichtgebet der Laien auf zwölf Pater noster, Ave Maria und Gloria Patri reducirt und die vorgeschriebene Beobachtung des Fastens auf die Vigilien vor dem Feste des hl. Franciscus und dem Feste der Unbefleckten Empfängniß beschränkt. Seither sind durch eine Anzahl von Erlassen der römischen Congregationen Erläuterungen zu einzelnen Fragen, z. B. betreffs des Noviciates und der sogen. Generalabsolutionen (S. C. Indulg. 30. Jan. 1896), gegeben worden; insbesondere wurde (S. C. Inquis. 15. Jan. 1895) erklärt, daß es nicht möglich ist, zugleich Mitglied mehrerer dritten Orden zu sein. Besonders wichtig ist auch das Breve Leo's XIII. vom 7. Juli 1896, wodurch

zunächst auf fünf Jahre den Mitgliedern, welche die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen, Antheil an sämmtlichen Abläſſen des ersten und des zweiten Ordens des hl. Franciscus verliehen wird (s. darüber Analecta eccles. IV [1896], 289 sq.; Nouv. Rev. théol. XXVIII [1896], 535. 650 ss.). (Vgl. von den zahlreichen Regelbüchern u. A. Fulgentius Hinterlechner O. Cap., Seraphisches Handbuch für die Mitglieder des dritten Ordens des hl. Franciscus, 29. Aufl., Salzburg 1896; Der dritte Orden vom hl. Franciscus, seine Regeln und Uebungen, nach der Reform Leo's XIII., 6. Aufl., Freiburg 1897; Ignatius Jeiler O. S. Fr., Normalbuch für die in der Welt lebenden Brüder und Schwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus, 19. Aufl., Dülmen 1897; Directorium tertii ordinis saecularis S. P. Francisci juxta novissima s. Sedis decreta dispositum, Quaracchi 1897. Die Geschichte des dritten Ordens behandelten u. A. Hélyot-Migne, Histoire des ordres III, 158 ss. Auch die Heiligen und Seligen vom dritten Orden des hl. Franciscus sind öfter bearbeitet, z. B. von Angelicus Eberl O. Cap., Seraphisches Rosengärtlein, Mainz 1889; Silv. Winkes, Seraphischer Tugendspiegel, Heiligenstadt 1889, 2 Bde. [Volksausgabe ebd. 1891]; Hermann Born, Seraphischer Sternenhimmel, neu bearb. von Engelbert Hofele, Regensburg 1896, 2 Bde.; Wilhelm Auer O. Cap., Seraphische illustr. Ordens-Legende, München 1897.)

2. Außer dem dritten Orden des hl. Franciscus wurden noch verschiedene andere Orden für Weltleute gegründet. Im J. 1128 soll der hl. Norbert (s. d. Art.) dem Grafen Theobald von der Champagne das weiße Scapulier des dritten Ordens gegeben und so den dritten weltlichen Orden der Prämonstratenser (s. d. Art. X, 271 f.) gegründet haben. — Weit verbreitet ist ferner der dritte Orden des hl. Dominicus (s. d. Art. III, 1944 f. und J. Kleinermanns, Der dritte Orden von der Buße des hl. Dom., Dülmen 1885). — Als erste weltliche Tertiarierin des Carmeliten-Ordens (s. d. Art. II, 1973 f.) wird gewöhnlich die sel. Johanna von Toulouse (gest. 1286) bezeichnet, welche 1265 durch den hl. Simon Stock (s. d. Art.) das Ordenskleid empfing und mehr als 5000 Personen für den dritten Orden gewonnen haben soll (vgl. Bonifacius a ss. Corde Jesu, Die sel. Johanna von Toulouse, Graz 1897). Die Regel wurde in neuerer Zeit durch Leo XIII. unterm 8. Januar 1883 einer Revision und in vielen Punkten einer Milderung unterworfen (vgl. Heimbucher, Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche II, Paderborn 1897, 31 f. und die dort verzeichnete Literatur). — Von sonstigen weltlichen Tertiariern seien noch genannt die des hl. Augustinus (s. d. Art. Augustiner I, 1663 f.); der Minimen (s. d. Art. Franz von Paula IV, 1825 f. und Heimbucher I, 384); der Serviten (s. d. Art. XI, 210 f.); der Trinitarier (s. d. Art. und Heimbucher I, 433 f.). Einen dritten weltlichen Orden des heiligen Herzens Mariä gründete gegen 1648 P. Eudes (s. d. Art. Eudisten) für Jungfrauen und Wittwen (vgl. auch P. A. Pinas, Der ehrw. P. Eudes, Salzburg 1890, 83 ff.). — Eine Art weltlicher Tertiarier bilden auch die erwachsenen weltlichen Oblaten des hl. Benedict (s. d. Art. Oblati n. II); bezüglich der denselben neuestens verliehenen Abläſſe s. „Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden" XVIII (1897), 120 ff. und Alfons Ceberg O. S. B., Benedictusbüchlein, Einsiedeln 1898. (Vgl. noch zum Ganzen Tachy, Les Tiers-Ordres, Langres 1897.)

II. Regulirte Tertiarier und Tertiarierinnen. 1. Ein regulirter Orden von Tertiariern des hl. Franciscus durch Vereinigung von weltlichen Tertiariern zu gemeinsamem Leben entstand schon früh. Männer- und Frauenklöster dieser Art wurden seit dem Ausgang des 13. Jahrhunderts in fast allen europäischen Ländern errichtet. Auch in Deutschland waren nach Ausweis verschiedener Städtechroniken bereits im 13. Jahrhundert Tertiarierklöster. So wurde bereits 1264 in Köln von einem Herrn von Löwenberg ein Kloster für 14 Tertiarierinnen gegründet; 1276 wird das noch jetzt bestehende Tertiarierinnenkloster Gnadenthal in Ingolstadt, zur Beobachtung eines contemplativen Lebens begründet, urkundlich erwähnt; um 1284 wurde in München von Heinrich und Hans Bittricher (Püttrich) das Bittricher Regelhaus und 1295 ebenda das Ridler'sche Regelhaus („Kloster auf der Stiege") errichtet. Klöster für männliche Tertiarier entstanden im 13. Jahrhundert u. A. in Hagenau, Rothenburg, Tachenhausen und auf dem Kniebis; letzteres wurde vom Grafen Heinrich von Fürstenberg in sempiternum subsidium ipsorum fratrum et pauperum ibidem transeuntium gegründet, wozu Berthold, Graf von Leiningen, Bischof von Bamberg, als Lehensherr unterm 2. December 1278 seine Zustimmung ertheilte (Konrad Eubel, Gesch. der oberdeutschen [Straßburger] Minoriten-Provinz, Würzburg 1886, 223). Weiterhin nahmen in den Niederlanden und Deutschland auch viele Klöster der Beguinen (s. d. Art.) die dritte Regel des hl. Franciscus an, oft auf Drängen der Bischöfe, welche die ohne eine bestimmte Regel lebenden Beguinenklöster aufzuheben drohten; da die Klöster der Tertiarierinnen aber zum Theile den Namen „Beguinen" beibehielten, wurden sie in die Verfolgungen der Beguinen hineingezogen (vgl. Eubel 221 ff.). Frühzeitig (etwa vom Jahre 1400 an) legten die in Gemeinschaft lebenden Tertiarier und Tertiarierinnen, theils einzeln, theils ganze Klöster, Gelübde ab, welche von mehreren Päpsten als feierliche erklärt wurden; doch haben spätere Päpste dieß namentlich bezüglich der Tertiarierinnen geändert. Von den Privilegien, welche den regulirten Tertiariern des hl. Franciscus ertheilt

wurden, sei hier nur erwähnt, daß Sixtus IV. 1473 den Religiosen des dritten Ordens alle Privilegien und Exemtionen der geistlichen Personen und 1479 alle Privilegien der Minderbrüder gewährte. Vom 15. Jahrhundert an bildeten sich bei den regulirten Tertiariern auch besondere Congregationen. Die wichtigsten derselben sind die folgenden: a. Die Congregation der regulirten Observanz von der Lombardei oder von Italien, welche seit 1448 auf dem Generalcapitel einen Generalvicar und mehrere Definitoren und 1458 in der Person des Hugolin Bernoni von Piacenza den ersten General des Männerordens der regulirten Tertiarier erwählte. Pius V. unterwarf dieselben 1568 allerdings der Jurisdiction des Generalministers der Franciscaner-Observanten; doch gewährte Sixtus V. 1586 den Tertiariern ihre Selbständigkeit wieder. Die Congregation von der Lombardei breitete sich vom 16. Jahrhundert an sehr aus und zählte zur Zeit ihrer höchsten Blüte 20 Provinzen mit über 150 Conventen, im J. 1715 noch 14 Provinzen; sie umfaßte alle Klöster der regulirten Tertiarier in Italien, 1602 ward die Congregation von Sicilien, sowie die von Dalmatien und Istrien, 1650 auch die Congregation von Flandern mit ihr vereinigt. In Rom hatte sie das Kloster von St. Cosmas und Damian (jetzt Sitz des Generals des Ordens der regulirten Tertiarier). Die Kleidung der Religiosen bestand in einem grauen, mit einem weißen Strick gegürteten Rocke von Serge und einer ebensolchen, an einer großen Mozetta befestigten, vorne und auf dem Rücken zugespitzten Kapuze, wozu bei Ausgängen noch ein Mantel und ein schwarzer Hut kam. (Vgl. Hélyot-Migne II, 788 ss.) — b. Die Congregation von Sicilien, wo der Franciscaner-Observant und spätere Kapuziner Jakob von Gubbio ein Klösterchen der regulirten Tertiarier gründete und in demselben eine strenge Lebensweise einführte, seinen Jüngern ein grobes Gewand gab und sie barfuß gehen hieß (daher gli Scalzi, die Barfüßer vom regulirten dritten Orden des hl. Franciscus). Ein nachmals berühmtes Frauenkloster seiner Observanz, die sogen. „große Abtei", errichtete Jakob in der Stadt Trapani. Pius IV. stellte für diese Tertiarier einen Cardinalprotector auf und übertrug deren Visitation dem Provinzial der Conventualen auf Sicilien. Widerstand gegen die Verordnung Pius' V., welche die Religiosen der Jurisdiction des Franciscanergenerals unterwarf, veranlaßte eine Verfolgung der Tertiarier; zuletzt ward auf einem Generalcapitel zu Martogna in der Person des Fr. Hieronymus Ricci ein eigener Provinzial gewählt. Die Congregation breitete sich vornehmlich auf Sicilien aus und hatte in Palermo allein drei Klöster. Sie wurde 1602 mit der Congregation von der Lombardei (s. ob.) vereinigt, behielt indeß ihre Tracht und ihre Lebensweise bei. Noch 1715 gab es 35 Convente der regulirten Tertiarier von Sicilien; in Rom hatten sie 1619 das Kloster S. Paolo im Viertel de la Regola erhalten. (Vgl. Hélyot-Migne II, 792 ss.) — c. Die Congregation von Dalmatien und Istrien, wo im 15. Jahrhundert durch Einsiedler, die vor den Türken aus Bosnien flohen, mehrere Klöster der regulirten Tertiarier (im ganzen 14) gegründet wurden; das bedeutendste derselben ist das noch heute bestehende Kloster Zara (1454 errichtet). Auch diese Congregation ward 1602 mit der von der Lombardei vereinigt, bestand jedoch bis zur Gegenwart als eigene Provinz des Mannsordens der regulirten Tertiarier fort. Diese Religiosen bedienen sich mit Erlaubniß des heiligen Stuhles in der Liturgie der altslavischen Sprache, deren treue Hüter und Förderer die Mitglieder der Congregation bezw. Provinz stets gewesen sind (vgl. d. Art. Slavische Liturgie, ob. 425). — d. Die Congregation von Zeppern in Flandern und den Niederlanden, benannt nach dem 1425 gegründeten Kloster Zeppern (Zepperi, Zapporn) auf dem St. Hieronymusfelde bei Septemburg (Bisthum Lüttich), welches alsbald eine Art Oberaufsichtsrecht über mehrere in Flandern bestehende Begharden-klöster erlangte. Im J. 1472 schlossen sich den regulirten Tertiariern von Zeppern die Begharden in Antwerpen an, welche seit 1467 feierliche Gelübde ablegten. Eine Vereinigung mit den regulirten Tertiariern der Diöcese Utrecht, denen Bonifaz IX. einen eigenen General zugestanden hatte, wurde 1516 wieder aufgehoben; durch eine Bulle Innocenz' X. vom 27. Juli 1650 wurden die sämmtlichen in den Niederlanden und in Belgien bestehenden Klöster der regulirten Tertiarier mit der Congregation von der Lombardei vereinigt. Am Anfang des 18. Jahrhunderts zählte die ehemalige Congregation von Zeppern noch 10—12 Klöster, wovon die bedeutendsten zu Antwerpen, Brüssel, Maastricht, Husgarden und Löwen waren; an letzterem Orte bestand auch ein Colleg des Ordens. (Vgl. Hélyot-Migne I, 407 ss.) — e. Mehrere deutsche Congregationen, nämlich die Congregation von Straßburg, welche 1424 mehr als 100 Klöster in den Diöcesen Straßburg, Basel und Konstanz, einzelne in Lothringen, Baden und Würtemberg, die meisten in der Schweiz umfaßte; die rheinische Congregation, welche die Klöster des Kurfürstenthums Köln und die in Westfalen in sich schloß; ferner die Congregation der Provinz Magdeburg oder Sachsen. Auf Bitten der deutschen regulirten Tertiarier verfaßte Dionysius der Carthäuser (s. d. Art.) 1471 eine Erklärung der Regel Nicolaus' IV., aus deren Vorrede zu entnehmen ist, daß die regulirten Tertiarier der rheinischen Congregation unter einem besondern Generalobern standen, der wohl zugleich General der sämmtlichen in Deutschland befindlichen Tertiarier war, nachdem Paul II. 1467 diesen einen eigenen General zugestanden hatte. Noch zahlreicher als die Mannsklöster waren die Tertiarierinnenklöster in Deutschland; fast in jeder

größern Stadt gab es ein solches, und mehrere derselben (s. d. Art. Elisabethinerinnen n. 1) erhielten sich bis auf die Gegenwart, während von den Männerklöstern keines die Stürme der Reformation und der Säcularisation überdauert hat. (Vgl. Hélyot-Migne III, 176 ss.) — f. Die Congregationen von Irland und England, von denen erstere noch am Anfang des 18. Jahrhunderts 80 Klöster zählte, während die zahlreichen Klöster der letzteren sämmtlich in der Reformation zu Grunde gingen. Unter Heinrich VIII. und Elisabeth starben mehrere Ordensmitglieder den Martertod. — g. Die Congregation von Spanien, seit 1442 aus den beiden Congregationen der Königreiche Granada und Andalusien und der Königreiche Castilien, Leon und Galicien gebildet. Clemens VII. unterstellte die spanischen regulirten Tertiarier unmittelbar dem päpstlichen Stuhle und bestätigte 1526 die Regeln, welche auf einem Generalcapitel sowohl für die regulirten Tertiarier als die regulirten Tertiarierinnen verfaßt worden waren. Als Ordenskleidung wurde ein Rock von schwarzer, ungefärbter Wolle bestimmt. Als Pius V. 1568 auch die spanischen regulirten Tertiarier dem Generalminister des Franciscanerordens unterwarf, entstanden langdauernde Zwistigkeiten; im Laufe der Zeit verschmolzen die Tertiarier indeß immer mehr mit den Observanten und bildeten zuletzt die zwei Observantenprovinzen Andalusien und Galicien. Die höchste Zahl der Klöster von regulirten Tertiariern in Spanien war 66. (Vgl. Hélyot-Migne III, 178 ss.) — h. Die Congregation von Portugal, als deren hervorragendstes Kloster lange das 1470 in der Einsiedelei der hl. Katharina bei Scalabitano gegründete galt; dort wurden die gemeinsamen Capitel der portugiesischen regulirten Tertiarier abgehalten. Die Klosterzahl der Congregation von Portugal betrug zuletzt 30, welche in zwei Provinzen getheilt waren. Seit 1598 war das große Kloster in Lissabon das Hauptkloster der Congregation; neben demselben befand sich ein Spital für arme weltliche Tertiarier. Auch in Afrika wurde 1603 zu Loanda im Königreich Angola ein Kloster gegründet. (Vgl. Hélyot-Migne III, 183 ss.) — i. Die Congregation von Frankreich, wo sich im Laufe der Zeit die Klöster der regulirten Tertiarier so sehr vermehrten, daß zwei Provinzen (Aquitanien und Normandie) gebildet wurden (Hélyot erwähnt auch eine Provinz Lyon). Eine mächtige Förderung erhielten die regulirten Tertiarier in Frankreich durch Vincenz Mussart (geb. am 8. März 1570 in Paris), der 1594 bei dem Schlosse Franconville-sous-Bois ein Tertiarierklösterchen errichtete und mit einigen Genossen 1595 die feierlichen Gelübde ablegte. Im J. 1601 wurde in dem Vororte St. Antoine von Paris, Picpus genannt, durch Johanna von Sault, verwittwete Gräfin von Mortemart, ein zweites Kloster errichtet, welches den Ausgangspunkt für eine heilsame Reform der regulirten Tertiarier in Frankreich bildete. Clemens VIII., der 1608 alle Häuser des regulirten dritten Ordens in Frankreich dem Generalminister des Franciscanerordens unterstellte, bewilligte zugleich den regulirten Tertiariern einen eigenen Provinzialminister. Als sich einige ältere Klöster weigerten, den neuen Generalminister anzuerkennen, befahl König Heinrich IV. allen Klöstern, die Reformen Mussarts anzunehmen und verbot den widerspänstigen die Aufnahme von Novizen. Die besonderen Statuten der strengeren Observanz wurden unterm 22. April 1613 vom Papste bestätigt. Nachdem schon 1608 die Provinz von der strengeren Observanz in vier Custodien getheilt worden war, wurden nunmehr zwei Provinzen (La France und Aquitanien) gebildet und Vincenz Mussart, bis dahin Provinzialminister, zum ersten Generalvicar der regulirten Tertiarier in Frankreich gewählt. Nach dem Tode des großen Reformators, der am 13. August 1637 im Kloster Picpus erfolgte, breitete sich die Congregation immer weiter aus, ward später in vier Provinzen (La France, Aquitanien, Normandie und Lyon) getheilt und zählte 1715 59 Klöster (mit über 500 Mitgliedern); dazu kam noch ein 1622 errichtetes Kloster in Rom, in das jede Provinz je fünf Religiosen sandte. Als Hauptkloster ward das Picpuskloster betrachtet, weßhalb die Congregation auch „Picpuscongregation" hieß. Die Ordenstracht bestand in einem Rock und Mantel von braunem Tuche und einer runden Kapuze, an welcher eine Art von Scapulier befestigt war, das auf der Brust und auf dem Rücken spitz zulief und bis zum Gürtel reichte; letzterer war aus schwarzen Pferde- oder Ziegenhaaren gefertigt. Der Gebrauch von Leinwand war verboten. Die Tertiarier gingen barfuß in hölzernen, zu Hause auch in ledernen Sandalen und trugen lange Bärte. (Vgl. Hélyot-Migne III, 188 ss.)

Nachdem die meisten Klöster regulirter Tertiarier allmälig, namentlich durch die Reformation und die Revolution, verschwunden sind und ein kleinerer Theil besonders in Spanien in den ersten Orden des hl. Franciscus aufgegangen ist, bestehen derzeit noch die römische, die sicilianische, die umbrisch-pisanische und die dalmatinische Provinz mit zusammen 25 Klöstern, 2 Noviciaten und 2 Studienhäusern. In Frankreich sammelten sich die aus der Revolution übrig gebliebenen Reste des Ordens an den Wallfahrtskirchen Notre Dame de la Drôche und Notre Dame de l'Oder (Diöcese Albi) und erhielten 1864 und definitiv 1873 die Bestätigung; sie haben besondere, 1873 von der Congr. Epp. et Regul. genehmigte Statuten und stehen unter einem eigenen Obern (vgl. Ch. Tyck, Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses etc. du XIXme siècle, Louvain 1892, 89). Die regulirten Tertiarier befolgen die am 15. Mai 1475 auf dem Generalcapitel di Santa Maria della Selva matutina angenommene Regel (30 Capitel), nebst besonderen (von Leo XIII. unterm 20. Juli 1888

theilweise modificirten) Constitutionen (33 Capitel). An der Spitze des Ordens steht der Minister generalis, der auf sechs Jahre vom Generalcapitel gewählt wird. Vier Generaldefinitoren (je einer aus jeder Provinz) werden ebenfalls vom Generalcapitel designirt. Die übrigen Ordensämter werden durch das Definitorium generale besetzt. Alle drei Jahre, seit 1888 nur mehr alle fünf Jahre findet in jeder Ordensprovinz das Provinzialcapitel statt, auf welchem der Provinzial und seine vier Definitoren, ferner der Custos der Provinz auf drei, nunmehr auf fünf Jahre gewählt werden. Die erste Provinzialversammlung besetzt sodann die anderen Provinzialämter für fünf Jahre; nur die Prioren bleiben bloß 20 Monate im Amte, und zur Aufstellung neuer Prioren findet nach je 20 Monaten eine zweite und dritte Provinzialversammlung statt. Die regulirten Tertiarier widmen sich der Seelsorge und dem Predigtamte sowie dem öffentlichen und privaten Unterricht. Die Ordenstracht besteht in einem Talare und einer Kapuze von schwarzer Farbe, wie sie die Franciscaner-Conventualen tragen; das Cingulum und das Collar sind weiß. Die französischen regulirten Tertiarier haben eine graue Kleidung und tragen nach dem Vorbilde der reformirten Tertiarier Mussarts einen Bart. Zahlreiche durch Heiligkeit des Lebens und durch wissenschaftliche Thätigkeit hervorragende Männer, wie Johann Anton Brandi (gest. 1608), Vincenz Mussart (s. ob.), der berühmte Canonist und Theologe Franz Bordoni (gest. 1671), dessen Opera omnia juridico-regularia et moralia, Lugduni 1655, 6 Foliobände füllen, und Hippolyt Helyot (s. d. Art.), sind aus dem Orden hervorgegangen. (Vgl. außer der citirten und der im Artikel „Franciscanerorden" genannten Literatur noch Statuta fratrum tertii ordinis s. Francisci, Venetiis 1551; Mariotti, Regula et constitutiones fratrum tertii ordinis s. Francisci regularis observantiae, Romae 1889 [mit historischen Notizen]. Sonstige Literatur s. bei Heimbucher I, 364; ein Verzeichniß der Generalministe r s. in der Regola del Terz' Ordine claustrale di s. Francesco d'Assisi, Roma 1889, 205 sgg.)

2. Verschieden von den vorgenannten Tertiariern sind die zahlreichen neueren Congregationen regulirter Tertiarier nach der Regel des hl. Franciscus, welche sich dem Dienste der Nächstenliebe, namentlich der Kranken- und Armenpflege, ferner der Erziehung und dem Unterrichte der Jugend widmen und auf diesen Gebieten höchst ersprießlich wirken. Einige derselben können allerdings in gewissem Sinne als Nachkömmlinge der ältern Tertiarier betrachtet werden, da sie deren Klöster übernommen oder sich aus Mitgliedern unterdrückter Klöster zusammengesetzt haben. Die hier in Frage stehenden Congregationen legen meist einfache Gelübde, aber in der Regel auf Lebenszeit ab und stehen unter der unmittelbaren Aufsicht bezw. Jurisdiction der Diöcesanbischöfe. Zumeist befolgen sie die von Leo X. in der Bulle Dudum siquidem vom 20. Januar 1521 erlassene Regel für die in Gemeinschaft lebenden männlichen und weiblichen Tertiarier, wodurch die Regel Nicolaus' IV., welche bis dahin von den klösterlichen Tertiariern beobachtet wurde, in Rücksicht auf den Zweck derselben verändert bezw. durch neue Bestimmungen ergänzt worden ist (vgl. Mag. Bull. Rom. V, Aug. Taur. 1860, 764 sqq.). Neben dieser Regel befolgen manche Tertiarierklöster bezw. Genossenschaften noch besondere Statuten. — Von den zahlreichen hierher gehörigen Congregationen können nur die für Deutschland in Betracht kommenden und unter diesen auch nur die größeren hier ausführlicher besprochen werden; für die anderen, insbesondere die außerdeutschen, muß eine summarische Uebersicht genügen. A. Deutsches Reich. a. Von den männlichen Franciscaner-Tertiariercongregationen sind zu nennen: α. Die Genossenschaft der Armen Brüder vom hl. Franciscus mit dem Mutterhause St. Maria von den Engeln in Bleyerheide (Holland). Stifter derselben ist Philipp Höver (geb. 1816 in Oberstihöhe, Reg.-Bez. Köln), der seit 1843 als Lehrer bei St. Peter in Aachen wirkte und dort durch Mutter Francisca Schervier, Stifterin der Armenschwestern vom hl. Franciscus (s. u.), 1857 veranlaßt wurde, sich mit vier gleichgesinnten Männern dem Dienste des Herrn und der Verlassenen und Armen zu weihen. Im J. 1860 erhielten die Brüder ein eigenes Haus („Die Rose") in Aachen, wo sie arme Knaben zum Unterrichte annahmen. Am 5. Januar 1861 genehmigte Cardinal-Erzbischof Joh. v. Geissel (s. d. Art.) die Errichtung der Genossenschaft zur Erziehung, Bewahrung und Besserung von armen Knaben, Jünglingen und Männern; am Lichtmeßtage fand die Einkleidung der Armen Brüder des hl. Franciscus statt, deren Noviciat P. Johannes (Höver) leitete. Beim Tode des Stifters (1864) zählte die Genossenschaft 26, derzeit etwa 150 Brüder. Das Mutterhaus befand sich bis zum „Culturkampf" in Aachen am Lousberg; an verschiedenen Orten in Deutschland wurden Erziehungsanstalten errichtet, und seit 1866 fanden die Brüder auch in Nordamerika (Teutopolis, Detroit, Kentucky, Thenville und Cincinnati) angemessene Wirkungskreise. Während der Kriege von 1866 und 1870/1871 entfalteten sie in den Lazareten eine aufopfernde Thätigkeit, mußten aber doch 1876 und 1877 ihre Häuser in Deutschland verlassen, nachdem sie schon 1875 auf holländischem Gebiete zu Bleyerheide das nunmehrige Mutterhaus mit Noviciat errichtet hatten. Im J. 1888 ward die Rückkehr nach Berlin gestattet, auch ein Lehrlingshaus in Aachen eröffnet; 1889 durften die Brüder in ihr ehemaliges Mutterhaus am Lousberg zurückkehren, in dem derzeit 175 Knaben von drei Lehrern unterrichtet werden; später wurde auch eine Arbeitercolonie, Hohenhof bei Lamsdorf in Oberschlesien, übernommen. In Bleyerheide,

wo sich über 200 Schüler in vier Klassen befinden, residirt der Obere der Genossenschaft; das Provinzialhaus und Noviciat für Nordamerika ist Mount Alverno bei Cincinnati. (Vgl. Der sel. P. Johannes Höver und seine Stiftung u. s. w., Aachen 1896; Charitas II [1897], 224 ff.) — β. Die Franciscaner-Brüder mit dem Mutterhause „St. Josephshaus" bei Waldbreitbach (Kreis Neuwied in der Rheinprovinz), 1862 durch Pastor Gomm gestiftet und von Bischof Wilhelm Arnoldi (s. d. Art.) 1862, und abermals vom Bischof Matthias Eberhard (s. d. Art.) 1869 bestätigt. Ihre Aufgabe ist, durch Werke der Barmherzigkeit vorzüglich den Armen und Kranken ohne Unterschied der Confession, insbesondere auch armen Kindern thätige Nächstenliebe zu erweisen. Außer dem Mutterhause, in dem ca. 230 schwachsinnige Knaben und Erwachsene, ferner Pensionäre, Kranke und altersschwache Herren verpflegt werden, bestehen noch acht Filialen, unter anderem zu Ebernach bei Kochem an der Mosel, wo die Brüder ca. 300 Geisteskranke verpflegen, zu Elkenroth an der Sieg und zu Steinfeld, wo sie je eine katholische Arbeitercolonie leiten.

b. Von weiblichen Franciscaner-Tertiariercongregationen seien erwähnt: α. Die Genossenschaft der Armenschwestern vom hl. Franciscus mit dem Mutterhause in Aachen, 1845 von Franciska Schervier (geb. 1819, gest. 1876) und vier anderen Jungfrauen zu dem Zwecke gegründet, nach Kräften und Vermögen das menschliche Elend zu lindern. Neben der Pflege armer Kranken ließen sich die Jungfrauen zunächst die Sorge für Büßerinnen angelegen sein; alsbald wurde ihnen die Versorgung des städtischen Marienspitals und der syphilitischen Kranken im alten Dominicanerkloster „Prediger" zu Aachen, 1849 das Spital für Cholera- bezw. Pockenkranke und 1850 zwei Armenküchen übertragen, während sie selbst in ihrem Hause eine Station für Krebskranke eröffneten. Nach verschiedenen Prüfungen ward am 2. Juli 1851 der Verein von Cardinal-Erzbischof Joh. v. Geissel (s. d. Art.) von Köln zu einer kirchlichen Genossenschaft erhoben, worauf am 12. August die Einkleidung von 24 Jungfrauen in der St. Paulskirche zu Aachen stattfand; im September desselben Jahres gewährte König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die staatliche Anerkennung der Genossenschaft unter Verleihung von Corporationsrechten. Die Genossenschaft verbreitete sich in Kurzem über Deutschland und seit 1858 nach Nordamerika, wohin sie vom Bischof von Cincinnati berufen wurde. Im J. 1870 zählte sie in Deutschland schon 27 Häuser in fünf Diöcesen und in Amerika 10 Häuser mit zusammen 590 Schwestern; gegenwärtig bestehen 53 Niederlassungen, wovon 38 in Deutschland, 15 in den Vereinigten Staaten von Nordamerika liegen. Am 1. Januar 1898 betrug die Gesammtzahl der Schwestern 1213, wovon 771 auf Deutschland und 442 auf Amerika kommen. Die Schwestern widmen sich der ambulanten Armenpflege und der Pflege armer Kranken vorzüglich in deren Wohnungen, jedoch auch in öffentlichen Anstalten (in New York haben sie zwei große Hospitäler), übernehmen ferner die Sorge für verwahrloste und gefährdete Mädchen, in größeren Städten die Leitung von Mägdehäusern und Asylen für Fabrikarbeiterinnen, endlich von Kleinkinderbewahrschulen. Auf den Kriegsschauplätzen von 1864, 1866 und 1870/1871 leistete die Genossenschaft, deren Stifterin an der Spitze, höchst nützliche Dienste. (Vgl. Jgn. Jeiler, Die gottselige Mutter Franciska Schervier, 2. Aufl., Freiburg 1897.) — β. Die Franciscanerinnen von der heiligen Familie, 1857 zu Eupen durch Mutter Elisabeth von Jesus (Maria Katharina Josephine Koch) zu dem Zweck gestiftet, Kranke in Spitälern und zu Hause, namentlich auch Geisteskranke, zu pflegen, ferner Kleinkinderbewahranstalten und Erziehungshäuser für verwahrloste Kinder zu übernehmen. Das Mutterhaus wurde 1875 infolge des Culturkampfes nach Löwen transferirt, wo es sich noch jetzt befindet. Außer mehreren Häusern in den belgischen Diöcesen Mecheln (Löwen, Anvers, Brüssel, St. Josse-ten-Noode und Turnhout) und Lüttich (Bleiberg, Genfterbloem und Lüttich) und in den Niederlanden (Nimwegen und Tilburg, hier zwei Niederlassungen) bestehen Klöster in Eupen, Bracheln, Kohlscheid und Montjoie (Erzdiöcese Köln); die Gesammtzahl der Schwestern beträgt über 300. Neben der thätigen Abtheilung besteht innerhalb dieser Genossenschaft auch eine beschauliche Abtheilung, welche die Statuten der 1623 vom Franciscanerrecollecten Petrus Marchant (gest. 1661) und Johanna von Jesu Neerink (Neerich) zu Limburg in Holland begründeten, in zahlreichen Filialen in Deutschland (Aachen 1645, Heinsberg 1682, Eupen 1698), Frankreich, Flandern und Belgien verbreiteten, in der Revolution untergegangenen Genossenschaft der Franciscaner-Pönitentinnen (-Recollectinnen) befolgt. Ein Kloster dieser Schwestern, welche sich Recollectinnen nennen, ist auf dem Haidberge bei Eupen. (Vgl. Tyck 54. 63 s.; Geschichtliche Aufzeichnungen über die ehemalige Genossenschaft der Franciscanerinnen von Limburg und über einige Ordensschwestern aus dieser Congregation, Regensburg 1871; Die gottsel. Johanna von Jesu, Reformatorin des dritten Ordens und Stifterin der Franciscanerinnen zu Limburg, ebd. 1868.) — γ. Die barmherzigen Schwestern vom hl. Franciscus mit dem Mutterhause zu Gengenbach (Erzdiöc. Freiburg i. B.), am 2. Juli 1866 von Pfarrer Wilhelm Berger in Seelbach bei Lahr gegründet, von wo die Schwestern bereits 1867 in den eine Viertelstunde entfernten Tretenhof übersiedelten. Im J. 1870/1871 waren sie in 18 verschiedenen Lazareten thätig; gleichwohl wurde die Genossenschaft am 31. Juli 1876 durch einen Ministerialerlaß aufgehoben. Ein Theil der Schwestern begab sich

nach Amerika, wo sie in Joliet (Illinois) ein eigenes Mutterhaus errichteten; die in Baden zurückgebliebenen Schwestern führten die Krankenpflege nach Möglichkeit fort. Nachdem in den achtziger Jahren das Mutterhaus zu Gengenbach bezogen worden war, erfolgte 1891 die kirchliche Bestätigung der Statuten durch den Erzbischof Johann Christian Roos von Freiburg, 1892 die staatliche Genehmigung der Genossenschaft und 1894 die Verleihung der Corporationsrechte. Am 9. März 1893 wurde eine in Heiligenzell bestehende private Congregation mit 39 Schwestern und 11 Novizinnen mit der Genossenschaft der Gengenbacher Schwestern vereinigt. Derzeit zählt die Congregation 149 Niederlassungen; die Gesammtzahl der Schwestern beträgt 562, die der Candidatinnen 56. Zweck der Genossenschaft ist in erster Linie Pflege der Kranken, sodann Unterhaltung von Kleinkinderschulen und Haushaltungsschulen, endlich Ausbildung von Schwestern zur Fertigung von Paramenten. Auch läßt die Congregation eine größere Anzahl von Jungfrauen, welche später als Schwestern in Industrieschulen auf den Filialstationen Verwendung finden sollen, zur Zeit in staatlichen Lehranstalten zu Karlsruhe ausbilden. Die Schwestern legen die einfachen Gelübde auf drei Jahre ab. — δ. Die Franciscanerinnen im Kloster Heiligenbronn im Oberamte Oberndorf (Diöcese Rottenburg). Das genannte Kloster wurde 1857 errichtet und durch den gegenwärtigen Superior Anton Stöhr wesentlich vergrößert. Die Schwestern (derzeit 94 nebst 25 Postulantinnen) haben in Heiligenbronn eine Anstalt für arme, verwahrloste und verwaiste Mädchen, sowie für taubstumme, blinde und schwachsinnige Kinder (und Erwachsene) mit derzeit 280 Pfleglingen, darunter 69 Taubstumme, 25 Blinde und 9 Schwachsinnige, ferner seit 1887 als Filiale ein Kleinkinderasyl, St. Antonius bei Salzstetten, Oberamts Horb, mit etwa 100 elternlosen oder verwahrlosten Kindern vom ersten Lebensjahre bis zum schulpflichtigen Alter; daselbst besteht seit 1897 auch eine Knabenschule, während die schulpflichtigen Mädchen der Hauptanstalt in Heiligenbronn übergeben werden. An den Anstaltsschulen wirken gegenwärtig 13 staatlich geprüfte Lehrschwestern und 6 Industrielehrerinnen. Die besondere Regel der Schwestern wurde 1888 von Bischof Karl Joseph v. Hefele genehmigt. — ε. Die Genossenschaft der armen Franciscanerinnen mit dem Mutterhause Mallersdorf (Diöcese Regensburg), am 2. März 1855 zu Pirmasens in der bayrischen Rheinpfalz durch den Stadtpfarrer Joseph Nardini zu dem Zweck gegründet, das infolge Hungertyphus entstandene Elend der dortigen Arbeiterbevölkerung zu lindern, 1857 vom Bischof von Speyer und am 1. Februar 1887 vom Bischof von Regensburg bestätigt. Im J. 1869 wurde das Mutterhaus von Pirmasens, wo sich noch eine Kindererziehungsanstalt (Armenfinderhaus) befindet, nach Mallersdorf in Niederbayern verlegt, wo die Schwestern einen Theil des ehemaligen, 1141 gestifteten und 1803 säcularisirten Benedictinerklosters käuflich erwarben. Im J. 1859 und ebenso 1870/1871 waren die Pirmasenserinnen am Kriegsschauplatze thätig. Derzeit wirken sie in 248 Anstalten (Kranken- und Armenhäusern, Kleinkinderschulen und Industrieschulen für Mädchen, Seminarien ꝛc.); die Gesammtzahl der Schwestern beträgt 1540. — ζ. Die Franciscanessen (Krankenschwestern, barmherzige Schwestern des hl. Franciscus) mit dem Mutterhause St. Franciscus-Hospital St. Mauritz in Münster, 1850 vom Bischof von Münster, Johann Georg Müller (s. d. Art.), gestiftet. Beim Tode des Bischofs zählte die Genossenschaft bereits 55 Tochterhäuser, in denen 314 Schwestern wirkten; derzeit stehen unter dem Mutterhause 102 Filialen in Europa, ferner 15 Niederlassungen in Amerika. Die Gesammtzahl der in Europa wirkenden Schwestern beträgt derzeit 835, von denen 104 auf das Mutterhaus kommen. Die Bestätigung der Genossenschaft und die Genehmigung der neu entworfenen Constitutionen ist beim päpstlichen Stuhle zur Zeit beantragt. — η. Die Genossenschaft der armen Franciscanerinnen von der ewigen Anbetung mit dem Mutterhause Olpe (Diöcese Paderborn), 1859 von der derzeitigen Generaloberin Maria Theresia Bonzel und der Schwester Francisca Böhmer gegründet, von den Paderborner Bischöfen Konrad Martin (s. d. Art.), Franz Drobe und Theophil Hubert Simar bestätigt, mit dem Zwecke der ewigen Anbetung im Mutterhause, der Krankenpflege, des Unterrichts und der Erziehung der Jugend, besonders der armen, verwahrlosten Kinder. Die Zahl der Mitglieder beträgt ca. 500; Niederlassungen bestehen in Europa 40, in Amerika 30. Die päpstliche Approbation der Statuten erfolgte im J. 1897. — ϑ. Die Schwestern der christlichen Liebe vom dritten Orden des hl. Franciscus (Franciscanerinnen) mit dem Mutterhause Reute (Reuthe) bei Waldsee in Würtemberg, auch barmherzige Schwestern genannt, 1849 zu Ehingen a. d. Donau von vier Jungfrauen zur Pflege der Kranken in der Stadt gestiftet. Als der Verein sich erweiterte, nahmen die Jungfrauen die dritte Regel des hl. Franciscus an; die gegenwärtig in Kraft stehenden Regeln und Satzungen erhielten am 25. März 1876 die bischöfliche Genehmigung. Die Gesammtzahl dieser Krankenschwestern, welche auch Anstalten zur Erziehung verwahrloster Mädchen haben, beträgt gegenwärtig 480; unter dem Mutterhause Reute stehen 70 Filialen, sämmtlich in der Diöcese Rottenburg. Dem 1407 gegründeten, in der Säcularisation aufgehobenen Kloster der Tertiarierinnen zu Reute gehörte als eine der ersten Schwestern die sel. Elisabeth von Reute (s. d. Art.) an. — ι. Die armen Franciscanerinnen vom heiligen Herzen Jesu mit dem Mutterhause Salzkotten (Diöcese Paderborn), 1863 durch eine Scheidung der Franciscanerinnen von Olpe

(ſ. ob.) entſtanden, mit 28 Filialen in den Diöceſen Paderborn, Köln, Osnabrück und Metz (hier „Blandinenſchweſtern“ genannt). Zweck der Genoſſenſchaft iſt Krankenpflege, Sorge für Dienſtmägde u. ſ. w. — κ. Die Franciscanerinnen (Schulſchweſtern) mit dem Mutterhauſe Sießen (Diöceſe Rottenburg), vorher (ſeit 1853) in Oggelsbeuren (Oberamts Ehingen), wo das ehemalige Tertiarierinnenkloſter durch die Säculariſation an die Standesherrſchaft Thurn und Taxis in Regensburg gekommen war, aber durch Kauf erworben und mit Franciscanerinnen von Dilingen beſetzt wurde. Als die Zahl der (vom Kloſter in Dilingen ſchon ſeit 1853 unabhängigen) Schweſtern 33 betrug, ward 1860 das Kloſter zu Oggelsbeuren an die Piuspflege in Baindt zum Zwecke einer Waiſenanſtalt übergeben und das heutige Mutterhaus Sießen bei Saulgau erworben. Zweck der Genoſſenſchaft iſt die Erziehung und der Unterricht der weiblichen Jugend. Unter dem Mutterhauſe ſtehen zur Zeit 30 Filialen, ſämmtlich in der Diöceſe Rottenburg; die Zahl der Schweſtern beträgt 200. Sie ſtehen unter der Jurisdiction des biſchöflichen Ordinariats Rottenburg. — λ. Die barmherzigen Schweſtern (vom dritten Orden) des hl. Franciscus im Mutterhauſe „St. Georgsſtift“ zu Thuine bei Freren (Diöceſe Osnabrück), 1869 von Paſtor Dall für Krankenpflege und Erziehung geſtiftet. Die Genoſſenſchaft hat etwa 450 Schweſtern und 29 Filialen in den Diöceſen Osnabrück, Paderborn, Utrecht und den nordiſchen Miſſionen. — μ. Die St. Joſephscongregation der Schweſtern des dritten Ordens vom hl. Franciscus im ehemaligen Prämonſtratenſerkloſter Ursberg (Diöceſe Augsburg), von dem für das Wohl der Hilfsbedürftigen aller Art überaus thätigen Pfarrer Ringeiſen zum Zwecke der Pflege von Cretinen, Blinden, Taubſtummen, Epileptiſchen und krüppelhaften Perſonen und ſpeciell zur Erhaltung der Verſorgungsanſtalt Ursberg errichtet und am 30. Januar 1897 vom Prinzregenten Luitpold von Bayern ſtaatlich genehmigt. Die Anſtalt in Ursberg wurde am 1. December 1884 mit 30 Cretinen eröffnet; derzeit beträgt die Zahl der Pfleglinge über 600 und die der Schweſtern der Genoſſenſchaft über 200. Außer der Anſtalt in Ursberg leiten die Schweſtern das St. Pauluſsſtift in Herxheim bei Landau in der bayriſchen Rheinpfalz, das Krumbad in Schwaben ſowie mehrere andere Filialen in den Diöceſen München-Freiſing und Augsburg. (Vgl. Joſ. Wiedemann, Das neue Kloſter Ursberg, Augsburg 1897; Ursberger St. Joſephs-Bote, ſeit 1898 erſcheinend.) — ν. Die Franciscaner-Schweſtern im Mutterhauſe „Marienhaus“ bei Waldbreitbach, 1863 unter Mithilfe des Pfarrers Gomm zu Waldbreitbach durch Margaretha Fleſch (Schweſter Roſa) zum Zwecke der Krankenpflege und Leitung von Bewahr- und Nähſchulen errichtet und noch in demſelben Jahre von Biſchof Wilhelm Arnoldi beſtätigt. Unter dem Mutterhauſe ſtehen 55 Filialen; die Geſammtzahl der Schweſtern beträgt 640. — ξ. Außer den vorgenannten beſtehen im Gebiete des deutſchen Reiches noch eine Anzahl anderer Tertiarierinnencongregationen, die zum Theil ſchon im Art. Schulſchweſtern X, 2001 f. behandelt ſind. Von den ſonſtigen ſeien hier noch kurz genannt die Franciscanerinnen vom Kloſter Alterhofen, Diöceſe Regensburg (gegründet 1848; jetzt 18 Schweſtern); von Au am Inn, Diöceſe München-Freiſing (gegründet 1854; jetzt 24 Chor- und 13 Laienſchweſtern incluſive der Filiale zu Gars); von Bonlanden, Diöceſe Rottenburg (gegründet 1855; 63 Schweſtern); von Kaufbeuren, Diöceſe Augsburg (gegründet 1831 in dem alten Tertiarierinnenkloſter, zu welchem die ehrwürdige Crescentia von Kaufbeuren [ſ. d. Art.] gehört hat; jetzt 55 Schweſtern incluſive der Filialen; vgl. auch A. Hoeynck, Geſch. des Frauenkloſters in Kaufbeuren, Kaufb. 1881); von Mainz (gegründet 1860, vom Papſte beſtätigt 1889 als „Kloſterjungfrauen-Kapuzinerinnen“; jetzt 47 Schweſtern); vom Kloſter zum heiligen Kreuz in Mindelheim, Diöceſe Augsburg (altes Tertiarierinnenkloſter; gegründet 1456; jetzt 18 Schweſtern); von Reutberg, Erzdiöceſe München (gegründet 1615; jetzt 30 Chorſchweſtern).

B. Oeſterreich-Ungarn. Mehrere hier zu nennende Tertiarierinnencongregationen ſind bereits im Art. Schulſchweſtern X, 2002 f. aufgeführt; außerdem ſeien noch erwähnt: α. Die Congregation der barmherzigen Schweſtern vom dritten Orden des hl. Franciscus mit dem Mutterhauſe Troppau (Diöceſe Olmütz), 1853 von dem Franciscaner-Conventualen P. Leopold Kloſe zum Zwecke des Krankendienſtes in Spitälern und der Privatkrankenpflege, ferner des Schulunterrichtes der weiblichen Jugend aus weltlichen Tertiarierinnen gebildet und vom Fürſterzbiſchof von Olmütz beſtätigt. Die Schweſtern befolgen die Regel Leo's X., ſowie die von P. Kloſe für die Zwecke der Congregation umgearbeiteten Conſtitutionen des Minoritenordens, deſſen böhmiſch-mähriſch-ſchleſiſcher Provinz ſie aggregirt ſind. Unter dem Mutterhauſe ſtehen zehn Niederlaſſungen in der Diöceſe Olmütz, wovon vier und das Mutterhaus in Oeſterreich-Schleſien, die übrigen in Mähren gelegen ſind, ferner je eine Niederlaſſung in den Diöceſen Prag und Königgrätz; die Geſammtzahl der Schweſtern iſt 282. Außer mehreren Krankenhäuſern beſorgen die Schweſtern die ſchleſiſche Landesirrenanſtalt in Jaetar bei Troppau und die erzbiſchöfliche Waiſenanſtalt in Neuſtift bei Olmütz, haben neben ihren Schulen Kindergärten, in Neuſtift auch eine Nähſchule, endlich in Graz bei Troppau eine Induſtrieſchule. — β. Die Congregation der Schulſchweſtern vom dritten Orden des hl. Franciscus mit dem Mutterhauſe zu Mähriſch-Trübau (Diöceſe Olmütz), 1851 durch den Weihbiſchof Rudolf Frhrn. von Thoſſbart zum Zwecke der Erziehung der weiblichen

insbesondere verwahrlosten Jugend gestiftet und unterm 9. December 1859 vom heiligen Stuhle approbirt, mit vier Zweigniederlassungen in den Diöcesen Olmütz und Brünn und 132 Mitgliedern. — γ. Die Genossenschaft der armen Schulschwestern nach der dritten Regel des hl. Franciscus mit dem Mutterhause Böcklabruck (Diöcese Linz), 1850 durch den Beneficiaten Sebastian Schwarz gegründet. Zweck derselben ist Unterricht und Erziehung der Jugend in Pensionaten, Schulen und Kleinkinderbewahranstalten; Nebenzweck Krankenpflege in Armen- und Privathäusern sowie die Heranbildung von Dienstmädchen. Die Schwestern leiten auch einen Privatbildungscurs für Lehramtscandidatinnen, Kindergärtnerinnen und Handarbeitslehrerinnen. Die Zahl der Mitglieder beträgt 234 in 28 Niederlassungen der Diöcese Linz und 3 Niederlassungen in der Diöcese Salzburg. — δ. Die Genossenschaft der Schwestern des dritten Ordens vom hl. Franciscus mit dem Mutterhause zu Wien V, 1857 im Spital auf der Wieden behufs Krankenpflege in Spitälern und Privathäusern errichtet. Als die Schwestern 1862 aus dem Spital verwiesen wurden, erwarben sie durch die Munificenz des Hoch- und Deutschmeisters Erzherzogs Maximilian von Oesterreich Este (gest. 1863) ein Haus in der Laurenzigasse, während andere vom Fürsterzbischof Cardinal von Rauscher (s. d. Art.) zur Uebernahme des Haushalts in das Priesterseminar und in die Anstalt zur Ausbildung von Doctoren der Theologie (Frintaneum) berufen wurden oder nach Kirchberg und (die Novizinnen und Candidatinnen) nach Guntramsdorf bei Wien übersiedelten. Im J. 1865 ward das heutige Mutterhaus in der Hartmanngasse erworben und 1888 und 1889 um mehr als 300 000 Gulden nebst großem Spital neu erbaut. Die Genossenschaft, welche 1866, 1878 im Occupationskriege und 1885 in Serbien durch Pflege der Verwundeten Hervorragendes leistete, hat außer dem Mutterhause Filialen in den Diöcesen Wien, St. Pölten, Rosenau und Budweis mit zusammen ca. 200 Schwestern. Außer Spitälern haben die Schwestern auch Armenhäuser, Kleinkinder- und Industrieschulen, Waisenhäuser, führen die Haushaltung in Seminarien und seit 1898 im Tuberculosenheim Alland. — ε. Summarisch erwähnt seien hier noch (außer den Schulschwestern [s. ob.]) die Tertiarierinnen von Bozen, Diöcese Trient (gegründet 1713; jetzt 48 Schwestern); von Brixen (gegründet 1700; 34 Schwestern); von Kaltern, Diöcese Trient (gegründet 1723; 10 Filialklöster; 90 Schwestern); von Mühlbach, Diöcese Brixen (vom Kloster in Brixen aus 1856 gegründet; 14 Schwestern); von Prag I (gegründet 1861; 97 Schwestern im Mutterhaus und den 17 Filialen); von St. Loreto in Salzburg (gegründet 1638; 31 Schwestern).

C. Luxemburg. Hier sind zwei Congregationen zu nennen, nämlich α. die barmherzigen Schwestern vom hl. Franz von Assisi (Franciscanerinnen, Franciscanessen) mit dem Mutterhause in der Stadt Luxemburg, deren Anfänge bis 1847 zurückreichen, da auf den Wunsch des damaligen apostolischen Vicars Laurent (s. d. Art.) zwei Jungfrauen zunächst im weltlichen Kleide die ambulante Krankenpflege in der Stadt begannen. Ihnen schlossen sich allmälig andere Jungfrauen an, und die Vereinigung wurde zu einer religiösen Genossenschaft umgebildet. Der Spitalpfarrer und Seminarprofessor, nachmalige Canonicus Süß (gest. 1877), ward im September 1850 vom apostolischen Stuhle als Provinzial und Visitator der Genossenschaft aufgestellt und fügte der Regel Leo's X. besondere Statuten „für die barmherzigen Klosterschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus" bei, welche vom apostolischen Provicar Adames bestätigt wurden; letzterer gewährte auch kraft apostolischer Vollmacht unterm 2. August 1858 eine förmliche kirchliche Bestätigung der Congregation. Neben der ambulanten Krankenpflege übernahmen die Schwestern alsbald die Pflege der weiblichen Gefangenen in den Staatsgefängnissen, der Kranken in den Spitälern, der Waisen und taubstummen Kinder in besonderen Anstalten, endlich die Leitung von Nähschulen und Krippenanstalten. Außer dem Mutterhause mit Noviciat bestehen noch zwei weitere Anstalten in der Stadt Luxemburg und 11 auf dem flachen Lande, außerdem 3 Stationen im deutschsprechenden Theile der Diöcese Lüttich, eine Niederlassung in Deutsch-Lothringen (Diöcese Metz), endlich 2 im apostolischen Vicariat Norwegen (Bergen und Stavanger). Die Gesammtzahl der Profeßschwestern ist 156, der Novizinnen 19, der Postulantinnen 22. — β. Die Spitalschwestern zur hl. Elisabeth im Mutterhause Pfaffenthal (Vorstadt von Luxemburg), hervorgegangen aus einer Genossenschaft in Aachen, wo Apollonia Rabermacher (gest. 1626), ein Edelfräulein Hester de la Faille aus Lüttich und Andere die Krankenpflege in einem Spital übernahmen und auf Zureden eines frommen Priesters 1626 aus den Händen des Franciscaners Lambert Weier das Ordenskleid empfingen. Am 10. September 1631 ertheilte der Bischof von Lüttich der Congregation die kirchliche Bestätigung. Im J. 1672 kam die Genossenschaft nach Luxemburg und entwickelte sich hier auf's Günstigste, wurde indeß am 9. November 1796 durch die französische Regierung aufgehoben. Die Schwestern dienten hierauf in weltlicher Kleidung den Kranken bis 1805; seitdem durften sie ihre Tracht wieder anlegen. Da ihnen jedoch verboten war, neue Mitglieder aufzunehmen, zählte die Genossenschaft 1820, als Wilhelm I., König der Niederlande, ihre Statuten genehmigte, nur mehr 3 Mitglieder. Neuaufnahme wurde nun gestattet, doch sollte die Zahl der Mitglieder 10 nicht übersteigen und die Gelübde nur auf drei Jahre und zwar stets in Gegenwart eines Beamten abgelegt werden. Am 5. April 1820 gewährte

Bischof Andreas Joseph Jauffret von Metz auch die kirchliche Approbation. Eine abermalige Genehmigung der Congregation durch die Staatsbehörde, jedoch ohne die obigen Beschränkungen, erfolgte auf Verwendung des apostolischen Vicars Laurent durch König Wilhelm II. im J. 1842 und neuestens durch den Großherzog Adolf von Luxemburg 1893. Derzeit zählt die Genossenschaft 230 Mitglieder; unter dem Mutterhause stehen 16 Filialen in den Diöcesen Luxemburg, Lüttich und Namur.

D. Königreich der Niederlande. Wie an klösterlichen Niederlassungen überhaupt, ist Holland auch an Tertiarier-congregationen reich. Hier können nur folgende erwähnt werden: α. Die Soeurs du Tiers-Ordre de St-François (Spitalschwestern vom dritten Orden) mit dem Mutterhause zu Breda in der Provinz Nordbrabant, 1826 von vier belgischen Klosterfrauen für die Pflege der Kranken und Greise gestiftet, welche außer mehreren Niederlassungen in den Niederlanden ein Spital, ein Aussätzigenheim und ein Greisenasyl im apostolischen Vicariat Curaçao haben. Die Zahl der Schwestern beträgt über 150. Aus dieser Congregation gingen mehrere andere Genossenschaften hervor. — β. Die Pénitentes du Tiers-Ordre de St-François mit dem Mutterhause zu Dongen, 1801 durch den Kapuziner Lin gegründet, der die während der französischen Revolution aus ihren Klöstern vertriebenen Tertiarierinnen zu Dongen sammelte. Zweck dieser Genossenschaft, welche 1887 ca. 150 Schwestern in 10 Häusern zählte, ist der Unterricht der Jugend. Die von Dongen aus gegründeten Klöster in Etten, Oudenbosch und Rozendaal sind derzeit selbständige Mutterhäuser. — γ. Die Pénitentes-Recollectines du Tiers-Ordre de St-François mit dem Mutterhause zu Etten, von Pfarrer Anton Oomen in Etten und dem spätern Bischof von Breda, Johannes Vanhooydonck, als Lehrorden gegründet, welche 1887 mehr als 200 Schwestern in 13 Häusern zählten. — δ. Die Soeurs du Tiers-Ordre de la pénitence et de la charité chrétienne mit dem Mutterhause Heythuizen bei Roermond, 1825 von Katharina (Schwester Magdalena) Daemen mit Beihilfe des Pfarrers P. van der Zandt gegründet, für Krankenpflege, Unterricht der Jugend und Leitung von Waisenanstalten und am 3. October 1852 vom päpstlichen Stuhle bestätigt. Im J. 1851 ward die erste deutsche Filiale in Freckenhorst i. W. errichtet; im J. 1872 standen unter dem Provinzialhause Capellen bei Geldern (Diöcese Münster) 7 Töchterhäuser mit 142 Mitgliedern, welche indeß dem „Culturkampfe" zum Opfer fielen; noch 1872 wurden auf Veranlassung der Jesuiten in der deutschen Colonie San Leopoldo Franciscanerinnen von Capellen in die brasilianische Provinz Rio Grande do Sul berufen, wo sie Elementar- und höhere Töchterschulen, ferner eine Anstalt zur Erziehung von Negermädchen gründeten. Derzeit gibt es wieder 21 deutsche Niederlassungen dieser Schwestern in den Diöcesen Trier, Köln ꝛc.; das ehemalige Provinzialhaus zu Capellen mit ca. 60 Schwestern ist Filiale von Heythuizen. Die Zahl der Niederlassungen in den Niederlanden beträgt 19, in Belgien ist eine Niederlassung, in Brasilien 5, in den Vereinigten Staaten Nordamerika's 7. Im J. 1870 wurde eine Anstalt in Ostindien (Semárang auf Java) übernommen, 1879 eine Station in Larentuka auf Flores errichtet; zu Anfang des Jahres 1897 standen im apostolischen Vicariat Batavia 4 Schulen mit 916 Kindern unter der Leitung dieser Schwestern. Die Gesammtzahl der Schwestern, welche auch „unbeschuhte Franciscanerinnen" heißen, weil sie Sandalen tragen, übersteigt derzeit die Zahl 1000. — ε. Die Pénitentes-Recollectines de l'Immaculée Conception du Tiers-Ordre de St-François mit dem Mutterhause zu Rozendaal, von Etten (s. ob. Sp. 1383) aus durch die ehrw. Mutter Maria Josepha Raaymakers gegründet und alsbald zu einem selbständigen Mutterhause erhoben, mit 22 Häusern in Holland, einem in Belgien und Niederlassungen auf Surinam (Paramaribo) und im apostolischen Vicariat Curaçao. Die Zahl der Schwestern, welche arme Kinder unterrichten, Waisenhäuser und Pensionate leiten sowie alte Frauen pflegen, beträgt ca. 800. Pius IX. ertheilte der Genossenschaft unterm 19. September 1869 ein Belobigungsdecret, während Leo XIII. dieselbe unterm 20. April 1883 förmlich bestätigte. Als Regel befolgen die Congregation und ebenso die Genossenschaften mit den Mutterhäusern Etten, Dongen, Gemert, Oisterwijk, Oudenbosch und Rotterdam die der alten Pönitenten-Recollectinnen mit einigen Modificationen. — ζ. Die Franciscaines tertiaires de l'Immaculée Conception de la B. V. M. mit dem Mutterhause zu Vechel, 1844 vom Pfarrer Bernhardin Johannes van Miert in Vechel für Unterricht und Krankenpflege gegründet, welche 1887 mehr als 200 Mitglieder in 10 Häusern zählte.

E. Schweiz. In der heutigen Schweiz, die früher zumeist zum Bisthum Konstanz (s. d. Art.) gehörte, waren die Beguinenhöfe sehr zahlreich; namentlich gab es am Bodensee viele Beguinagen. Diese nahmen im 14. und insbesondere 15. Jahrhundert die dritte Regel des hl. Franciscus an und schlossen sich der oberdeutschen (Straßburger) Minoritenprovinz an. Die Bewohnerinnen der Schwesternhäuser hießen „Waldschwestern", auch „Feldnonnen", wohl deßhalb, weil ihre Klöster in abgelegenen Gegenden sich befanden. Im 16. Jahrhundert befolgten sie die Regel Leo's X. Im J. 1591 bahnte der im Rufe der Heiligkeit verstorbene Kapuziner Ludwig von Sachsen (vgl. Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes V [1886], 204 ff.), damals Guardian in Stans, eine Reform der durch die Glaubensspaltung vielfach erschlafften Ordenszucht in den Schwesternhäusern an. Eines der Klöster (die „Kapuzinerinnen", richtiger Kapu-

ginen-Tertiarierinnen zu St. Anna in Luzern) verpflichtete sich später zur Clausur und zum canonischen Stundengebete nach der Ordnung der römischen Kirche, was Papst Urban VIII. 1625 bestätigte. In den anderen Klöstern betete man bis 1671 das Officium parvum B. M. V.; von da an kam allmälig nach dem Vorgange von St. Anna in Luzern das römische Brevier in Gebrauch, theilweise auch die Clausur, welch letztere namentlich durch den Abt Joseph von Rudolfi (gest. 1740) in den St. Gallischen Klöstern eingeführt und als viertes Gelübde den drei einfachen lebenslänglichen Gelübden beigefügt wurde. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ward in den Schweizer Tertiarierinnenklöstern auf Anregung der Aebte von St. Gallen auch die ewige Anbetung (s. d. Art.) eingeführt, wofür P. Walser (vgl. Adolf Fäh, P. Iso Walser, Feldkirch 1897) sein berühmtes Buch „Die ewige Anbetung" verfaßte. Dagegen ward das römische Brevier wieder abgeschafft und an dessen Stelle (nach deutschen Tagzeiten) das lateinische Officium parvum B. M. V. eingeführt; nur das Kloster in Luzern behielt das römische Brevier stets bei, und auch einige andere Klöster, wie Appenzell und Altstätten, nahmen es in neuerer Zeit wieder an. Derzeit bestehen als Tertiarierinnenklöster mit strenger Clausur im Bisthum St. Gallen: St. Scholastica in Rorschach (1616 vom alten Schwesterhaus Steinertobel bei Mörschwil aus gegründet), Notkersegg, Maria-Hilf in Altstätten, St. Maria in Wattwil und Maria von den Engeln in Appenzell; mit uneigentlicher, bedingter Clausur die Appenzeller Klöster Wonnenstein bei Teufen, dessen Filiale Leiden Christi bei Gonten (1854) und St. Ottilia in Grimmenstein; in der Diöcese Basel sind die Klöster: St. Anna im Bruch zu Luzern, Mariä Opferung und Maria-Hilf auf dem Gubel in Zug, Namen Jesu (1421) und St. Joseph (1644) in Solothurn; im Bisthum Chur: Heiliges Kreuz in Altdorf (1606), Muottathal und Stans. Die Klöster blühten nach den Drangsalen, welche über die Kirche in der Schweiz in unserem Jahrhundert hereinbrachen, in ächt kirchlichem Geiste neu auf; die meisten zählen 30—40 Mitglieder, an deren Spitze eine Oberin (Mutter) steht; jedes Kloster ist selbständig und unabhängig von den anderen; die Gesammtzahl der Schwestern beträgt etwa 500. Als ihre Hauptaufgabe betrachten diese Tertiarierinnen die Pflege des beschaulichen Lebens; doch betreiben einzelne daneben auch Landwirthschaft oder haben Volksschulen, Töchterpensionate u. dgl. — Neben diesen Tertiarierinnen gibt es noch eine Anzahl neuerer Congregationen nach der dritten Regel des hl. Franciscus, namentlich α. die Lehrschwestern vom heiligen Kreuz (Lehrschwestern von Menzingen) mit dem Mutterhause Ingenbohl im Kanton Schwyz, 1844 von dem bekannten Kapuzinerpater Theodosius (s. d. Art.) zum Zwecke des Unterrichtes in Volksschulen gegründet, welche derzeit, ca. 500 an der Zahl, in etwa 130 Schulen in der Schweiz, in Italien, ferner in den Missionsländern thätig sind. — β. Die barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuze (Kreuzschwestern, Theodosianerinnen) mit dem Mutterhause Ingenbohl, ebenfalls 1844 von P. Theodosius zur Ausübung der Krankenpflege und anderer Werke der Nächstenliebe gegründet. Diese Congregation, eine der größten und am wohlthätigsten wirkenden Frauengenossenschaften der Gegenwart, umfaßt etwa 400 Niederlassungen mit gegen 3000 Schwestern in den Provinzen: Baden-Hohenzollern (Provinzhaus Hegne bei Konstanz), Böhmen (Eger), Mähren (Chorin), Oberösterreich (Linz), Slavonien (Diakovár) und Steiermark (Graz), während die Niederlassungen in der Schweiz (über 200), in Tirol und Vorarlberg, in Savoyen, Italien und Bettia in Bengalen direct unter dem Mutterhause stehen. Erste Generaloberin der Genossenschaft war Mutter Maria Teresia Scherer (gest. 1888), auf welche deren Assistentin M. Pancratia Widmer folgte. (Vgl. Geschichte des Instituts der barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuze in Ingenbohl, Ingenbohl 1888.)

F. Auch Belgien, Frankreich, Spanien, Italien, Irland haben zahlreiche Tertiarier-congregationen für Unterricht, Krankenpflege und sonstige Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit. Man findet dieselben aufgeführt in den Werken von Tyck (s. ob.); Keller, Les congrégations relig. en France, Paris 1880; Le P. Norbert O. S. Fr., Les Religieuses Franciscaines... établies actuellement en France, Paris 1897; Statistique des congrégations autorisées. Femmes. Paris 1897; The Rules of third Order of S. Francis, Dublin 1877. In Asien besteht eine Congregation aus Eingeborenen mit dem Mutterhause in Pondichery für die Erziehung junger Mädchen. In Amerika wirken die Tertiarierinnen als Schul- und Krankenschwestern; ihre Gesammtzahl daselbst beträgt 4000—5000.

3. Von den regulirten Carmeliten-Tertiariern gibt es in Spanien, Irland, Canada und Ostindien eine Anzahl Männerklöster. Von Carmeliten-Tertiarierinnen (vgl. d. Art. Carmelitenorden II, 1974) sind besonders erwähnenswerth: a. Die Carmelitinnen, Dienerinnen vom göttlichen Herzen Jesu mit dem Mutterhause zu Berlin, Ende 1897 aus den Pflegerinnen des dort 1891 durch Maria Tauscher im Norden der Stadt für Erziehung armer Kinder gegründeten St. Josephsheim (mit derzeit 200 Pfleglingen) gebildet, mit Filialen in Weißensee (für 25 größere Schulmädchen), Schöneberg bei Berlin (für 30 größere Schulmädchen), Vechta im Großherzogthum Oldenburg (für 25 größere Knaben, welche theils bei Handwerksmeistern in die Lehre gehen theils die Bürgerschule besuchen) und einer Niederlassung „St. Josephsheim" bei Sittard (Holland). Zweck der Genossenschaft ist neben der Verehrung

des Herzens Jesu die Obsorge für arme, verlassene Kinder. Die Zahl der Schwestern, welche die von der hl. Teresia reformirte Regel des Carmelitenordens mit Ausnahme der Fasten und strengen Clausur befolgen, beträgt bereits über 50. — b. Die Tertiarschwestern mit dem Mutterhause „Marienanstalt" zu Linz a. d. Donau, 1861 entstanden, indem sich mehrere Mitglieder des dritten weltlichen Ordens U. L. Frau vom Berge Carmel und der hl. Teresia zu einem gemeinschaftlichen Leben vereinigten; dasselbe geschah einige Jahre später in Ridau und Eferding. Im J. 1877 schlossen sich die so entstandenen Klöster zu einer Genossenschaft zusammen, welche von den Carmeliten und dem Bischof Rudigier von Linz nach Kräften gefördert und 1885 vom Bischof Müller die kirchliche und sodann auch die staatliche Genehmigung erhielt. Zweck des Instituts ist neben der Selbstheiligung der Mitglieder die Ausübung der Nächstenliebe; die Schwestern haben Armen- und Krankenhäuser, Kinderbewahranstalten und Industrieschulen und widmen sich ferner auch der Privatkrankenpflege. Unter dem Mutterhause in Linz mit Paramenten- und Dienstbotenanstalt stehen 12 Filialen in Oberösterreich (3 andere sind derzeit im Bau begriffen); die Gesammtzahl der Profeßschwestern ist 71, wozu noch 27 Novizinnen bezw. Candidatinnen kommen. — c. Die Carmelitinnen des regulirten dritten Ordens mit dem Mutterhause zu Luxemburg, 1872 durch den Canonicus Wies (gest. 1879) gegründet. Die ersten Schwestern nahmen 1875 das Ordenskleid und legten 1880 die einfachen Gelübde ab. Unter dem Mutterhause stehen 3 Niederlassungen in der Diöcese Luxemburg; die Gesammtzahl der Schwestern beträgt 41. Zweck dieses unter dem Schutze der hl. Zita stehenden Instituts ist die Leitung von Dienstbotenanstalten, Haushaltungs- und Nähschulen, ferner die ambulante Krankenpflege, Sorge für Altersschwache und Dienstboten, endlich die Verfertigung von Paramenten. Die Statuten wurden 1897 genehmigt und zugleich die Ablegung der einfachen Gelübde auf Lebenszeit gestattet. — d. Die Carmeliten-Tertiarierinnen von der Liebe in Spanien, von P. Esteban von Olot und Joaquina von Mas und Vedruna zum Zwecke des Unterrichtes, der Krankenpflege und anderer Werke der Liebe gegründet. Diese in Spanien sehr verbreitete und ersprießlich wirkende Genossenschaft, die von Pius IX. ihren Namen erhielt, zählte bereits 1880 ca. 900 Schwestern und erlangte am 20. Juli desselben Jahres die definitive Bestätigung ihrer Statuten seitens des apostolischen Stuhles (Tyck 68 s.).

4. Von den regulirten Tertiariern nach der dritten Regel des hl. Dominicus gibt es einen männlichen Orden in Frankreich, nämlich den Tiers-Ordre enseignant de St. Dominique mit dem Mutterhause Arceuil in Frankreich, 1852 von Lacordaire (s. d. Art.) als Lehrorden gegründet; sämmtliche Mitglieder sind Priester. Unter dem Mutterhause stehen die Häuser zu Sorèze, Oullins, St. Brieuc, Arcachon und Coublevie. Der Obere der Genossenschaft (Generalvicar genannt) wird vom General des Dominicanerordens aufgestellt; die Mitglieder legen nach einjährigem Noviciat die drei einfachen Gelübde zunächst auf drei Jahre, sodann auf Lebenszeit ab. Die Tracht besteht in einem Talar und einer Kapuze von weißer Wolle (Tyck 193). — Von den weiblichen Congregationen nach der dritten Regel des hl. Dominicus ist eine Anzahl bereits im Art. Schulschwestern X, 1998 f. genannt. Außerdem seien noch erwähnt: a. Die Dominicanerinnen mit dem Mutterhause zur Unbefleckten Empfängniß auf dem Arenberge am rothen Hahnen bei Ehrenbreitstein (Diöcese Trier), 1868 von Pfarrer Kraus von Arenberg aus dem Kloster zu Schwyz in der Schweiz berufen. Unter Arenberg, dem Mutterhause der deutschen Dominicanerinnencongregation von der hl. Katharina von Siena, steht eine sich stets mehrende Reihe von Filialen, bis jetzt meist in der Rheinprovinz, einige in Berlin. Die Gesammtzahl der Schwestern beträgt 220, wozu noch 46 Hülfsschwestern vom dritten Orden in der Welt kommen. Zweck der Genossenschaft ist die Ausübung der Nächstenliebe durch Armen- und Krankenpflege sowie Erziehung von Waisen in Waisenanstalten und von Mädchen in Pensionaten. — b. Die Dominicanerinnen im Kloster St. Ursula zu Augsburg, das 1335 von sechs frommen Jungfrauen gegründet wurde und 1394 von dem Bischof Burkhard von Ellerbach (gest. 1404) die Ordensregel erhielt. Die Zahl der Schwestern in Augsburg beträgt jetzt 62. Von diesem Kloster aus wurden nach der Säcularisation neu besetzt die Dominicanerinnenklöster zu Wörishofen und Speyer (s. d. Art. Schulschwestern n. 9, d) und neu gegründet die Klöster zu Donauwörth, Landsberg a. Lech und Wettenhausen (sämmtlich in der Diöcese Augsburg), ferner 1877 eine Missionsniederlassung in Südafrika, wohin Bischof James David Ricards, apostolischer Vicar der östlichen Districte des Caps der guten Hoffnung, Schwestern von St. Ursula berief. Hier wirken die Dominicanerinnen seitdem mit bestem Erfolge in Schulen und Waisenanstalten; unter dem Mutterhause zu King Williamstown mit 45 Schwestern stehen die Filialklöster in East London mit 20, Kloster Farm bei Izeli mit 41, Graaff Reinet mit 10, Keilands mit 5, Potchefstroom und Klerksdorp mit 15 bezw. 10, Salisbury (Transvaal) und Victoria (Maschonaland) mit 11 bezw. 5, endlich Buluwayo (Matabeleland) mit 15 Missionsschwestern. Die Schwestern sind theils Deutsche, theils Colonistinnen, Irländerinnen und Engländerinnen; aus St. Ursula in Augsburg und aus dem (dem zweiten Orden des hl. Dominicus angehörenden) Kloster Wettenhausen gehen alljährlich 15—20 Candidatinnen nach King Williamstown ab, welche nach sechsmonatlicher Prüfung im Noviciate das Ordenskleid empfangen und nach einem weiteren

Jahre zu den Gelübden zugelassen werden. Sämmtliche Kirchen und Klöster dieser Missionsschwestern sind dem Herzen Jesu geweiht und tragen den Namen Convent and Church of the Sacred Heart. (Vgl. Die katholischen Missionen XXVI, Freiburg 1898, 53 ff.) — In der Diöcese Augsburg bestehen außerdem noch Tertiarierinnenklöster des hl. Dominicus in Bayerdiessen, Frembingen und Türkheim, welche sich ebenfalls dem Unterrichte und der Erziehung der weiblichen Jugend widmen.

Außerhalb Deutschlands sind die Dominicaner-Tertiarierinnen namentlich zahlreich in Frankreich; einzelne Congregationen finden sich auch in Belgien, Holland und Spanien. Für das weitere sei hier besonders auf das citirte Werk von Tyck verwiesen.

5. Von sonstigen regulirten Tertiarier-congregationen sind noch zu erwähnen die Tertiarierinnen des Prämonstratenserordens (s. d. Art. X, 272) und die des Ordens der Trinitarier (s. d. Art.). Das Institut der Oblaten di Tor de' Specchi zu Rom bildet eine Art Tertiarierinnen des Benedictinerordens (s. d. Art. Francisca Romana), zu denen auch die Benedictinerinnen-Oblaten von der ewigen Anbetung mit Klöstern in Rickenbach in der Schweiz, Conception (Missouri), Yankton (Süd-Dakota), Heilig-Kreuz (Kanton Zug) mit einer Filiale Maria-Hilf in Wiesholz (Kanton Schaffhausen) und Melchthal gerechnet werden können. Ferner ist zu ihnen zu zählen die Congregation der Schwestern vom barmherzigen Samaritan in Australien mit 18 Klöstern und 144 Schwestern, 1857 in Sidney gestiftet, welche sich dem Unterricht widmen und dem Hause der Zuflucht der hl. Magdalena zu Tempe (Cook's River) vorstehen. Auch innerhalb des Ordens der Trappisten (s. d. Art.) entstanden Tertiarierinnen, darunter die vom Trappisten P. Franz Pfanner gegründeten Trappisten-Schwestern mit dem Mutterhause Marianhill (Natal) und einem Probe- und Noviciatshause in Pauingen bei Reuver in Holländisch-Limburg, welche nach der Farbe ihrer Kleidung auch die „rothen Schwestern" genannt werden. (Vgl. noch M. Tachy [s. ob.] 25 sq.) [Heimbucher.]

Tertius, im N. T. der Schreiber (καλλίγραφος) des Briefes an die Römer (Röm. 16, 22), wahrscheinlich ein corinthischer Christ, in dessen als römischer Colonie wiederhergestelltem Wohnort der lateinische Name nicht befremden kann, zumal wenn wir annehmen dürfen, daß er selbst Römer von Geburt war und deßwegen seinen Gruß in die Heimat schickte. [Kaulen.]

Tertullian (mit vollständigem Namen Qu. Septimius Florens Tertullianus), der bedeutendste lateinische Kirchenschriftsteller vor Augustinus, der bekanntlich später zum Montanismus (s. d. Art.) übertrat, hatte in Afrika seine Heimat (Apol. 9).

I. **Seinem Lebenslaufe** widmete der hl. Hieronymus, der ihn nach Victor als ersten lateinischen Kirchenschriftsteller bezeichnet, im Catalogus 53 einen besondern Abschnitt, aus welchem zu entnehmen ist, daß er der Sohn eines Centurio im proconsularischen Heere von Nordafrika war, als Schriftsteller unter Severus und Caracalla auftrat (was übrigens aus den Schriften selbst zur Genüge hervorgeht), und daß er ein sehr hohes Alter (aetas decrepita) erreichte. Was Hieronymus sonst noch beibringt, findet nicht alles in Tertullians Schriften seine Bestätigung. Doch können diese dürftigen Nachrichten mit vorsichtiger Heranziehung der gleichzeitigen Geschichte aus Tertullians Schriften selbst noch etwas ergänzt werden, da seine Schreibweise eine starke subjective Färbung hat und er oft Persönliches einfließen läßt. Was erstens seine Nationalität betrifft, so war er seiner Abstammung nach gewiß kein Punier, sondern ein Römer oder wenigstens Italiker. Nordafrika nämlich war in der Urzeit zwar von Berbern chamitischen Ursprungs bewohnt und die nach Nordosten vorspringende Ecke schon früh von Phöniciern colonisirt worden, welche hier den reichen punischen Handelsstaat mit der Hauptstadt Carthago gründeten. Aber mit dem Falle Carthago's 146 v. Chr. erloschen hier auch die punische Nationalität und Sprache, indem die Reste des Volkes sich nach Numidien zurückzogen und italische Colonisten einrückten. Die späteren Carthager beanspruchten daher mit Recht, ächte Römer zu sein, und nahmen am geistigen Leben des Mutterlandes ihren Antheil, zumal da die ständige Ausfuhr von Getreide nach Rom einen steten regen Handelsverkehr mit dem Mutterlande bedingte. Erst war Utica, dann aber seit Augustus das als römische Colonie wieder erstandene Carthago Hauptstadt der Provinz und Sitz der Behörden. Es hatte eine Garnison, bestehend aus einer Cohorte Prätorianer, während die eigentliche Provinzialarmee zur bessern Deckung der Grenzen im Aures-Gebirge ihre Standquartiere hatte. Somit kann allerdings Carthago die Vaterstadt Tertullians sein; erwiesen aber ist nur, daß er später seinen bleibenden Wohnort dort hatte. Die Centurionen waren allerdings nur Subalternofficiere, genossen aber schon in den kleineren Städten Italiens (Hor. Sat. 1, 6, 73) einiges Ansehen, mehr noch in den Provinzen, und fanden als Anwärter gute Versorgung, so daß Tertullian nicht eben unter ungünstigen Verhältnissen geboren war. Jedenfalls genoß er höhere Bildung, wie seine Bekanntschaft mit den Rhetorenschulen Carthago's beweist (Adv. Val. 8), und brachte es zum Rechtsgelehrten, wie, abgesehen vom Zeugniß des Eusebius (H. E. 2, 2, 4), schon seine eigenen Schriften zur Genüge darthun. Gewiß ist, daß Tertullian sich längere Zeit hindurch in Rom aufhielt, und daß seine Ausbildung wahrscheinlich dort ihren Abschluß fand. Beweise für seinen römischen Aufenthalt lassen sich folgende erbringen. In seinen Schriften zeigt er eine genaue Ortskenntniß von Rom und erwähnt Ereignisse, welche sich dort zugetragen haben, so wie sie

nur ein Augenzeuge schildern kann. Die Ortskenntniß anlangend, so weiß er nicht bloß im Theater und Circus genau Bescheid, sondern kennt auch ganz obscure Localitäten, welche man jetzt kaum zu verificiren im Stande ist, z. B. inter duas lauros (Apol. 35), den Ort eines Attentates, wahrscheinlich in der via Latina oder Lavicana gelegen (s. Ado. Martyrol. 11. Aug.), und die Miethskaserne Felicula (Adv. Val. 8), die auch insula Felicles heißt (vgl. Bull. d. comm. arch., Rom. 1885, 86), in der neunten Region gelegen, die wohl nicht ein „Kätzchenhotel" gewesen sein (Nöldechen), sondern wie andere Gebäude von einem Eigenthümer oder einer Eigenthümerin ihren Namen gehabt haben wird. Was er in Rom trieb, und welche Stellung er dort bekleidete, sagt er freilich nicht, aber es kann wohl nichts Anderes gewesen sein als das Studium der Rechte, und wenn er eine Stellung einnahm, so kann es nur die eines Advocaten gewesen sein, wozu er sich seinen Anlagen nach vortrefflich eignete. Seine Heimat lieferte deren nicht wenige (nutricula causidicorum Africa; Juv. Sat. 7, 148). Geschickte Sachwalter kamen mit den höchsten Ständen und allen Lebensverhältnissen in Berührung, von deren Kenntniß in Tertullians Schriften überall Spuren zu finden sind. Sie konnten begreiflich damals wie heute leicht viel Geld verdienen und waren durch ihre Stellung darauf hingewiesen, eventuell Wohlhabenheit sogar zu affectiren. Sie trugen daher auch stets die Kleidung der Vornehmen, die Toga (Friedländer, Sittengeschichte Roms I, 6. Aufl., Leipzig 1888, 325—335). Für die Dauer seines römischen Aufenthalts lassen sich folgende Data erbringen. Er entwirft eine Schilderung des Aussehens parthischer Soldaten, natürlich Kriegsgefangener, welche er in Rom mit eigenen Augen gesehen hat (Vidimus Romae etc.; De cultu fem. 1, 7 et 2, 10). Diese Stellen werden gewöhnlich auf den sogen. Triumph des Severus 202 über die Parther bezogen, aber mit Unrecht. Denn erstens veranstaltete Severus, dessen Erfolge im Partherkriege überhaupt nicht groß waren, keinen eigentlichen Triumphzug (Spartian. Sev. 7); zweitens aber, was entscheidend ist, kann Tertullian zur Zeit dieses sog. Triumphes unmöglich in Rom gewesen sein, da gleichzeitig die severianische Verfolgung, welche eine allgemeine war, im ganzen Reiche wüthete und er während derselben nachweislich in Carthago verweilte. Es kann daher nur der zunächst vorhergehende Triumphzug eines römischen Feldherrn über die Parther gemeint sein, und das war der des L. Verus im J. 166 (Spart. L. Verus 7). Tertullian hat ferner als Augenzeuge mit angesehen, was sich in Rom zutrug, als Marc Aurel im März 180 in Pannonien starb (Apol. 25). Darüber sind die Gelehrten einig. Auch ist nichts Triftiges dagegen einzuwenden, daß er zur Zeit, als unter dem Stadtpräfecten Fuscianus im J. 189 in Rom ein schauerliches Familiendrama vor Gericht verhandelt wurde, sich noch an Ort und Stelle die Detailkenntniß verschaffte, welche er (Ad natt. 1, 16) davon verräth. Damit würde die Dauer für den römischen Aufenthalt Tertullians von etwa 160—190 hinlänglich gestützt sein. Wo er die übrige Zeit seines Lebens zubrachte, ist durch seine Schriften sichergestellt, nämlich in seiner Vaterstadt Carthago, in ista civitate, wie er sie mehrmals nennt; womit er sich nun beschäftigte, ist auch nicht zweifelhaft, nämlich mit theologischen Studien und mit Abfassung von apologetischen, dogmatischen, polemischen und ascetischen Schriften. Ein Laientheologe, der zwei Jahrzehnte und länger eine Reihe tief durchdachter, ausgereifter Schriften herausgab, ohne dazu irgendwelchen Beruf und irgend welche amtliche Auctorisation zu besitzen, wäre unter den kirchlichen und socialen Verhältnissen der drei ersten Jahrhunderte ohne Analogie, und ein solcher ist für jeden Sachkundigen undenkbar. Ein entsprechender Beruf ist aber für Tertullian leicht zu finden. Carthago, nächst Alexandrien und Antiochien die größte und reichste Provinzialstadt des Reiches, hatte, wie andere größere Städte, seine Katechetenschule, an welcher neben Priestern und Clerikern auch Laien thätig sein konnten (Cyp. Ep. 29). Ein Lehrer der Katecheten Carthagos aus jener Zeit ist uns sogar mit Namen bekannt, der Priester Aspasius (Martyr. S. Perp. et Fel. 13). Nun sind aber eine Anzahl von Schriften Tertullians ausdrücklich für solche Personen geschrieben und an solche gerichtet, welche kürzlich die Taufe empfangen haben, und behandeln Gegenstände, welche zum Katechumenenunterricht gehörten. Es ist also durch die Schriften Tertullians klargestellt, daß der reich gewordene Advocat Christ und als solcher Lehrer der Katechumenen in Carthago wurde. Dazwischen liegt natürlich Mancherlei, vor Allem seine Bekehrung zum Christenthum. Als Heide besuchte er fleißig den Circus und die Theater, und sein sittliches Verhalten war nicht das beste. Ueber die Veranlassung nun, welche seine Bekehrung zum Christenthum herbeiführte, und über die Umstände, unter welchen sie sich vollzog, spricht sich Tertullian nicht näher aus. Jedenfalls war es nicht das Lesen der Bibel, was ihn zum Christenthum führte (Nöldechen, Tertull., Gotha 1890, 42), sondern, wenn man seinen Ausspruch Sanguis martyrum semen Christianorum auf ihn selber anwenden darf, so kann es nur der Anblick der Standhaftigkeit der Martyrer gewesen sein, was ihn auf die neue Religion aufmerksam machte. Zwar fand unter der Regierung des Commodus eine allgemeine Christenverfolgung nicht statt, aber sie sah das berühmte Martyrium des Senators Apollonius, welches noch in die Zeit des römischen Aufenthalts Tertullians fällt (zwischen 183 und 185; s. d. Art. n. 2 und Klette, Prozeß und Acta S. Apollonii, Leipzig 1897, 56, in Text

und Untersuchungen XV, 2). Von keiner seiner Schriften läßt sich als Ort der Abfassung Rom nachweisen; wenn er aber, und das geschieht in mehreren, einen Abfassungsort angibt oder erkennen läßt, so ist es stets Carthago. Daher ist die Annahme wohl nicht zu kühn, er habe als Christ in dieser Stadt beständig gelebt und daselbst das letzte Drittel oder Viertel seines Lebens zugebracht. Daß er von dort aus noch Reisen machte, ist nicht erweisbar und auch nicht wahrscheinlich. Er versah also in Carthago, nachdem er Mitglied der katholischen Kirche geworden war, das Amt eines Lehrers der Katechumenen, welches ihn auch veranlaßte, eingehende theologische Studien zu machen. Als Frucht derselben ist zunächst seine genaue Kenntniß der heiligen Schrift zu bezeichnen. Daß er in der Philosophie und ihrer Geschichte wohlbewandert war, zeigen die dogmatischen Schriften auf jeder Seite; auch in der Medicin und den Naturwissenschaften verräth er gute Kenntnisse und hatte viele einschlägige Werke gelesen. Ob er das schon als Heide gethan oder später als Christ, ist natürlich nicht zu entscheiden. Wenn ein geistig so bedeutender Mann, ein so eifriges und hervorragendes Mitglied der Gemeinde (man vergleiche Cyprian) nicht alsbald in den Clerus aufgenommen wurde, so mußte das seine besonderen Ursachen haben. Tertullian war verheiratet (De cultu fem. 2, 4); erst in der Schrift De resurr. 59, welche nach 211 verfaßt ist, rechnet er sich zu den Ehelosen, war also inzwischen Wittwer geworden. Aber dieser Stand wäre kein absolutes Hinderniß der Ordination gewesen, und es müssen ihr wohl noch andere Umstände im Wege gestanden haben. Nach solchen braucht man nicht lange zu suchen. Ein Mann wie er, der ohne Zweifel seine nächste Umgebung geistig weit überragte und auch sonst Ursache zum Selbstgefühl hatte, durfte eigene Meinungen haben, und er hatte sie auch. Gewisse rigoristische Grundsätze und individuelle Ansichten, welche sich später zur Häresie auswuchsen, finden sich schon in seinen katholischen Schriften, und daß er sie sich nicht ausreden ließ, sondern zäh daran festhielt, war bei der Energie und Schroffheit seines Wesens schon zu erwarten. Unter diesen Umständen mag sowohl der Bischof als auch die Gemeinde gezögert haben, ihn in den Clerus aufzunehmen, so sehr er es auch sonst verdient hätte. Er redet an vielen Stellen seiner früheren Schriften direct und indirect von sich als Laien (De poen. 6; De orat. 20; Ad martyr. 1 etc., namentlich in der Stelle De exhort. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus, und weiter unten: Omnes nos Deus vult ita dispositos esse [scil. zum Priesterthum]), und zuletzt scheint durch diese Aeußerungen eine gewisse Unzufriedenheit durchzuklingen (z. B. De orat. 22). Nach Neander (Antignosticus) spricht er erst De anima 9 von sich als Priester, in Wahrheit aber rechnet er sich schon um das Jahr 207 zum Clerus, da er Adv. Marc. 3, 5 sagt, die bekannte Stelle vom dreschenden Ochsen sei nicht buchstäblich, sondern de nobis, nämlich vom Clerus, zu verstehen. Mithin hat er gleichzeitig mit seinem Uebertritt zum Montanismus, der in das Jahr 206 zu setzen ist, die Stellung eines Priesters übernommen. Die Worte des Hieronymus: Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae (Catal. 53), entsprechen jedenfalls nicht den Thatsachen und ebenso wenig darauf basirende weitere Mittheilungen dieses Schriftstellers. Im Uebrigen sind die Schicksale und die Thätigkeit Tertullians wesentlich beeinflußt durch zwei Factoren, die Christenverfolgungen, soweit sie seine Heimat betrafen, und den Montanismus.

Die erste Verfolgung, von welcher die junge Kirche Nordafrika's betroffen war, fand statt im J. 180; ihr fielen die scilitanischen Martyrer (s. d. Art.) zum Opfer. Tertullian erwähnt ihrer nur einmal ganz nebenbei als eines geschichtlichen Ereignisses, von welchem er nicht näher berührt worden war. Anders 196 und im folgenden Jahre. Im Kampfe mit seinen Nebenbuhlern Pescennius Niger und Clodius Albinus errang Septimius Severus (s. d. Art.) einen Erfolg nach dem andern und warf sie zuletzt vollständig nieder. Der Kampf wurde in Afrika, der Heimat des Severus, begreiflicherweise mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt, und man freute sich dort der Siege des Landsmannes aufrichtig. Jeder Sieg rief neuen Jubel hervor, und man feierte ihn jedesmal durch Illuminationen, Bekränzen der Häuser und Freudenfeste. Es scheint, als ob die Christen sich den Siegesnachrichten gegenüber kühl verhielten und die Demonstrationen nicht mitmachten. Dieß erregte die Wuth des Volkes; bald erscholl der Ruf: Christianos ad leonem, und einzelne Christen wurden Opfer einer ausbrechenden Verfolgung, welche, wie es scheint, die Obrigkeit in die Hand nahm. Damals reichte Tertullian den Präsides der Provinzen seine berühmte Vertheidigungsschrift ein. Nachdem Severus seine Nebenbuhler überwunden und getödtet hatte, trat wieder Ruhe ein, um so mehr, weil derselbe sich zu einem Feldzuge gegen die Parther rüstete. Aber als dieser glücklich beendigt war, erließ Severus im J. 202 noch im Orient ein Verfolgungsedict gegen Christen und Juden, dessen Inhalt sein Biograph in den kurzen Worten zusammenfaßt: Judaeos fieri sub gravi poena vetuit; idem etiam de Christianis sanxit (Spartian. Sev. 17). Man hat wegen dieser Fassung geglaubt, das Edict des Severus habe nur den Uebertritt zum Christenthum verboten und darum besonders die Katecheten und Katechetenschulen betroffen, was in Bezug auf Alexandrien auch zutrifft. Auch in Afrika, speciell in Carthago, brach eine heftige Verfolgung aus, welche etwa zwei Jahre dauerte und durch das Martyrium der hl. Perpetua und Felicitas besonders berühmt geworden ist. Tertullian kam persönlich in Gefahr und machte sich mit dem Gedanken, Martyrer zu werden, vertraut.

Obsidemur ut lepores nos ipsi (Scorp. 1) und Opto et ipse etc. (Scorp. 7). — Danach trat wieder eine längere Zeit der Ruhe ein, in welcher Tertullian seine wissenschaftlichen Arbeiten weiterführte, aber auch seinen Uebertritt zum Montanismus vollzog. Im J. 211 schien diese Ruhe ernstlich gefährdet, als ein Soldat bei einer Geldvertheilung im Lager aus Anlaß einer Kaiserspende sich selbst als Christen denuncirte, indem er sich weigerte, nach heidnischer Weise einen Kranz aufzusetzen. Die Sache wurde von den Tribunen an die militärische Oberbehörde, den Präfecten, weitergegeben, und der Ausgang für den Soldaten kann nicht zweifelhaft sein. Im nächsten Jahre 212 brach dann wieder eine ernstliche Verfolgung in ganz Nordafrika aus, welche mit dem eben erwähnten Vorfall wohl in ursächlichem Zusammenhang stehen dürfte. Alle drei Präsides von Nordafrika, der Legionspräfect in Numidien, der Präses von Mauretanien und der Proconsul in Carthago, eröffneten die Verfolgung; namentlich that sich der letztere, Scapula, durch Eifer und Grausamkeit hervor. Dieß veranlaßte Tertullian, eine Mahnung und Warnung an ihn zu richten, worin er gegen Anwendung qualvoller und grausamer Todesarten bei den Christen protestirt. Diese Verfolgung, die übrigens keine allgemeine, sondern eine locale war, scheint viele Opfer gefordert zu haben, dauerte aber wahrscheinlich nicht lange, da Caracalla persönlich den Christen nicht feindlich gesinnt war und sogar unter seinem Hofgesinde Christen duldete. Die Verbindungen mit diesen dürften die Kühnheit erklären, womit Tertullian sich Scapula Vorstellungen zu machen erlaubt, während der Apologeticus, wie es scheint, anonym erschienen und an die Präsides im allgemeinen gerichtet war. Die Schrift an Scapula ist ganz anders gehalten als der Apologeticus. Letzterer ist eine wissenschaftliche Abhandlung und eine Vertheidigung des Christenthums von allgemeinem Gesichtspunkte aus; die Schrift an Scapula führt nur persönliche Motive in's Feld. Daß Tertullian es wagen konnte, sich in dieser Weise an den höchsten Beamten der Provinz zu wenden, bedarf einer Erklärung, und dieselbe dürfte in seinen Connexionen zu finden sein. Er besaß einen Freund und Gönner an einem gewissen Proculus Torpacion, der Severus von einer Krankheit geheilt hatte. Der Kaiser litt nämlich schon bei seiner Rückkehr aus dem Orient 202 an Gicht (Spart. Sev. 16). Aus Dankbarkeit behielt er Proculus bis zu dessen Tode in seiner Nähe. Proculus war nun wieder der Procurator oder Rentmeister einer reichen Dame Namens Evodia, und diese dürfte eine nahe Verwandte des Evodus, des Erziehers Caracalla's, gewesen sein, eines Freigelassenen, der am Hofe des Severus eine ähnliche Stellung einnahm wie Pallas bei Claudius und Claudius Etruscus bei Domitian. Diese Leute waren Privatbeamte der Kaiser, hatten als ehemalige Sklaven keinen Magistratsrang, aber persönlich großen Einfluß (Dio Cass. 76, 3 et 6; Tert. Ad Scap. 4).

Des Weitern ist die Haltung und Thätigkeit Tertullians gänzlich vom Montanismus beeinflußt. Das erste Auftreten des Montanus fällt bekanntlich kurz vor die Lyoner Christenverfolgung unter Marc Aurel (Eus. H. E. 5, 3, 4 coll.), und die Gemeinde von Lyon sprach sich schon über die neue Prophetie, wie es scheint, in beschwichtigender Weise aus. Obwohl dieselbe an Ort und Stelle sogleich bei Apollinaris, Miltiades und Apollonius, Bischof von Ephesus, entschiedenen Widerspruch fand, so dauerte es doch ziemlich lange, bis man in den entfernteren Gegenden über dieselbe Klarheit gewann. Natürlich suchten die Montanisten, wie alle Häretiker jener Zeit, auch in Rom festen Fuß zu fassen und Billigung ihrer Lehren zu erlangen. Es gelang ihnen auch, einen römischen Bischof (Victor muß es gewesen sein) günstig zu stimmen, und es fehlte nicht viel, daß sie Gemeinschaftsbriefe von ihm erlangt hätten. Aber der Kleinasiate Praxeas (s. d. Art.), selbst zwar ein Monarchianer, klärte die römischen Behörden über das Treiben der Montanisten noch rechtzeitig auf und bewirkte ihren Ausschluß. Auch der Bischof Serapion von Alexandrien (191—215) erklärte sich damals gegen sie. Wie es scheint, suchten sie unter Zephyrin (198—217) abermals Boden in Rom zu gewinnen und wurden dabei durch eine mächtige Persönlichkeit, den oben genannten Proculus, unterstützt. Dieser Mann (Tertullian lobt ihn sehr) vertheidigte unter Zephyrin die montanistischen Prophetien und schrieb gegen den römischen Priester Cajus in einer Disputation (Eus. H. E. 2, 25, 6; 3, 31, 4; 6, 20, 3) und ist wahrscheinlich auch an Tertullians Uebertritt zum Montanismus direct betheiligt. Tertullian war durch seinen Rigorismus von jeher für den Montanismus disponirt und hegte längst einige ihm verwandte Anschauungen, während er in seinen früheren Schriften andere widersprechende festhielt, z. B. hinsichtlich der Ehe. Offen bekannte er sich dazu erst in den Schriften, welche nach 206 verfaßt sind. Alle späteren Schriften, mit dem ersten Buche gegen Marcion beginnend, vertreten die Sache des Montanismus, wo sich nur irgend eine Gelegenheit dazu bietet, bei sonst orthodoxem Inhalte. Aber auch eigene Schriften verfaßte er in dieser Periode seines Lebens bei gegebener Veranlassung zur Vertheidigung der montanistischen Lehre und Praxis, wie De fuga und De exhortatione castitatis. Als aber Callistus (217—222) sein aus den Philosophumenen bekanntes Bußedict erließ, worin er allen Unzuchtssündern nach abgeleisteter Buße Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verhieß, da scheint Tertullian sich selbst und seine Vergangenheit sozusagen vergessen zu haben, machte seinem Unmuthe darüber in förmlichen Schmähschriften gegen die Kirche Luft und bemerkte, daß

der Bruch mit ihr unheilbar wurde. Mit diesen Schriften, De pudicitia, De monogamia und De jejunio adversus psychicos, endet seine literarische Thätigkeit in einer Weise, welche den Anfängen wenig entspricht. Der großartig beanlagte Theologe und geistvolle Lehrer war ein verbissener und erbitterter Sectirer geworden und endete als Haupt einer Handvoll Schwärmer, deren Priester und Lehrer er war. Sie nannten sich nach seinem Namen und besaßen noch am Ende des 4. Jahrhunderts eine Basilika in Carthago. Unter dem Episcopat des Aurelius vereinigten sie sich mit der Kirche hauptsächlich infolge der Bemühungen des hl. Augustinus (Praedestinatus 26 et 86; Migne LIII, 596. 617).

Dieß ist alles, was sich über Tertullians Leben mit Gewißheit oder doch mit genügender Wahrscheinlichkeit sagen läßt. Der neueste Bearbeiter, Nöldechen, weiß darüber freilich viel mehr zu erzählen, z. B. über Reisen, die Tertullian gemacht haben soll (S. 70 ff.); indessen führt bei ihm manchmal mehr die Phantasie als der Verstand die Entscheidung herbei.

II. Ein Theil der Schriften Tertullians enthält Bemerkungen, aus welchen sich mit Hilfe der Zeitgeschichte Merkmale der Abfassungszeit gewinnen lassen, während in anderen Citate früherer Schriften des Auctors vorkommen. Ferner stehen die einzelnen Schriften manchmal inhaltlich mit anderen in so engem Zusammenhange, daß sie sich von selbst zu Gruppen verbinden, wodurch der Gesammtüberblick über seine schriftstellerische Thätigkeit erleichtert wird. Nur eine unter allen seinen Schriften steht ganz außer Verbindung mit den übrigen da, nämlich die De pallio. Als Jurist oder Advocat war Tertullian genöthigt, sich stets der Kleidung der höheren Stände, der Toga, zu bedienen, und man hatte ihn in Carthago nicht anders als in dieser Tracht gesehen. An einem gewissen Zeitpunkte seines Lebens nun vertauschte er die Toga mit dem Pallium, dem kurzen Mantel, der über der Tunica getragen wurde. So kleideten sich damals mit Vorliebe die Philosophen, namentlich die Cyniker (Friedländer, Sittengesch. Roms III, 688). Dieser Wechsel erregte Aufsehen; man spottete, wies mit Fingern auf ihn und rief: Ita a toga ad pallium! Zur Erklärung dieses auffallenden Vorgehens hat man früher wohl auf die Annahme der Priesterwürde hingewiesen. Aber eine geistliche Amtstracht gab es damals noch nicht. Ebenso verfehlt ist es, eine Wirkung des Montanismus darin zu sehen, da nicht bekannt ist, daß die Montanisten sich durch besondere Kleidung bemerklich gemacht hätten. Auch vertheidigt sich Tertullian in der Schrift De pallio nicht gegen Spöttereien der Psychiker oder Katholiken, sondern gegen seine heidnischen Mitbürger. Der Trachtenwechsel erklärt sich vielmehr ungezwungen aus dem analogen Verfahren von Justin (Eus. H. E. 4, 11, 8. 11) und Heraclas (ib. 6, 19, 14). Auch diese beiden christlichen Lehrer, letzterer sogar Leiter der Katechetenschule zu Alexandrien, hielten es für angemessen, äußerlich als Philosophen zu erscheinen, weil sie so ihrer Lehrthätigkeit ungehinderter obliegen konnten. Der Wechsel in der Tracht ist also mit dem Uebertritt Tertullians zum Christenthum in Verbindung zu bringen, auf welchen wahrscheinlich bald die Uebernahme des Lehramtes folgte. Weil dem so ist, so kommt auch auf die Ermittlung der Abfassungszeit gerade dieser Schrift viel an. Als Kriterium derselben ist von jeher die Erwähnung der drei Augusti bezw. Imperatoren c. 2 angesehen worden. Drei Kaiser, Imperatoren und Augusti, hatte man in dem Zeitraume, der in Betracht kommen kann, zweimal, das erste Mal nämlich nach der Ermordung des Pertinax, wo gleichzeitig Didius Julianus, Pescennius Niger und Severus als Thronprätendenten auftraten und sich jene Titel beilegten, die sie auf ihren Münzen führten, von März bis Mai 193; das zweite Mal war es der Fall in weniger auffallender Weise, nachdem Severus seinen beiden Söhnen jene Titel verliehen hatte, also 209—211. Es bliebe also unbestimmt, welchem dieser beiden Zeitpunkte die Schrift De pallio zuzuweisen sei, wenn sie nicht noch ein zweites Merkmal der Abfassungszeit enthielte, nämlich die Erwähnung des dazumal herrschenden Getreideüberflusses (pacis et annonae otia etc. c. 1). Gute Ernten und Wohlfeilheit waren Ereignisse, die man auf den Münzen zu verewigen pflegte durch Inschriften wie Saeculo frugifero, Cereri frugiferae u. dgl., und solche Inschriften finden sich auf den Münzen des Severus und seiner Nebenbuhler vom Jahre 193 und theilweise noch von 194 (s. Cohen, Descr. hist. des monnaies III, 2e éd., Paris 1883, 404. 406. 421; IV, 65). Für die Jahre 209—211 lassen sie sich nicht nachweisen. Wegen des Zusammentreffens beider Zeitkriterien auf das Jahr 193 kann nur dieses als Jahr der Abfassung angenommen werden. Auch paßt sie aus inneren Gründen nicht in die Zeit von 209 bis 211; denn der gutmüthig scherzende, jugendlich muthwillige Ton dieser harmlosen Satire weist entschieden in eine frühere Zeit als in diejenige, in welcher eine bittere Gemüthsstimmung dem Verfasser die Feder führte. Die so gewonnene Zeitbestimmung führt also ungefähr auf den Zeitpunkt von Tertullians Annahme des Christenthums, auf welche die Uebernahme des Lehramtes wahrscheinlich bald folgte. Er lag nicht lange vor der Abfassung dieser Schrift, wie aus den Schlußworten erhellt: Gaude pallium et exulta, melior jam te philosophia dignata est, ex quo Christianum vestire coepisti. Mit Sicherheit können außer der genannten Schrift noch datirt werden: 1. die Bücher Ad nationes wegen der 1, 17 vorkommenden Anspielung auf die Schlacht an der Rhone bei Lyon vom 19. Februar 197; 2. der Apologeticus, weil darin c. 35 die letzte Verfolgung der ehemaligen

Gegner von Severus und deren völlige Ausrottung erwähnt wird, die Ende 197 oder Anfang 198 fällt. Auf dieselben Ereignisse scheint 3. eine Bemerkung der Schrift Ad martyres anzuspielen, wenn nicht etwa die Hinrichtung des Plautian Ende 204 gemeint ist. 4. De poenitentia 12 erwähnt den verheerenden Ausbruch eines Vulcans, der sich eben ereignet hat, womit nur der fürchterliche Ausbruch des Vesuv im Januar 203 gemeint sein kann. Die Nachweise s. im Mainzer „Katholik" 1879, II, 561 ff. 5. Das erste Buch gegen Marcion gibt das 15. Jahr des Severus, also 207, als Jahr der Abfassung deutlich an (1, 15). 6. Die Schrift De corona militis ist gleichzeitig mit einer Geldvertheilung an die Soldaten als Spende der Kaiser, liberalitas imperatorum, die in das Jahr 211 gehört. 7. Die Schrift Ad Scapulam gedenkt c. 3 einer fast totalen Sonnenfinsterniß zur Zeit des Hochsommers, als welche diejenige vom 14. August 212 angesehen werden muß (womit ich meine frühere Meinung über die Sache corrigire). 8. De pudicitia 1. 13. 21 ist gegen das Bußedict eines römischen Bischofs, episcopus episcoporum, gerichtet, womit nur der Erlaß des Papstes Callistus (217—222) gemeint sein kann (vgl. Rolffs, in Texte und Untersuchungen XI [1893], 3). Derselbe wird in den Philosophumena des Hippolyt (9, 12) genauer charakterisirt, woraus hervorgeht, daß allen Unzuchtssündern ohne Ausnahme Nachlaß und Wiederaufnahme in die Kirche, natürlich nach geleisteter Buße, zugesichert wird, was Tertullian verwerflich findet. Nach dem Gesagten setzte sich die schriftstellerische Thätigkeit Tertullians ungefähr durch einen Zeitraum von 25 Jahren hindurch fort, etwa 193—218. Wie lange er nachher noch gelebt hat, läßt sich nicht einmal vermuthen. Da er aber in allen seinen Schriften mit fertigen Ansichten auftritt und als gereifter Mann erscheint, so dürfte er erst als älterer Mann zu schreiben angefangen haben und seine Lebenszeit etwa zwischen 140 und 225 einzuschließen sein.

Die einzelnen Schriften, nach Gruppen geordnet, ergeben folgendes Bild. Wenn ein Mann von der geistigen Bedeutung wie Tertullian sich dem Christenthum zuwandte und sich mit seiner ganzen Person, seinem ganzen Können und Wissen in dessen Dienst stellte, so war das Natürlichste, daß er seine Thätigkeit mit der Vertheidigung desselben gegen die Heiden begann. So machten es Arnobius und Andere; so scheint es auch Tertullian gemacht zu haben, wenigstens haben wir von ihm das dem Jahre 197 angehörige Werk Ad nationes. Es ist mit dem Apologeticus enge verwandt, derart, daß sich der ganze Inhalt des ersten Buches im Apologeticus wiederfindet, aber auch der Inhalt des zweiten dort summarisch aufgenommen ist; einige wenige Stellen stimmen sogar wörtlich überein, z. B. 2, 17 mit Apol. 25. Man hat diese Verwandtschaft in verschiedener Weise erklärt; da aber der Apologeticus erst später verfaßt ist, so scheint richtig, anzunehmen, daß Tertullian die Absicht hatte, ein umfassendes apologetisches Werk zu schreiben, wofür er reichliches Material sammelte, daß er davon zwei Bücher ausarbeitete, in der geplanten Vollendung des Ganzen aber gestört wurde, als bald darauf die erwähnte locale Christenverfolgung in seiner Heimat ausbrach. Er sah sich dadurch veranlaßt, in einer eigenen Schutzschrift für seine Glaubensgenossen bei den Präsides der Provinzen Afrika's vorstellig zu werden. Diese mußte ein abgerundetes Ganzes bilden und alle Punkte enthalten, welche hervorzuheben nothwendig war. Er mußte aus diesem Grunde, was er in den zwei Büchern Ad nationes gesagt hatte, in gedrungener, wirkungsvoller Form abermals vorbringen und auch den Rest des Materials annehmen, das er etwa noch für jenes Werk berathig hatte. So blieb das erstere Werk ein Torso, wurde nicht so fleißig abgeschrieben und kam nur in lückenhafter Gestalt auf uns, weil man ja Alles im Apologeticus bündiger und treffender wiederfand. Letzteres Werk aber dürfte als das gelungenste seiner Art anzusehen sein, welches die ersten Jahrhunderte hervorgebracht haben, indem darin nicht nur die Schwächen des Heidenthums genügend aufgedeckt, was auch schon von Anderen geschehen war, und nicht nur die christliche Lehre und Disciplin vom Standpunkte der Vernunft und Geschichte trefflich dargestellt, sondern auch die juristische Seite der Sache mit Sachkenntniß und Scharfsinn ausgebeutet ist, was kein anderer Apologet so verstand wie Tertullian. Er hatte damit in dieser Sache aber auch sozusagen seinen höchsten Trumpf ausgespielt, über den er nicht hinaus konnte, und lieferte später nur in den Schriftchen De testimonio animae einen kleinen Nachtrag zu der sonst erschöpften Materie. Die Schrift Ad Scapulam endlich hat auch keinen apologetischen oder sonst theoretischen Inhalt, sondern hebt nur die theils rein persönlichen theils dynastischen oder geschichtlichen Momente hervor, welche auf den Statthalter Eindruck machen konnten, das Loos der Verfolgten zu erleichtern.

Durch die in Tertullians Lebenszeit fallenden Christenverfolgungen ist dann eine zweite Gruppe von Schriften hervorgerufen, welche sich an die erstere streng anschließt: die Trostschrift Ad martyres, welche er an Christen richtete, die in der severianischen Verfolgung längere Kerkerhaft zu erdulden hatten und dem Tode entgegensahen, die Scorpiace, De corona militis und De fuga. Die Schrift Scorpiace, Mittel gegen den Scorpionsstich, ist während einer heftigen Verfolgung geschrieben, welche sich die Gnostiker zu Nutze machten, um die Gläubigen zu ihrer weniger gefährdeten Gemeinschaft herüberzuziehen. Sie spiegelten ihnen vor, Christum vor den Heiden mit Gefahr ihres Lebens zu bekennen, sei kein Gebot des Herrn, und den Tod zu erleiden, nicht sein Wille. Wenn der Herr es

fordert habe, man solle seinen Namen bekennen, so sei damit nur ein Bekenntniß vor Gott und im Himmel gemeint. Tertullian vergleicht darum die Gnostiker mit Scorpionen, welche zur Zeit der größten Hitze am gefährlichsten sind, und erhärtet ihnen gegenüber die Pflichtmäßigkeit des Martyriums. Die Schrift gehört entschieden in die Zeit einer schweren, großen, lange dauernden und allgemeinen Verfolgung, also in die Zeit der severianischen; denn bei einer schnell vorübergehenden Verfolgung versprachen solche Manöver wie die jener Gnostiker keinen Erfolg. Tertullian schrieb sie ferner zu einer Zeit, da zu Carthago die Festlichkeiten gedrängt auf einander folgten, was wiederum nur auf 203, das Jahr der Decennalien des Severus, paßt; er schrieb sie endlich, als ihn die Bestreitung der Häresie des Valentinus schon beschäftigte, den er im J. 204 in einer eigenen Schrift bekämpfte (vgl. Scorp. 10 et 15, wo Valentinus mit Namen genannt wird). Endlich paßt der gemäßigte, ruhige Ton und die vernünftige Behandlung der Sache durchaus nicht in die streng montanistische Periode des Auctors, wohin sie neuerdings Nöldechen (S. 321 ff.) wieder hat verlegen wollen. Der Inhalt der Schrift ist vielmehr ganz orthodox, wie z. B. wenn er c. 10 erklärt, der Herr habe Petrus und durch ihn der Kirche die Schlüssel des Himmelreiches hinterlassen, was er später in der Schrift De pudicitia c. 19 und sonst theilweise läugnete. Als Beweis späterer Abfassungszeit nach 202 oder 203 wird die Stelle in c. 5 angeführt, wo Tertullian von seiner Bekämpfung der Marcioniten in der Vergangenheit spricht (longum est, ut Deum meum bonum ostendam, quod jam a nobis didicerunt Marcionitae). Aber der Beweis ist nicht zwingend; denn die Bekämpfung der Marcioniten durch Tertullian geht viel weiter zurück als 207, da er vor dem jetzigen Werke gegen Marcion schon zwei verlorene Schriften gegen ihn verfaßt hatte, die hier ganz gut gemeint sein können, zumal er an anderen Stellen derselben Schrift von seinem Kampfe gegen Marcion auch im Präsens spricht: nos autem de Deo alibi dimicantes. Auf die Zeit der severianischen Verfolgung deutet Alles hin, besonders auch die Erwähnung des Cynocephalus c. 1. Severus war nämlich ein großer Verehrer des Serapis (Spartian. c. 17), der mit einem Hundskopf dargestellt wurde. Während dieser Verfolgung war Tertullian persönlich Gefahren ausgesetzt, während er sich 212, wie der Ton der Schrift an Scapula zeigt, ganz sicher gefühlt haben muß. Die Schrift De corona dagegen gehört der Zeit des Montanismus an, und es wird darin die Erlaubtheit des Kränzetragens überhaupt bestritten. Noch weiter in's Extrem geht De fuga, welche Schrift etwa 213 anzusetzen ist. In einem Grenzlande wie Nordafrika war es leicht, sich der Verfolgung durch die Flucht zu entziehen, und wenn wir Tertullian glauben dürfen, so war es dahin gekommen, daß ganze Gemeinden, Cleriker und Bischöfe eingeschlossen, in jener Zeit die Flucht ergriffen. Dem gegenüber bestreitet Tertullian die Erlaubtheit des Fliehens in der Verfolgung trotz des entgegenstehenden Ausspruches des Herrn Matth. 10, 23, den er nur als an die Apostel persönlich gerichtet ansehen will, und tritt dadurch in Widerspruch mit seinen eigenen früher (Ad uxorem 1, 4) ausgesprochenen Ansichten, wo er die Flucht für erlaubt erklärt hatte.

Die dritte Gruppe, zu welcher dem Inhalte nach auch schon die drei zuletzt genannten zu rechnen sind, bilden die moralisch-ascetischen Schriften. Für sich allein steht unter ihnen die Schrift Ad uxorem libri II, worin der Verfasser die Möglichkeit in's Auge faßt, daß seine Gattin Wittwe werden könne, und ihr gleichsam als geistiges Vermächtniß die Wünsche darlegt, die er für diesen Fall hegt. Sie würde in seinem Sinne handeln, sagt er, wenn sie alsdann nicht wieder heirate, obwohl er ihr die zweite Ehe nicht verbiete. Jedenfalls dürfe sie aber keinen Heiden zum Manne nehmen, und es werden ihr darum die Gefahren einer solchen gemischten Ehe vor Augen geführt. Die Schrift ist, frei von allen extravaganten und rigorosen Forderungen, in einem gemüthvollen und ruhigen Tone abgefaßt. Aus diesen Gründen, wegen ihrer Schreibart und weil sie noch keiner Verfolgungen gedenkt, ist sie für eine der ältesten Schriften Tertullians zu halten. Außer dieser Schrift erwähnt Hieronymus noch eine andere, deren Gegenstand die Ehe bildete, und die speciell De angustiis nuptiarum handelte und ad amicum philosophum gerichtet war. Sie war in einem etwas leichten Tone gehalten (lusit), und wenn Hieronymus recht berichtet ist, so hätte Tertullian sie als junger Mann verfaßt (Hier. Ep. 22 [ad Eustoch.], 22 und Adv. Jovin. 1, 13). Mit der in Rede stehenden kann sie also keinenfalls identisch gewesen sein, wohl aber mit der Schrift De exhortatione castitatis. Ebenfalls einer frühern Zeit gehört De spectaculis an, weil darin der Christenverfolgungen keine Erwähnung geschieht, obwohl der Gegenstand an sich dazu Gelegenheit bot. Tertullian erklärt darin alle Arten von Spielen, sowohl im Circus als auch im Theater, für specifisch heidnisch und mit dem Götzendienst in Connex stehend, darum sei der Besuch derselben für den Christen unerlaubt. Daß es in Carthago dazumal Christen gab, welche dem entgegenhandelten, geht aus dem Martyrium der hl. Perpetua und Felicitas (c. 13) hervor. Allein es ist darum nicht nothwendig, diese Schrift als gleichzeitig mit jenem Martyrium anzusehen, zumal da sie, wie gesagt, von gleichzeitigen Verfolgungen nicht spricht. Denn dergleichen kam zu allen Zeiten, ja sogar noch zur Zeit Augustins vor (Aug. Sermo [dub.] 4 de symbolo ad catech. 1). Etwas später als De spectaculis ist die Schrift De idololatria verfaßt wegen des Citates De idol. 18. Wegen der c. 15 vorkommenden Erwähnung von statt-

findenden Illuminationen ist sie als derselben Zeit, wie der Apologeticus, zugehörig anzusehen. Tertullian betritt in dieser Schrift das Gebiet der angewandten Moral. Als feststehender Grundsatz wird vorausgesetzt, daß der Christ an keiner götzendienerischen Handlung theilnehmen dürfe. Nun waren aber religiöse Acte mit anderen theils nothwendigen, theils auch nur erlaubten Handlungen im damaligen Leben oft derart verbunden, daß sich anscheinend das Erlaubte vom Unerlaubten nicht trennen ließ, wie z. B. bei Familienfesten naher heidnischen Verwandten, im Handel und Wandel, bei Eidschwüren vor Gericht, im Soldatenstand, ja sogar bei Ausübung des Lehramtes u. s. w. Es werden daher die einzelnen Lebenslagen daraufhin von Tertullian untersucht, um zu ermitteln, wie man sich im concreten Falle zu verhalten habe. Er neigt immer zu der strengern Ansicht und will z. B. c. 19 den Christen auch den Soldatenstand verbieten. Trifft er auch nicht immer das Richtige, so sind seine Erörterungen doch stets beachtenswerth und den gleichzeitigen Leistungen des Clemens Alex. auf dem Gebiete der praktischen Moral im Paedagogus, mit welchen Tertullian übrigens nicht bekannt war (Nöldechen), weit überlegen. Auch die Frage der cooperatio wird hier bereits aufgeworfen. Enthalten diese Schriften Belehrungen für alle Christen, so ist eine Reihe von anderen Schriften ausdrücklich für die Katechumenen und Neophyten bestimmt und an deren Adresse gerichtet. So die Schrift De oratione, welche über das Gebet des Herrn und das Gebet überhaupt, sodann über einige beim Gebet damals beobachtete Gebräuche handelt; dann De baptismo, eine Vertheidigung des Taufritus und Bekämpfung der Mißachtung dieses Sacramentes seitens einiger Häretiker; De poenitentia handelt über Sinnesänderung und Bekehrung im Allgemeinen, sowie über die Buße im engern Sinne, die sogen. exomologesis, die nur einmal gestattet wird. Das Specielle hierbei ist im Vergleich zum Allgemeinen dürftig behandelt. Mit dieser Schrift, die 204 verfaßt ist, berührt sich, wenigstens c. 12, enge die De patientia, obwohl sie wegen der Art, wie die Verfolgungen erwähnt werden, die ältere sein dürfte. Directe Bezugnahme auf die Katechumenen findet sich in ihr jedoch nicht. Speciell für Frauenspersonen, welche im Katechumenat Tertullians Unterricht genossen hatten, scheint die Schrift De cultu feminarum, über den weiblichen Putz und die Toilettenkünste von moralischem Gesichtspunkte aus handelnd, bestimmt gewesen zu sein. Sie ist wegen 1, 8 nach der Schrift De spectaculis und De idololatria verfaßt und erwähnt die drohenden Leiden der Verfolgung 2, 9. Das erste Buch beschäftigt sich mit den Schmucksachen, Gold, Edelsteinen u. s. w., erklärt diese Dinge für niedern Tand, dessen Gebrauch den Christen nicht gestattet sei. Die Beweise für letztere etwas zu weit gehende Behauptung sind theilweise dem Buche Henoch entnommen, das auch in De resurrectione 58 citirt wird. Das zweite Buch eifert gegen die Toilettenkünste der damaligen Zeit und lehrt, daß der Christ Lebensernst, Weltentsagung und Abtödtung in seinem Aeußern zur Schau tragen müsse. Wenn auch hie und da etwas über das Ziel hinausgeschossen wird, so gehört diese Schrift zu den ernstesten und würdevollsten des Auctors und ist höchst lesenswerth. Diese zuletzt genannten Schriften bilden in einer Hinsicht wieder eine besondere Gruppe für sich, insofern sie speciell an die Katechumenen gerichtet sind. In besonders deutlicher Weise werden dieselben angeredet De bapt. 1 und 20. Namentlich letztere Stelle ist wichtig, weil dort diejenigen, „welche die Gnade Gottes erwartet und die aus dem Bade der Wiedergeburt heraufsteigen", mit benedicti angeredet werden. Dadurch erhält dieser mehrfach allein vorkommende Ausdruck eine bestimmte Beziehung auf die Katechumenen. Ebenfalls in ganz bestimmter Weise werden sie angeredet De spect. 1, De idol. 24 (als accedentes ad fidem) und De poenit. 6 als novitioli, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare. In weniger deutlicher Weise, weil bloß mit der Anrede benedicti und benedictae, geschieht es in den Schriften De orat. 1 und De cultu fem. 2, 4, vgl. mit 1, 9 und 11. Es sind also im Ganzen sechs Schriften, welche directen Bezug auf die Katechumenen nehmen und zu ihrer Unterweisung bestimmt sind. Nach Abfassung der bisher genannten Schriften wandte Tertullian seine Thätigkeit der Dogmatik zu und betrat nur ausnahmsweise wieder das Gebiet der Moral und Kirchendisciplin, dann aber immer im Dienste des Montanismus. So zunächst in der Schrift De virginibus velandis, welche, da er sich c. 17 entschieden zum Montanismus bekennt, nach 206 geschrieben ist. Die Veranlassung dazu war folgende. In einigen Gegenden bestand die Gewohnheit, welche auch Paulus 1 Cor. 11, 5 ff. empfiehlt, daß die Frauenspersonen beim Gottesdienste verschleiert erschienen. So wurde es in Corinth und Kleinasien gehalten, in Afrika dagegen verschleierten sich nur die verheirateten Frauenspersonen in der Kirche, nicht aber die unverheirateten. Unter diesen bestand wieder der Unterschied, daß die Gott geweihten Personen sich auf der Straße zwar verschleierten, in der Kirche aber nicht (De orat. 22). Tertullian glaubte, daß es der Absicht des Apostels entspreche, wenn alle erwachsenen weiblichen Personen ohne Ausnahme dem Gottesdienst nicht anders als verschleiert beiwohnten. Dafür war er schon als Katholik, zwar nur im Vorbeigehen, aber sehr energisch eingetreten (De orat. 20—22), hatte jedoch, wie er jetzt nicht ohne Bitterkeit bemerkt, wie gewöhnlich das Schicksal gehabt, kein Gehör zu finden (De virg. vel. 1). Die Bischöfe wollten die von ihren Vorgängern geduldete Gewohnheit nicht ändern, und auch im Publikum fand er lauten Widerspruch (Scandalizamur

l. c. 3). Er ließ sich aber in seiner Idee dadurch nicht beirren und griff bei einer nicht näher bekannten Gelegenheit die Sache wieder auf, indem er erst in einer griechischen, dann in einer lateinischen Schrift jene Forderung als bindendes Gebot durch exegetische Künste und Spitzfindigkeiten zu erweisen suchte. Von bleibendem Werth ist die Erörterung über die Rechtsverbindlichkeit der in der Kirche bestehenden und tradirten praktischen Uebungen und Gebräuche. Manche glaubten in den Worten Una nobis et illis fides eine irenische Hinneigung des Verfassers zur Aussöhnung mit der Kirche ausgesprochen zu finden, indem sie fälschlich illi auf die Katholiken bezogen. Es sind aber mit illi nur die Corinther gemeint, und mit ihnen weiß sich Tertullian eins im Glauben. Daran reihen sich die Schriften De exhortatione castitatis und De fuga in persecutione. Erstere ist an einen Mitbruder gerichtet, der soeben seine Frau durch den Tod verloren hat, und den Tertullian ermahnt, nicht zu einer zweiten Ehe zu schreiten. Nach Annahme des Christenthums eine solche zu schließen, sei nicht erlaubt. Im Alten Bunde sei zwar die mehrmalige Verheirathung gestattet gewesen, aber nur in Form eines Zugeständnisses, das im Christenthum aufgehört habe. Es entstand nun für Tertullian die Schwierigkeit, diese Behauptung gegenüber dem Umstande aufrecht zu erhalten, daß Paulus 1 Cor. Kap. 7 besonders V. 39 die zweite Ehe nicht verboten hat. Er hilft sich durch exegetische Kunststücke, welche darauf hinauslaufen, der Apostel habe a. a. O. nur seine persönliche Meinung ausgesprochen. Die Unerlaubtheit der zweiten Ehe innerhalb des Christenthums war eine Idee, welche Tertullian sehr eifrig verfocht. Schon in der Schrift Ad uxorem hatte er sie ausgesprochen (unam tamen 1, 2). Wenn er nun dennoch seiner Frau die Wiederverheiratung, im Fall sie Wittwe werden sollte, a. a. O. nicht verbot, sondern sie ihr nur widerrieth, so ist das kein Beweis dafür, daß er inzwischen seine Ansicht über die Erlaubtheit der zweiten Ehe geändert hatte, sondern dafür, daß sie die Ehe mit ihm noch als Heidin geschlossen hatte. Eine Meinungsänderung ist in diesem Punkte bei Tertullian ausgeschlossen. Dafür hatte er sich in den Glauben an die Unerlaubtheit derselben für die Christen zu fest verrannt. Sein Ideengang dabei ist folgender: Alles, wozu es einer Erlaubniß bedarf, oder wofür das Evangelium eine solche erst gibt, ist nicht als moralisch gut anzusehen. Denn zur Ertheilung dieser Erlaubniß oder Dispens ist ein besonderes Motiv erforderlich, welches auf den Willen des Erlaubenden einwirkt, und das Motiv ist verdächtig. Der dem moralisch Bessern, dem höhern Gute von Seiten Gottes beigelegte Vorzug involvirt ein Abrathen seitens Gottes von dem niedern, minder Guten (Ad uxor. 1, 3). Er wiederholte diese Grundidee und spann sie weiter fort, hier in De exhort. sowohl als auch Buch 1 gegen Marcion c. 26 und 29, namentlich aber in der Schrift De monogamia. In Betreff des Wollens und Nichtwollens Gottes führt er weiter aus: „Wer etwas nicht will, der ist dadurch schon in eine Bewegung gesetzt, und wenn man sich bereits dafür in Bewegung gesetzt hat, damit etwas nicht geschehe, durch den Willen nämlich, daß es nicht geschehen möge, so wäre es absurd, nicht in Bewegung zu gerathen, wenn es doch geschieht. Im Nichtwollen einer That liegt ein Verbot derselben" (Adv. Marc. 1, 26). Indem Gott aber durch den Tod eines Ehetheils die Ehe löst, so gibt er als seinen Willen zu erkennen, daß sie nicht mehr bestehen soll; dieser Wille muß Geltung behalten (De exhort. 2). Diese Idee findet ihre Vervollständigung in der weitern Bemerkung: „Obwohl es Dinge gibt, welche Gott genehm erscheinen, indem er sie erlaubt, so geht doch nicht alles, was man erlaubt, aus dem reinen und vollen Willen des Erlaubenden hervor. Wenn eine Erlaubniß gegeben wird, so beruht sie wesentlich auf Nachgiebigkeit. Das Nachgeben geschieht zwar nicht ohne Betheiligung des Willens, aber weil sich für letztern in der Person dessen, dem die Nachsicht gewährt wird, irgend ein Motiv findet, so kommt das Nachgeben von einem sozusagen nicht wollenden Willen (invita voluntas) her, da der Wille des Nachgebenden sich ein Motiv gefallen lassen muß, das ihn zwingt. Auch der andere Fall, der reine Wille (pura voluntas), ist zu betrachten. Gott will, daß wir gewisse ihm wohlgefällige Dinge thun, bei welchen uns keine Nachsicht zu statten kommt, sondern für welche die Disciplin unsere Gebieterin ist. Wenn er nun dennoch anderen Dingen vor diesen den Vorzug gegeben hat, solchen nämlich, die er lieber will, kann dann wohl ein Zweifel darüber bestehen, daß wir das befolgen müssen, was er lieber will? Was er weniger gern will, ist eben deßwegen, weil er Anderes lieber will, so anzusehen, als wenn er es gar nicht wollte" (De exhort. 3). Die Unterscheidung von Pflicht und Rath auf sittlichem Gebiete ist hiernach Tertullian nicht fremd, aber indem er sich alles auf die zweite Ehe zuspitzen läßt, worüber er seine fixe Meinung bereits hatte, verwischt sich ihm der Unterschied mehr und mehr, so daß er zuletzt jedes bessere höhere, also das bloß angerathene Gute für pflichtmäßig erklären müßte. In diesen Sätzen ist die Wurzel aller rigoristischen Auswüchse Tertullians enthalten. Er hat in diesem Stück auch seine Ansichten im Laufe der Zeit nicht geändert, sondern sie stets festgehalten, im Gegentheil jenen Sätzen zulieb die Meinung, daß die Flucht bei ausbrechender Verfolgung erlaubt sei, die er früher zweimal ausgesprochen (Ad uxor. 1, 4 und De pat. 13), später in einer eigenen Schrift De fuga in persecutione bekämpft. Er argumentirt darin, die Verfolgung sei etwas von Gott Gewolltes und an sich Gutes (c. 4), folglich dürfe man sich ihr weder durch die Flucht entziehen, noch durch Bestechung der Be-

amten und Angeber Sicherheit erkaufen. Den Einwand, Christus selbst habe den Aposteln befohlen, in solchem Falle zu fliehen (Matth. 10, 23), beseitigt er durch die Ausrede, dieser Befehl habe nur den Aposteln persönlich gegolten, Christus selbst aber sei seinen Verfolgern aus dem Wege gegangen, bis er sein Lehramt vollendet hatte. Diese Schrift ist während einer heftigen Verfolgung geschrieben, welche nicht die erste in Afrika war (c. 1 und 5), und das kann nur die von Scapula 212 angefachte Verfolgung gewesen sein. Die Schrift bietet mit der De carne Christi einen sachlichen Berührungspunkt, indem sie c. 8 der dort bekämpften Häretiker mit dem Zusatz gedenkt: ut quidam nunc induxerunt.

Obwohl Tertullian eine amtliche Stellung in der Kirche nicht hatte (homo nullius loci [De orat. 20 et 22]; mediocritas nostra [De poen. 6]), so machte er doch gern Verbesserungsvorschläge, namentlich in Sachen der Disciplin, und erwartete, daß die Gemeinde sich danach richte. Daß er das Abscheeren des Bartes, das Illuminiren, das Tragen von Kränzen und Schmucksachen verbieten wollte, waren harmlose Schrullen. Auch bei Maßregeln der Oberen hielt er mit seinem Urtheil nicht zurück. Er tadelt z. B. schon in De idol. 7, daß man Leute in den Clerus aufgenommen habe, welche sich einer indirecten Betheiligung am Götzendienst schuldig gemacht haben sollten. Viel bedenklicher war es, wenn er die zweite Ehe hartnäckig für unerlaubt erklärte; grundstürzend aber hätten seine Ansichten über das Bußwesen wirken müssen, wenn sie durchgedrungen wären. Was diese angeht, so hatte er in De poenitentia nur über die Sinnesänderung (μετάνοια) als Basis der Sündenvergebung gehandelt, über die kirchliche Institution der Buße dagegen, wofür er mit Irenäus exomologesis als technischen Ausdruck gebraucht, sich nur ganz kurz ausgesprochen, ohne sie auf gewisse Sünden zu beschränken. Wenn er selbige nur einmal gestattet wissen will, so war das für die damalige Zeit nicht auffallend. Ganz anders in der Schrift De pudicitia. Hier beschreibt er die Exomologese fast mit denselben Worten wie dort, spricht aber der Kirche, d. h. den Bischöfen (numerus episcoporum c. 21, n. 7), die Gewalt ab, einige Sünden auch nach abgeleisteter Exomologese zu vergeben. Die letztere solle zwar geleistet werden, die Sünde aber könne nur Gott vergeben. Solche Sünden nun, welche die Kirche nicht vergeben könne, seien: Ehebruch und Hurerei, Mord und Idololatrie, in deren Aufzählung er mit Origenes (De orat. c. 28) vollkommen übereinstimmt. Um Tertullian in diesem Stück richtig zu verstehen, muß man sich das Bußwesen der ältesten Zeiten vorstellen. Obwohl Christus den Aposteln Joh. 20, 22. 23 eine uneingeschränkte Macht, Sünden zu vergeben, übertragen hat, so wurde doch in der Urzeit bei einzelnen Fällen seitens der Kirche aus disciplinären Gründen nicht in ihrer ganzen Ausdehnung von ihr Gebrauch gemacht. Die Urkirche bestand nämlich fast nur aus Berufschristen, deren Zahl auch nicht sehr groß war, und daraus erklärt es sich, daß bedeutende Verstöße gegen das Sittengesetz, welche dann fast immer den Rückfall in's Heidenthum bedeuteten, im Ganzen höchst selten waren, in kleineren Gemeinden aber sozusagen gar nicht vorkamen. Die etwa vorkommenden Fälle aber wurden dann sehr streng beurtheilt. Specieller Fälle von Mordthaten z. B., welche zur Behandlung gekommen wären, erwähnte die älteste Geschichte des Bußwesens nicht, wohl aber einzelner Fälle von Verläugnung des Christenthums in der Verfolgung und Abfall zur Häresie; am häufigsten mußten der Natur der Sache nach bei zunehmender christlicher Bevölkerung Unzuchtssünden vorkommen. Unter den einzelnen Unzuchtssünden erforderte nicht bloß der Ehebruch, sondern auch die ungleich häufiger vorkommende Hurerei strenge Beurtheilung. Denn bei der damaligen heidnischen Sittenlosigkeit und der Oeffentlichkeit des Bordellwesens mußte auch sie in den meisten Fällen schon als Rückfall in die heidnische Lebensweise gelten. Weil man nun mit Recht zweifeln konnte, ob Leute, die sich als Erwachsene mit vollem Bewußtsein dem Christenthum angeschlossen, dann aber, sei es durch offenkundige Unzucht, sei es durch Idololatrie, wieder dem heidnischen Treiben sich zugewandt hatten, nochmals ihren Sinn ändern und sich ernstlich bekehren würden, nahm man sie nicht wieder in die volle christliche Gemeinschaft auf. Man schnitt ihnen die Hoffnung auf Sündenvergebung nicht völlig ab und ließ sie in den Büßerstand eintreten, ließ ihnen aber die kirchliche Reconciliation (pax humana) nicht oder höchstens in der Todesstunde zu Theil werden. Dieses Versagen oder Aufschieben der Vergebung, wofür lediglich Gründe der Disciplin, nicht mangelnde Gewalt der Sündenvergebung auf Seiten der Kirche maßgebend sein konnten, wollten aber Einige, und zwar hervorragende Theologen, auf eine theoretische Ursache zurückführen und der Kirche die Gewalt absprechen, Vergebung dieser Sünden zu gewähren, bezw. die Kirchengewalt auf geringfügige Sünden beschränken. Sie erhoben daher Widerspruch in Fällen, wo die Kirche auch bei diesen Sünden von ihrer Gewalt Gebrauch machte, und bezeichneten ihre Gegner gern als „Einige", verschwiegen aber, daß diese Einigen eben die Träger der Kirchengewalt, die Bischöfe, waren (Orig. De orat. 28). Den sich mehrenden Stimmen der Oppositionspartei, deren Kundgebungen uns zum großen Theil erhalten sind, während die der andern Seite fehlen, trat der römische Bischof Callistus (217—222) durch ein kategorisches Edict (edictum peremptorium) entgegen. Darüber gibt uns Hippolyt hinreichenden Aufschluß, und wenn sein Bericht auch parteiisch gehalten ist, so läßt er doch den Thatbestand genügend erkennen, zumal mit Hinzunahme der Schrift De pudicitia. Jenes Edict enthielt die

generelle Erklärung, daß der Papst Allen die Sünden nachlasse, und die Sünden der Unzucht werden von ihm, vermuthlich weil sie den Anlaß zum Streit gegeben hatten, darin ganz speciell genannt (Philos. 9, 12; ed. Duncker p. 459). Es wurde wirklich diesem Edict entsprechend allen die Gemeinschaft gewährt, welche Buße gethan hatten (ib. p. 462). Wenn man jüngst die Allgemeinheit der Sündenvergebung durch Callistus dennoch einschränken und unter den πάντες nur Unzuchtssünder aller Art verstehen wollte (Funk, Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. I, 156), so kann diese Deutung, abgesehen davon, daß sie gegen den Wortlaut des Textes verstößt, darum nicht gebilligt werden, weil der Ausdruck „Alle" am Ende des Kapitels nochmals wiederholt wird, und zwar hier ohne Erwähnung der Unzuchtssünder, wohl aber mit dem Zusatz „ohne Unterschied" (πᾶσιν ἀδιακρίτως, p. 462). Dieses Bußedict des Callistus rief nun auch die Opposition Tertullians wach und gab ihm Veranlassung zu der Schrift, deren Gegenstand die Sündenvergebung durch die Kirche ist, nämlich De pudicitia. Sie ist, zwar ohne einen Namen zu nennen, aber doch direct an die Person eines Bischofs von höherem Range (pontifex maximus und episcopus episcoporum) gerichtet, der mehrmals mit Du (c. 13 und 14) und einmal im Vocativ mit Apostolice angeredet wird. Es kann also nur der Bischof einer von den Aposteln gegründeten Kirche gemeint sein, mithin nicht der von Carthago, da die Kirche von Nordafrika keinen Anspruch darauf machte, von den Aposteln gegründet zu sein (Aug. De unit. eccl. 15, 37; Morcelli, Afr. christ. I, Brix. 1816, 11). Es kann also nur ein Bischof von Rom unter diesem Apostolicus verstanden werden, und zwar Callistus. Gegen ihn ist die Schrift De pudicitia gerichtet, speciell gegen die Worte seines Edictes: Ego et moechiae et fornicationis delicta (also doch nicht Unzuchtssünden aller Art) poenitentia functis dimitto. Die Schrift beginnt mit einer sonderbaren Lamentation über den Verfall aller Tugenden und der guten Sitte; diese werde noch besonders gefährdet durch ein Edict des Ersten der Bischöfe. Die Psychiker beriefen sich mit Unrecht für ihre Meinung auf Stellen wie Ez. 33, 11 und ähnliche. Denn andererseits heiße Gott auch ein eifriger Gott, und jedenfalls könne der Mensch nicht Sünden vergeben, welche gegen Gott begangen seien, sondern nur Sünden, die gegen ihn selbst gerichtet wären. Es gebe daher in foro ecclesiae peccata irremissibilia und remissibilia, und es sei zu untersuchen, zu welcher dieser beiden Arten moechia und fornicatio, die c. 4 für gleich schwer erklärt werden, gehörten. Wenn die Psychiker einwenden, wofern man von der Kirche für die irremissibilia keine Verzeihung (pax) erlangen könne, sei auch die Exomologese überflüssig, so erwiedert Tertullian, die Exomologese sei jedenfalls eine verdienstliche Demüthigung und nicht nutzlos. Auch stellt Tertullian ihr Verzeihung in Aussicht (c. 1—3), aber nur von Seiten Gottes selbst und durch ihn allein. Die Schwere der Sünde der moechia werde, fährt er fort, aus ihrer Stellung im Decalog erkannt, wo sie zwischen Götzendienst und Mord ihren Platz habe. Wenn es für die beiden letzten keine Verzeihung gebe, so dürfe auch ihr keine gewährt werden. Sodann bespricht Tertullian die Einwendungen der Psychiker gegen seine Meinung. Berufung auf Stellen des Alten Testamentes sei dabei überhaupt unzulässig, und die Gleichnisse vom verirrten Schaf und verlorenen Sohn fänden hier keine Anwendung, da sie nur auf heidnische Sünder zu deuten seien. Auch die Berufung auf die der Magdalena gewährte Vergebung helfe nicht, da mit dem Leiden des Herrn und dem Pfingstfest eine ganz neue Ordnung in dieser Hinsicht beginne (c. 3—11). Die Psychiker dürften also ihre Beweise nur aus der Apostelgeschichte und den Briefen des Neuen Testamentes schöpfen. In der erstern aber lese man 15, 29 ganz das Gegentheil von dem, was sie lehrten, und der Sünder, dem Paulus 2 Cor. 2, 5—11 Verzeihung gewährt habe, sei nicht dieselbe Person mit dem von ihm 1 Cor. 5, 3 ff. ausgestoßenen Blutschänder. Das anzunehmen sei ganz gegen den Geist, der sich in Pauli Briefen kundgebe, was mit einem großen Aufwande von Sophistik drei lange Kapitel hindurch nachzuweisen versucht wird. Dann werden die Briefe des hl. Johannes und der des Barnabas, d. h. der Hebräerbrief, in ähnlicher Weise behandelt (c. 12—20). Als ob Tertullian dieser seiner Exegese noch nicht recht traue, stellt er zuletzt noch einen allgemeinen Satz auf und unterscheidet zwischen der Kirchengewalt (disciplina) und den Privilegien, welche Christus den Aposteln nur für ihre Person verliehen habe, wie z. B. Todte zu erwecken, Strafgerichte zu verkünden u. dgl. Zu letzteren würde auch die Gewalt gehören, Todsünden zu vergeben, von welchen der Ausspruch Marc. 2, 7 Geltung behalte: „Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?" Der Apostolicus, gegen den die Schrift gerichtet ist, solle nun zeigen, daß er die letztere Gewalt besitze. Wenn er sage: Die Kirche besitzt sie, indem sie von Petrus, dem diese Gewalt Matth. 16, 19 übertragen wurde, auf jede Kirche, die mit Petrus verwandt ist, übergeht, so entgegnet Tertullian: Nein, sie war nur Petrus persönlich übertragen. Denn der Herr habe gesagt: Tibi dabo claves coelorum, nicht aber: Ecclesiae dabo etc. Sünden gegen Gott könne nur die pneumatische Kirche vergeben, nicht diejenige Kirche, welche der numerus episcoporum sei. Aber auch die pneumatische Kirche vergebe diese Sünden nicht, um nicht durch solche Milde zur Sünde zu ermuthigen (c. 21). Im Schlußkapitel endlich eifert Tertullian gegen den damaligen Gebrauch, den Sündern auf die Fürsprache der Martyrer die Gemeinschaft wieder zu gewähren. Das ist der Inhalt dieser merkwürdigen und für die Geschichte des Bußwesens

und der Kirchendisciplin trotz ihrer grundsätzlichen Verkehrtheit doch sehr wichtigen Schrift. Tertullian gesteht in derselben, seine Ansicht über das Bußwesen geändert zu haben (c. 1). Es war sonst nicht seine Art, einmal gefaßte Meinungen aufzugeben; um so höher ist dieses Geständniß anzuschlagen. Neben der den Unzuchtssündern versprochenen Reconciliation mißt Tertullian im Eingang der Schrift De pudicitia 1 die Schuld am Verfall aller Tugend, den er hereinbrechen sieht, noch besonders dem Umstande bei, daß es gestattet werde, Ehen zu schließen, so oft Jemand Lust habe, oder mit anderen Worten, daß seine Ansicht über die Monogamie nicht befolgt werde. Er ergeht sich daher dort in einer längern Klage darüber, daß es so weit gekommen sei. Daraus läßt sich schließen, daß er die Schrift De monogamia damals noch nicht geschrieben hatte, als er so klagte; denn sonst würde er wohl seiner Gewohnheit gemäß auf die über den Gegenstand verfaßte Schrift verwiesen haben. Diese Schrift ist also nach der De pudicitia und nicht vor ihr, wie vielfach angenommen wird, zu setzen. Der Gedanke selbst, daß nach Empfang der Taufe eine zweite Verheiratung nicht gestattet sei, ist eine alte Lieblingsidee Tertullians, die mehrfach in seinen Werken wiederkehrt. Hier wird sie mit einem besondern Aufwand von Sophistik, gewaltsamer Exegese und bitteren Schmähungen gegen die Psychiker wiederholt und breit getreten. Christus habe die Heiligkeit der Ehe wiederhergestellt, indem er den Scheidebrief abschaffte, Paulus den Clerikern und solchen, die es werden wollen, die Monogamie zur Pflicht gemacht; der Paraclet aber habe die Gesetzgebung des Neuen Bundes in diesem Stücke zur Vollendung geführt, wie Christus das Alte Testament (c. 14—17). Das sind die Consequenzen, bis zu welchen Tertullian seine früheren Anschauungen über diesen Punkt weitergebildet hat. „Ein Gott und eine Ehe" ist das Stichwort, welches er jetzt ausgibt. Zu bemerken ist endlich noch, daß in dieser Schrift Klage darüber geführt wird, es seien auch Digami in den Clerus aufgenommen worden, während Tertullian umgekehrt das Gebot der Monogamie auf Alle, nicht bloß auf die Bischöfe, ausgedehnt sehen will (c. 12). Auch in dieser Klage trifft er wieder mit Hippolyt zusammen, der Callistus beschuldigte, Leute zur Ordination zugelassen zu haben, welche zweimal, ja dreimal verheiratet gewesen seien (Philos. 9, 12; p. 461). Dagegen ist aus der Bemerkung, daß seit Abfassung des ersten Corintherbriefes bis auf seine Zeit ungefähr 160 Jahre verflossen seien (c. 3), eine genaue Bestimmung der Abfassungszeit nicht herzuleiten, schon wegen des von Tertullian beigefügten circiter. Die Schrift „Ueber das Fasten gegen die Psychiker" ist unmittelbar nach der über die Monogamie verfaßt, weil die letztere darin citirt wird. Sie ist, wie schon der Titel anzeigt, durchaus polemisch, hat aber auch eine positive Seite; sie tritt nämlich für Verschärfung und Verlängerung des bis dahin üblichen kirchlichen Fastens gegen die Psychiker ein. Der Standpunkt der letzteren war nämlich nach Tertullian der des Stillstandes oder vielmehr des Rückschrittes. Die Fasten des Alten Bundes, sagten sie nach Tertullians Bericht, seien im Neuen Bunde abgeschafft, mithin sei es in das Belieben eines Jeden gestellt, ob, wie und wie lange er fasten wolle (De jej. 2), nur mit Ausnahme der Tage, an welchen der Bräutigam hinweggenommen ist, d. h. des Charfreitages und Charsamstages. So konnte man nur argumentiren zu einer Zeit, wo eine gleichförmige, allgemein gesetzliche kirchliche Fastenordnung noch nicht festgestellt war. Außerdem hielten die Psychiker aber doch, wie Tertullian weiter unten verräth, noch das sogen. Stationsfasten, nur nicht ganz so streng wie die Montanisten. Sie beendigten dasselbe, welches an Mittwochen und Freitagen gehalten wurde, um 3 Uhr Nachmittags, während jene es bis Abends fortdauern ließen (De jej. c. 10). Die Montanisten hielten außerdem noch einmal im Jahr, also jedenfalls vor Ostern, eine sogen. Xerophagie, etwa unserer heutigen Abstinenz entsprechend, welche darin bestand, daß weder Fleisch noch Wein, noch saftige Früchte genossen wurden, sondern nur Brod, Käse und sonstige trockene Speisen. Tertullian kämpft für allgemeine Einführung dieser montanistischen Fastenordnung, geht aber in seiner Polemik nicht ganz ehrlich zu Werke, indem er sich bald so ausdrückt, als wenn die Psychiker gar nicht fasteten, und sie als Bauchdiener und Schlemmer hinstellt, andererseits wieder mit ihnen nur über das Maß des Fastens streitet. Eine solche Controverse war nur in einer Zeit erklärlich, da die Praxis des kirchlichen Fastens eine feste Form noch nicht erlangt hatte, und da in den verschiedenen Gebieten verschiedenartige Gewohnheiten bestanden. Tertullian will der phrygisch-montanistischen Geltung verschaffen, welche wohl strenger gewesen sein mag als die damals in Nordafrika herrschende, später aber, die Zeitdauer anlangend, von der Quadragese bedeutend in Schatten gestellt wurde. So wenig ansprechend diese Schrift im Ganzen ist und so unbefriedigend sie sogar betreffs der Einzelheiten in archäologischer Hinsicht beim ersten Anblick auch erscheint, so nimmt sie dennoch in der Geschichte des Fastenwesens bei genauer Prüfung eine wichtige Stelle ein. Sie muß eben von dem Gesichtspunkte aus betrachtet werden, daß zur Zeit ihrer Abfassung die Fastenpraxis ihre Entwicklung noch nicht abgeschlossen hatte. Darüber ist das Nähere in der gediegenen Arbeit von Funk (Kirchengesch. Abhandl. I, 241 ff.) nachzusehen, welche mit Ausnahme der Erwähnung des Fastens auf der Hippolytstatue das sonstige Quellenmaterial für jene Zeit wohl erschöpft haben dürfte. Ausschließlich der Vertheidigung des Montanismus diente endlich noch die verloren gegangene Schrift De ecstasi in sieben Büchern. Sie war, wie Hieronymus

mittheilt, gegen den Erlaß des Papstes Soter (vgl. indeß d. Art.) und gegen den Bischof Apollonius von Ephesus, einen der ersten Bekämpfer des Montanus, gerichtet. Demselben Zwecke dienten muthmaßlich, wenigstens zum Theil, auch die Schriften über die Eschatologie De paradiso und De spe fidelium, welche ebenfalls verloren sind; verwandt damit mag die Schrift De fato gewesen sein. Einige andere Schriften sind nur dem Titel nach aus dem Inhaltsverzeichniß bekannt, welches dem ältesten und besten Tertulliancodex, dem Agobardinus, beigegeben ist (s. u. Sp. 1426). Schließlich sei noch hervorgehoben, daß Tertullian drei von seinen praktischen Schriften, De spectaculis, De baptismo und De virginibus vel., schon in griechischer Sprache herausgegeben hatte, bevor er sie lateinisch veröffentlichte. Es möchte das ein Beweis dafür sein, daß sich unter dem Publikum, für welches er arbeitete, Leute befanden, deren Muttersprache die griechische war, und daraus ist zu schließen, daß in der Handelsstadt Carthago eine zahlreiche griechische Colonie existirte, welche auch zu der Christengemeinde und den Katechumenen eine ansehnliche Anzahl Mitglieder stellte, ähnlich wie in Lyon und Vienne. Mit Rücksicht darauf, daß Tertullian auch in griechischer Sprache Schriften verfaßte, und außerdem wegen vielfacher Uebereinstimmung in den Anschauungen neigten de Rossi (Bullettino IV [1866], 97 sg.) und Andere zu der Ansicht, er sei auch der Verfasser der Philosophumena (vgl. jedoch d. Art. Hippolytus). [H. Kellner.]

Die dogmatischen Schriften Tertullians, welche mitten im Kampfe gegen die Häresien seiner Zeit entstanden sind, tragen durchweg den Charakter der Apologie und Polemik. Durch seine philosophische Vorbildung, welche trotz geringschätziger Aeußerungen über die philosophischen Systeme seiner Zeit keine geringe war, und durch seine dialektische Gewandtheit, welche oft genug auch in schlimmem Sinne als sophistische Künstelei sich kundgibt, war er in besonderer Weise vorbereitet, den schwierigsten Problemen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Da ihm noch keine fertige Sprache zur Hand war, so mußte er sich eine solche schaffen. Zur scharfen Ausprägung und Abgrenzung der Begriffe hat ihm seine juristische Bildung namhafte Dienste geleistet. Man wird aber der Speculation Tertullians ebenso wenig gerecht wie den Problemen, welche die Offenbarung der theologischen Forschung darbot, wenn man die Bildung und Ausprägung einer ganzen Reihe von Begriffen, welche in die theologische Terminologie übergegangen sind, unter die Kategorie der „juristischen Fictionen" und der „rechtlichen Schemata" bringen will (Harnack, Dogmengesch., 2. Aufl., I, 489; II, 287. 307; III, 14 f.). So groß auch die Bedeutung der Persönlichkeit Tertullians, seine gedanken- und sprachbildende Kraft ist, so darf doch die Hauptsache nicht übersehen werden — Tertullian hat sie selbst oft genug betont —, daß es ein durch den kirchlichen Glauben dargebotenes Gut war, welches in seinen Schriften in kräftigen Formen zur Darstellung und zu einer bald mehr bald weniger glücklichen Vertheidigung gelangte. Auch in der theologischen Fragestellung und Formulirung hat er an die Elemente der Ueberlieferung angeknüpft und Vieles von seinen Vorgängern übernommen. Der größte Theil seiner dogmatischen Streitschriften fällt in die montanistische Lebensperiode, was jedoch die Darstellung der christlichen Lehren nicht beeinträchtigt, da der Montanismus für Tertullian überwiegend unter dem Gesichtspunkte der Disciplin in Frage kommt. 1. Unzweifelhaft in die katholische Zeit gehört die geistreichste und wichtigste aller seiner Schriften De praescriptionibus haereticorum (nicht De praescriptione, da praescriptio = exceptio steht und nicht Verjährung heißt). Die Einleitung (c. 1—14) bespricht den Zusammenhang der Häresien mit philosophischen Lehrmeinungen und die Bedeutung derselben im Entwicklungsprozeß der Kirche. Gegenüber dem regel- und ziellosen Forschungsprincip der Gnosis werden Gesetze für die theologische Forschung aufgestellt, welche Bedeutung haben für alle Zeit. Diese bündigen Ausführungen, welche den Versuch, das Offenbarungsgut zu einem Spielball menschlicher Philosopheme herabzuwürdigen, abwehren, beweisen allein schon, daß wir nicht nach der falschen Charakteristik Harnacks (a. a. O. I, 414 ff.) in Tertullian (wie in den anderen Apologeten) nur einen Offenbarungsphilosophen zu sehen haben, welcher in äußerlichem Pragmatismus die christlichen Heilsthatsachen nur als Beglaubigung seiner Philosophie benutzt hätte — eine These, gegen welche übrigens der Gesammtinhalt der tertullianischen Schriften lauten Protest erhebt. Nach einer Darlegung, weßhalb eine Disputation auf Grund der heiligen Schrift allein zwecklos ist (c. 15—19), folgen drei Prozeßeinreden: a. die Praescriptio veritatis (c. 20 ad 30), kurz enthalten in dem Satze: Communicamus cum ecclesiis apostolicis, hoc est testimonium veritatis (c. 21). Die Apostolicität bringt und verbürgt die Einheit und beweist sich regressiv wieder durch diese Einheit. Der auch von der modernen protestantischen Theologie in den verschiedensten Formen variirte Einwand, schon frühe sei eine Umprägung des Apostolischen eingetreten, ist eine Läugnung des göttlichen Ursprungs des Christenthums und eine Verzweiflung an der übernatürlichen Leitung desselben, aber auch natürlich betrachtet in sich hinfällig, denn quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum (c. 28 et 29). b. Die Praescriptio principalitatis veritatis et posterioritatis mendacii (c. 31—36), welche ihre sichere Gewähr findet in der offen daliegenden apostolischen Succession der Bischöfe, als der

Träger des kirchlichen Lehramtes. Eine besondere Bedeutung hat die Lehrauctorität der römischen Kirche (c. 36). c. Die Praescriptio proprietatis (c. 37—40). Die Kirche ist die Erbin der Apostel und ihres Geistes und als solche auch rechtmäßige Besitzerin der heiligen Schrift, welche von ihr in ihrer Integrität und richtigen Auslegung geschützt wird. — Es war nicht ein Nothbehelf gegen die Gnosis, wenn Tertullian (und Irenäus) sich auf die Tradition berief, sondern er gab dem apostolischen Selbstbewußtsein der Kirche einen theologisch formulirten und dialektisch scharf einschneidenden Ausdruck. Ein Nothbehelf war es, wenn die Gnostiker sich auf eine Geheimtradition beriefen; mit dieser Berufung haben sie unwillkürlich die Auctorität der öffentlichen Lehrüberlieferung anerkannt. Wenn man zugesteht, daß „die Gnostiker nicht im Stande waren, die Oeffentlichkeit ihrer Tradition nachzuweisen und die Fortpflanzung derselben mit der Organisation der Gemeinden in enge Verbindung zu setzen", dann ist es eine Umkehr der thatsächlichen Verhältnisse, zu behaupten, „die Gnostiker hätten zuerst künstliche Traditionsketten geschaffen, und die Kirche sei ihnen hierin nachgefolgt" (Harnack a. a. O. I, 216, Anm.). Wenn der auf die Apostolicität der Kirche in Lehre und Verfassung gegründete Beweis als der überzeugendste und kürzeste geltend gemacht wird, und zwar als ein Beweis gegen alle Häresien, die alle unter dem einen Gesichtspunkte des Abfalles von der apostolischen Kirche verurtheilt werden, wie hätten dann Tertullian sowohl wie Irenäus sich eine Wirkung von demselben versprechen können, zumal einem Gegner gegenüber, wie es die Gnosis war, wofern sie selber eine „dogmatische Theorie ersonnen hätten, um eine angebliche fides apostolica zu einer fides catholica zu stempeln"? (Harnack I, 294 ff.) Auf Grund solcher Stellen wie Adv. Prax. 2; Adv. Marc. 1, 20; 3, 1; 4, 2. 3. 5; De carne Christi 2 u. s. w. wird man anerkennen müssen, daß Tertullian auch in seiner montanistischen Zeit das aufgestellte Princip für das Gebiet der regula fidei stets hochhalten wollte. Auch die vielangerufene Stelle De virg. vel. 1 spricht nicht dagegen, und die Bemerkung Neanders (Antignosticus, 2. Aufl., 299): „Tertullian verlange in seiner montanistischen Periode neben der Tradition auch die ratio", trifft nicht den Kern der Sache; denn es handelt sich daselbst um disciplinäre Uebungen, bei welchen Gewohnheit gegen Gewohnheit steht. Wenn sich für eine solche Gewohnheit keine Auctorität der heiligen Schrift anführen lasse, so müsse sie eine ratio für sich haben, bis sie durch eine „prophetische Auctorität" entweder bestätigt oder reformirt werde (De jej. 10). Entscheidend ist das krampfhafte Bemühen Tertullians, die montanistische Disciplin von dem Vorwurfe, sie sei häretisch, weil der Tradition widersprechend, dadurch zu reinigen, daß er in der Thätigkeit des Paracleten nur eine Weiterentwicklung der Disciplin unter voller Wahrung des Glaubensgutes sehen will, jeden Vergleich mit der häretischen Veränderung der Glaubensregel ablehnt, ja als charakteristisches Unterscheidungsmerkmal der wahren von der falschen Prophetie geradezu die Bewahrung und Bestätigung der apostolischen Glaubensregel hinstellt (De monog. 2; De jej. 1. 10. 11). An der Behauptung, „Tertullian habe erst gegen Ende seines Lebens einem ausgeprägten hierarchischen Kirchenbegriff sich gegenübergestellt gesehen und ihn vollständig abgelehnt" (Harnack I, 339 f.), ist nur so viel wahr, daß er gerade in der bittersten Schrift kräftige Zeugnisse ablegt für die Auffassung der Katholiken von der Gewalt der Bischöfe und besonders des Bischofs von Rom als Nachfolgers Petri, eine Auffassung, welcher er sich vergebens durch eine gewaltthätige, später von den Protestanten wiederholte Exegese zu entziehen sucht (vgl. De pud., bes. c. 21). Nicht der hierarchische Kirchenbegriff hatte sich unterdessen ausgeprägt, sonst wäre die Schrift De praescriptionibus ein Räthsel, sondern Tertullian hatte sich zum Montanisten entwickelt, und selbst als solcher wagt er es nicht, den Episcopat als apostolische Einrichtung zu bestreiten, ja im vollendeten Widerspruch mit sich selbst muß er die Nothwendigkeit desselben für die Unversehrtheit des Glaubens anerkennen, indem er (l. c.) die doctrina apostolorum dem Amte der Bischöfe inhärent erklärt und nur die potestas apostolorum bestreitet. Aber auch letztere bestreitet er nicht für die Vergebung der Sünden überhaupt, sondern nur für die Vergebung der delicta capitalia, weil der heilige Geist die Vergebung derselben sich und den „Geistesmenschen" reservirt habe. Tertullian befand sich eben als Montanist in einer peinlichen Zwangslage, insofern er die neue Geistesordnung gegen die apostolische Kirchenordnung vertheidigen und doch wieder wenigstens in der Hauptsache an der apostolischen Kirchenordnung festhalten wollte.

2. Keine Spur von Montanismus zeigen die von Tertullian herrührenden ersten 8 Kapitel der Schrift Adversus Judaeos. Die zweite Hälfte ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Werk eines Compilators, welcher die unvollendet gebliebene Schrift vornehmlich unter Herübernahme des dritten Buches gegen Marcion vervollständigt hat (vgl. Jos. Einsiedler [De Tert. adv. Judaeos libro, Aug. 1897] gegen Nöldechen, welcher die Aechtheit der ganzen Schrift festhalten wollte).

3. Wahrscheinlich der montanistischen Periode gehört die Schrift Adversus Hermogenem (s. d. Art.) an, in welcher vielleicht die Schrift des Theophilus von Antiochien benutzt ist (Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 200). Sie ist vor De anima geschrieben (vgl. De anima 21). Die Schrift ist eine vorzüglich gelungene Vertheidigung des christlichen Schöpfungsdogmas gegen den Versuch, eine platonische Construction der Körperwelt unter Ablehnung der gnostischen Ema-

nationslehre in das christliche Dogma einzutragen. Die unüberwindlichen Schwierigkeiten, an welchen jede häretisch-philosophische Theorie krankt, wenn sie das formlose ἄπειρον als ewiges Princip der Welt faßt, werden schonungslos aufgedeckt. Für die Geschichte der Speculation ist der Nachweis beachtenswerth, daß der Begriff einer ewigen und doch veränderlichen Materie unvollziehbar ist, und daß ein aus conträren Gegensätzen constituirtes Sein unmöglich ist, vor Allem, wenn es ewig sein soll. Die Beweisführung geht vom Gottesbegriff aus. Die krampfhaften Bemühungen des Hermogenes, durch die Gegenüberstellungen des Wesenszustandes Gottes und der Materie die Widersprüche zu überwinden, scheitern, wenn man mit dem Gottesbegriffe Ernst macht. Der Hauptzweck, das Böse durch eine blindwaltende Nothwendigkeit zu erklären, welche bei Gestaltung der Welt nicht überwunden werden konnte, wird nicht erreicht. Nicht nur wird der Gottesbegriff in gründlicher und unwürdiger Weise zerstört, sondern auch das Böse wird eine Naturnothwendigkeit und eine physische Potenz (c. 4—17). Die c. 18—35 beschäftigen sich mit dem Schriftbeweis des Hermogenes und geben Tertullian Veranlassung, mancherorts die Gesetze einer vernünftigen Exegese zu betonen. Die c. 36—45 kritisiren die der Materie beigelegten gegensätzlichen Eigenschaften (contrarietates), die beweisen, daß die Auffassung der Materie bei Hermogenes ebenso schwankend war wie bei Plato, und daß sein System sich von dem platonischen nur insofern unterscheidet, als an die Stelle der platonischen Idee die göttliche Ursächlichkeit tritt. Hauck (Tertullians Leben und Schriften 269) ist im Unrecht, wenn er diesen Theil der Schrift für unbefriedigend erklärt. Allerdings ist Tertullian auf den Begriff einer reinen Möglichkeit, die ein Zwitterding zwischen Nichts und Etwas ist, weniger eingegangen, und das wird man ihm nicht verargen. Er nahm die Materie als ein wirklich Seiendes, und er hat es mit Recht für unmöglich gehalten, daß etwas Entgegengesetztes überhaupt sein oder gar als der Grund von Allem auftreten kann.

4. Die Schrift Adversus Valentinianos war als Vorläuferin zu einer weitern Bestreitung der betreffenden noch in Ansehen stehenden Schule gedacht (vgl. c. 3 et 6). Ob Tertullian diesen Gedanken ausgeführt, bleibt fraglich (vgl. M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur, bei J. v. Müller, Handbuch der class. Alterthumswissensch. VIII, 3, 275). Die Hauptquelle ist das Werk des Irenäus, mit welchem, einige Abweichungen und Umstellungen abgerechnet, vom 7. Kapitel an Alles übereinstimmt. Ob Tertullian die Schriften von Justin, Miltiades, Proculus (der Zusatz noster zu letzterem weist auf die montanistische Zeit), welche er c. 5 nennt, eingesehen hat, bleibt fraglich. Nur die ersten 6 Kapitel erheben Anspruch auf Selbständigkeit (die selbständigen Aeußerungen sind zusammengestellt bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 176 f.). Sie betonen den esoterischen Charakter der Schule, den Wissensstolz der Eingeweihten und die Vielgestaltigkeit der valentinianischen Secten.

5. Der Hauptzweck der 5 Bücher Adversus Marcionem, welche uns nach 1, 1 in dritter oder, da die zweite Bearbeitung niemals vollständig erschien, in zweiter Ausgabe vorliegen, besteht in dem Nachweis von der Einheit des göttlichen Wesens, von der Harmonie der göttlichen Veranstaltungen und von der Systematik der göttlichen Thaten gegenüber einem Gegner, der überall einen klaffenden, zu principiellem metaphysischem Dualismus führenden Widerspruch geschaffen hatte, obwohl die systematische Speculation über die letzten Gründe seiner Antithesen dem auf das Praktische gerichteten Marcion (s. d. Art.) fremd war. Das erste Buch, gegen die zwei Gottheiten Marcions gerichtet, erfaßt den Kern der Frage im Begriff des göttlichen Wesens als der absoluten Vollkommenheit (summum magnum, c. 2—8) und unterwirft (c. 9—22) „den unbekannten Gott" einer vernichtenden Kritik, indem die Berechtigung und Nothwendigkeit der natürlichen Theologie, die Wege derselben und das Verhältniß zur übernatürlichen Offenbarung erörtert werden (vgl. Adv. Marc. 2, 3. 5; 4, 25; De spectac. 2; De test. an. 5. 6 u. s. w.). Die c. 22—29 zeigen, daß die „reine Güte", welche Marcion für seinen Gott usurpirte, zum epicuräischen Gottesbegriff führt, die Güte des sittlichen Werthes entkleidet und somit sie aufhebt. Manche Ungereimtheiten, welche für das Erlösungswerk und die Ethik sich ergeben, werden treffend hervorgehoben. Der Vorwurf Harnacks (Dogmengesch. I, 481 ff.), diese apologetisch-philosophische Theologie habe eigentlich für den gnostischen Demiurg gegen den gnostischen höchsten Gott argumentirt, niemals habe sie die Frage gestellt, wie dieser höchste Gott der Schöpfer sein könne, ist sachlich nichtssagend; man bewies ja gerade, daß Beide nur Einer sein können, und die Apologie des Demiurgen war ja die Apologie des höchsten Gottes. Der damit zusammenhangende weitere Vorwurf, der Demiurg sei vertheidigt worden, weil er nöthig sei als das Wesen, das die Welt erkläre, der höchste gnostisch-marcionitische Gott sei eben der Gott der Erlösung, und indem man gegen diesen für ersteren eingetreten sei, habe man offenbart, was man in der Religion als das Fundament und was als Accidens angesehen habe, stellt die Sachlage geradezu auf den Kopf und ist nur verständlich vom Standpunkte des „Gefühlsglaubens" aus. Allerdings seinem Gegner gegenüber, „diesem Repräsentanten eines wenngleich sich selbst noch nicht verstehenden protestantischen Geistes" (Neander a. a. O. 401), hat Tertullian eine Religion, welche die Welt und ihre Thatsachen nicht erklärt und die Fragen der Vernunft in einem vernunftwidrigen Dualismus untergehen läßt, um im „Herzensglauben" einer ganz unvermittelten Er-

lösung, einem deus ex machina sich hinzugeben, abgelehnt, nicht in letzter Beziehung im Interesse der Erlösung selbst. — Das zweite Buch beweist, daß der Schöpfergott der gute Gott ist. Ein besonderes Verdienst Tertullians ist es, daß er sowohl die leitende Norm unserer analogen Gotteserkenntniß als auch das wahre Wesen des Anthropomorphismus (vgl. 2, 16) klar bestimmt hat. Auf einem Mißverständniß seiner Ausdrucksweise beruht der Vorwurf, „daß gewisse Eigenschaften Gottes nur allmälig hervortreten". Nach Tertullian sind alle Eigenschaften Gottes naturalia und ingenita. Die Gerechtigkeit ist mit der Güte identisch; daß erstere sich als Strafgerechtigkeit äußert, ist „zufällig", nicht als ob dieses „zufällig" in Gott hineinfalle, sondern diese Aeußerung des göttlichen Wesens war bedingt durch die Schuld der Sünde (vgl. c. 7—13). Zu dem Besten, was Tertullian geschrieben hat, gehören die Ausführungen über das Problem der Sünde und die Willensfreiheit und die Apologie des Prüfungsgebotes (vgl. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Freiburg 1893, 183 ff.). — Das dritte Buch bekämpft die marcionitische Christologie von einem dreifachen Gesichtspunkte aus. a. Eine unvermittelte, plötzlich hervorbrechende Erlösung ist Gottes unwürdig und für den Menschen unglaubwürdig. b. Der radicale Doketismus Marcions ist Auflösung und Zerstörung des Erlösers wie des ganzen Heilswerkes. c. Die Weissagungen des Alten Bundes sind der Beweis, daß der erschienene Erlöser der Christus des Weltenschöpfers ist. — Das vierte und das fünfte Buch, für die Geschichte des Canons von großer Wichtigkeit, richten sich gegen das „Evangelium" und „Apostolicum" Marcions (vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Canons II, 1, 455 ff.). Wenn Marcion als der „erste" gefeiert wird, der eine historische Kritik aller christlichen Ueberlieferungen unternommen habe, so liefert er auch den Beweis, zu welchen souveränen Gewaltstreichen sich diese Kritik gleich in ihrem ersten Vertreter erhob. Uebrigens steht seine „historische" Kritik lediglich unter dem Einfluß seiner dogmatischen Theorien. In den Schriften gegen Marcion finden sich die vielumstrittenen Aeußerungen Tertullians über die Eucharistie. In zahlreichen Stellen (De res. carn. 8; De idol. 7; De pudic. 9; De spect. 13. 29; De orat. 19; De cor. mil. 3; Ad uxor. 2, 5. 9; De exhort. cast. 11; De fuga 14) bezeugt Tertullian sowohl die reale Gegenwart Christi im Sacramente wie das eucharistische Opfer, den Empfang der Eucharistie in Verbindung mit dem Opfer, das Tragen derselben nach Hause, den nüchternen Empfang derselben. Die oft betonte Idee vom allgemeinen Priesterthum und dem Opfer des Gebetes schwächen die Beweiskraft dieser Stellen nicht; denn das Opfer des Gebetes wird ausdrücklich vom eucharistischen Opfer der Gemeinde unterschieden. Die vielfach gedeutete Stelle De orat. 6 (Corpus in pane censetur: Hoc est corpus meum) ist folgendermaßen zu erklären. Tertullian will sagen: Das Wort panem im Gebete des Herrn schließt eine dreifache Bedeutung ein. Es kann carnaliter von der leiblichen Nahrung und spiritaliter sowohl von Christus selbst als von seinem eucharistischen Leibe verstanden werden. Letzteres beweist er in kurzer Darstellung durch Anführung der Einsetzungsworte. Censeri steht also hier nicht = est, sondern in dem juristischen Sinne = einregistrirt, rubricirt werden. Für die Impanationslehre nimmt man also diese Stelle mit Unrecht in Anspruch. Daß die reale Gegenwart gelehrt wird, folgt aus dem Nachsatze. Der „unwiderlegliche Beweis", daß Tertullian Symboliker gewesen sei, soll aus den Schriften gegen Marcion sich ergeben. Und doch würde Tertullian gegen Marcion nichts, wohl aber gegen sich selbst argumentirt haben, wenn er nicht die Realität des eucharistischen Christus gerade so festgehalten hätte wie die reale Menschheit; förmlich erklärt er sich selbst Adv. Marc. 5, 8. Die Stelle 1, 14 (panem, quo ipsum corpus suum repraesentat) lehrt die reale Gegenwart schon durch den Zusatz ipsum und weil repraesentare = praesentem exhibere steht. Die Stelle 3, 19 will die Identität des Schöpfergottes mit dem Vater Jesu Christi dadurch beweisen, daß Christus ein Vorbild des Alten Testamentes (Jer. 11, 19) erfüllte; sie setzt die Identität des eucharistischen Leibes mit dem am Kreuze geopferten voraus (vgl. Leimbach, Beitr. zur Abendmahlslehre Tertullians, Gotha 1874, 6 ff. 33 ff.). Die umstrittenste Stelle ist 4, 40: Panem distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, i. e. figura corporis mei. Würde der letztere Zusatz den Sinn haben: „ein Symbol meines Leibes", so würde er den vorhergehenden Satz aufheben, und zudem hätte Tertullian gegen sich selbst argumentirt. Würde er den Zusatz gemacht haben, um die „römische Ansicht von der Verwandlung" auszuschließen, so hätten sowohl der vorhergehende Satz wie die nachfolgenden ihre strenge Beweiskraft und ihre Bedeutung verloren. Tertullian fügt nämlich hinzu: Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest. Aut si propteres panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat autem ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Tertullian macht also den Zusatz, um die marcionitische Deutung des hoc abzuweisen, als ob Christus, des menschlichen Leibes entbehrend, Brod als Ersatz desselben hingestellt hätte. Der wahre Leib Christi ist unter der äußern Erscheinungsweise (figura) des Brodes gegenwärtig; ein Phantasma kann auch nicht unter einer figura gegenwärtig sein, da diese ein Accidens einer Substanz ist (vgl. 5, 20, wo figura im Verhältniß zur Substanz von Tertullian selbst erklärt wird). Die katholische Auf-

fassung gibt somit die natürlichste Erklärung der Stelle; unnöthig ist es, dieselbe durch ein Hyperbaton zu erklären.

6. In der Schrift Adversus Praxeam knüpft Tertullian wahrscheinlich an den Namen des Praxeas an mit Rücksicht auf den frühern, durch einen schriftlichen Widerruf des Praxeas beendeten Streit, der durch die Anhänger desselben wieder zur hellen Flamme ausgebrochen war (c. 1). Der Vorwurf, Praxeas (und seine Anhänger) identificirten den Vater mit dem Sohne auch der Person nach, wird von Tertullian (und andere Quellen über ihn sichen uns nicht zu Gebote) so oft und in so unmißverständlichen Formeln erhoben, daß die Annahme unmöglich erscheint, Tertullian habe zu Gunsten seines angeblichen Subordinatianismus aus der Lehre des Praxeas vorgebliche Consequenzen gezogen, an welche dieser nicht gedacht habe. Dabei bleibt immerhin die Frage eine offene, welches der Glaube der simplices, idiotae (c. 3) gewesen sei. Jedenfalls sind dieselben durch die Angabe, daß sie unter dem Losungsworte monarchiam tenemus jeden Polytheismus und Ditheismus ablehnten und, sich einfach an die Glaubensregel haltend, Scheu hätten vor der „Oeconomie", zu ungenügend charakterisirt. Indem Hagemann (Die römische Kirche 142—276) die Trinitätslehre Tertullians unter dem Gesichtspunkte beurtheilte, sie sei gegen Callistus und die traditionelle Lehre der römischen Kirche gerichtet, kam er trotz mancher richtigen Beobachtungen zu einer im Wesentlichen verfehlten Auffassung der Lehre Tertullians. Die Logoslehre ist in ihren Grundzügen schon Apol. 21 niedergelegt. Die daselbst gegebene Fassung unus ambo wird zwar Adv. Praxeam verworfen, und die andere, modulo alterum, non numero, abgeändert in numerus sine divisione, aber mit Unrecht folgert man hieraus, Tertullian habe früher auf einem andern Standpunkte gestanden und sei später zu einem feinern Ditheismus fortgetrieben worden. Die Formeln im Apologeticus richten sich gegen den Polytheismus und die philosophische Logoslehre; gegenüber dem Nominalismus der Stoa wird die propria substantia des Logos betont. Ganz denselben Standpunkt nimmt in dieser Hinsicht Tertullian in Adv. Praxeam ein. Die Formel unus ambo mußte verworfen werden, wenn sie zur Läugnung des Personenunterschiedes mißbraucht wurde. Daß Tertullian die Wesensgemeinschaft der drei Personen und die Einheit der Substanz festgehalten habe, kann keinem Zweifel unterliegen, ebenso wenig, daß er die Einheit nicht als eine Art höhern Gattungsbegriffes betrachtet, sondern durch das Ursprungsverhältniß begründet hat (vgl. c. 2: ... unus sit omnia, dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem ... tres unius substantiae et unius status et unius potestatis; c. 12: trinitas, connexa in unitate simplici). Was Harnack (Dogmengesch. I, 489; II, 287) über die Begriffe substantia, persona, natura bei Tertullian schreibt, um nachzuweisen, daß durch juristische Fictionen die Formeln für die spätere Orthodoxie geschaffen worden wären, ist so oberflächlich wie nur möglich. Ebenso oberflächlich ist die Annahme (a. a. O. I, 665), daß die Einheit Gottes bloß als ein unicum imperium gefaßt worden sei, welches Gott durch beliebige officiales verwalten lassen könne. Sie beruht auf einem Mißverständniß des c. 3 Adv. Praxeam, welches zur innern Constitution der Trinität nur in einer äußern Beziehung steht, indem es einen Schluß a fortiori zieht gegen den Mißbrauch des Wortes monarchia. Gegen die „Annäherung an die gnostische Aeonenlehre" hat Tertullian selbst (c. 8) so energische Verwahrung eingelegt, daß man ihr kein Wort hinzuzufügen braucht. Gegen den Vorwurf, „ein philosophischer Gottesbegriff sei als Kirchenlehre aufgestellt worden", wehren sich nicht nur die ganze Schrift Adv. Praxeam, sondern auch die Ausführungen gegen Hermogenes und Marcion. Ein Zweifel kann nur darüber sein, ob Tertullian im Subordinatianismus stecken geblieben ist. Bei der Lösung dieser Frage ist der Einfluß der dogmatischen Lehrentwicklung bei den Apologeten zu berücksichtigen. Das innere Verhältniß des Logos zum Vater ist nicht losgelöst von der Beziehung Gottes zur Welt. Infolge dieser Fragestellung unter Mitwirkung der Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός wird dem Logos ein allmäliges Hervortreten aus dem Vater bis zur perfecta nativitas beigelegt, welche bei der Weltschöpfung eintrat (c. 7). Hier erst erhielt der Logos den vollen Namen Sohn. So erklären sich Ausdrücke wie Adv. Hermog. 3: Fuit tempus, cum filius non fuit. Aber wenn auch Tertullian, abhängig von dem damaligen Stande der speculativen Erörterung des Dogmas, den letzten entscheidenden Schritt nicht gethan hat, so kommt er demselben sehr nahe, insofern er dem Logos auch in seiner innergöttlichen Existenz die proprietas substantiae zuschreibt und ihm das Personsein beilegt (res et persona, c. 5 et 7). Für manche Unebenheiten seiner Trinitätslehre gibt er selbst gewissermaßen die Correctur. Abschließend kann man sagen: „Er ergeht sich in den Propyläen des nicänischen Gebäudes, kommt in lichtvollen Ausdrücken und Wendungen dem nicänischen Standpunkte nahe, ohne ihn doch im Ganzen zu erreichen; es geschähe ihm das schwerste Unrecht, wollte man behaupten, er schwebe unentschieden zwischen dem nicänischen Glauben und der arianischen Häresie" (Kuhn, Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit, Tübingen 1857, 187). Hieronymus erwähnt (De vir. ill. 70) ein Werk Tertullians über die Trinität; jedoch ist unter demselben die Schrift Novatians zu verstehen, welche schon früh unter dem Namen Tertullians oder Cyprians cursirte (Harnack, Gesch. der altchristl. Liter. I, 654 u. 674).

7. In der Schrift De carne Christi wird das Factum der göttlichen Incarnation gegen verschie-

dene Formen des Doketismus (s. d. Art. Doketen) vertheidigt. Mit seiner ganzen Geistesmacht und Gedankenkraft wirft sich Tertullian diesem bodenlosen Spiritualismus entgegen, um die eigentlich belebende Mitte seiner ganzen theoretischen und praktischen Darstellung des Christenthums, die ganze Wahrheit Christi und die Erlösung des ganzen Menschen zu vertheidigen. Der ganze Tertullian spricht aus dem oft mißbrauchten Paradoxon: Credo, quia ineptum (c. 5), mit welchem er als absurd jene Kritik der Vernunft hinstellt, welche das Maß des Möglichen in der Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß finden will und dadurch die Idee Gottes verkleinert und seine Unendlichkeit läugnet. Herrlich und gedankentief ist die Abhandlung über die sündenlose Natur Christi (ex genere, non ex vitio Adae), über die Erhebung und Heiligung alles Menschlichen durch diese nova nativitas (c. 16), sowie die Vertheidigung der wahren Mutter- und Jungfrauschaft Maria's (c. 17 sqq.; daselbst auch die Parallele zwischen Eva und Maria). Damit die wahre Mutterschaft und die wirkliche Geburt in keiner Weise in Gefahr komme, stellt er den Satz auf: Virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu (c. 23); er richtet sich gegen diejenigen, welche das ex virgine in per virginem umänderten (c. 20). Daß die Einigung der zwei unversehrten und unvermischten Naturen in der Person stattfand, daß keine Umwandlung der göttlichen Natur in die menschliche noch umgekehrt und ebenso wenig eine Mischung derselben zu einer dritten Natur denkbar sei, wird Adv. Prax. 27 und De carne Christi 3 sqq. mit Argumenten bewiesen, welche als stichhaltig zu allen Zeiten wiederholt worden sind.

8. Dem Zwecke nach hängt mit der vorhergehenden die Schrift De resurrectione carnis zusammen (vgl. c. 2), nach De anima und Adv. Marc. geschrieben. Ihr Inhalt berührt sich vielfach mit den anderen patristischen Vertheidigungsschriften desselben Dogmas (s. d. Art. Auferstehung des Fleisches). Besonders hervorzuheben ist die klar erfaßte und mit philosophischer Schärfe durchgeführte Lehre von der Natureinheit des Menschen mit der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, sowie die in erhabenem Schwunge der Sprache geschilderte Würde des menschlichen Leibes und die Bedeutung desselben für die Entwicklung der menschlichen Natur in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung (c. 6—18). Diese tiefsinnigen Ausführungen reinigen den Verf. ein- für allemal von dem Vorwurfe, daß er „die ethische Bedeutung des Leibes verkannt, das sinnliche Leben ganz in seiner Roheit gelassen habe, um es dann zu verdammen, daß der tertullianische Christ nur ein auf einer Bestie reitender Engel sei". Allerdings ist er nicht davon freizusprechen, daß er bei seiner schroffen Naturanlage, besonders als er im montanistischen Rigorismus verstrickt war, die Mäßigung vermissen ließ. Die c. 18—55 bringen den Schriftbeweis, beginnend mit einer hermeneutischen Erörterung über die Allegorie und ihre Anwendung in der heiligen Schrift. Der Schluß (c. 56 ad 63) verbreitet sich über die Natur des Auferstehungsleibes.

An die dogmatischen Schriften reihen wir an die zwei Schriften Tertullians mit vorwiegend philosophischem Inhalte: a. Das goldene Büchlein De testimonio animae, der katholischen Periode angehörend, welches den Apol. 17 kurz berührten Gedanken von der anima naturaliter christiana weiter entwickelt. Tertullian, durchdrungen von dem Gedanken, daß das Christenthum den Grundbedürfnissen der menschlichen Seele entspricht, will den Blick hinrichten auf diejenigen Wahrheiten, welche die Seele ohne besondere Reflexion als den Widerschein des in ihr wohnenden Lichtes producirt. Dieser Standpunkt war praktisch gerechtfertigt zu einer Zeit, da einerseits die Skepsis Alles zernagte, andererseits die Stoa den Satz von der Gottverwandtschaft der Seele als einen Hauptlehrsatz der Schule aufgestellt hatte. Die testimonia animae (sensus communes) erstrecken sich auf das Dasein Gottes und seine Haupteigenschaften, die Unsterblichkeit der Seele und ihren Endzustand und auf das Dasein des Bösen. Der Beweis gründet sich zunächst auf das subjective Bewußtsein; dieses hat aber eine objective Bedeutung, weil es der unveräußerliche Besitz der ganzen Menschheit ist, welcher unabhängig ist von Unterricht und philosophischen Theorien, Ueberlieferung und Sprache. Der Beweis ist also ein aposteriorischer, ein Schluß, welchen die Seele unwillkürlich zieht von der Realität ihres Denkens und Strebens auf die Realität des Objectes und Zieles. Mittelbar ist es ein göttliches Zeugniß, insofern Gott durch die gottebenbildliche Seele ein Zeugniß ablegt. Man ginge fehl, wenn man bei Tertullian die Lehre von einer fertigen angeborenen Gottesidee finden wollte, wie schon der Zusammenhang seiner Ausführungen mit der stoischen Lehre über die προλήψεις beweist (vgl. Stein, Psychologie der Stoa II, Berlin 1888, 228 ff.).

b. De anima, eine früher wenig beachtete Schrift, welcher man jetzt einen Ehrenplatz in der wissenschaftlichen Literatur der Kaiserzeit anweist (vgl. M. Schanz a. a. O. 289). Es ist die erste christliche Psychologie, keineswegs eine Auslese aus der Stoa, noch viel weniger vom Standpunkte der stoischen Weltanschauung geschrieben, sondern eine durchaus selbständige Arbeit trotz mancher Abhängigkeit von stoischen, aber durchweg sachlich corrigirten Lehrsätzen. Die psychologischen Fragen sind in Verbindung mit theologischen Problemen behandelt. Tertullian baut auf dem doppelten Grunde des Glaubens und der Vernunft, ohne indeß beide zu identificiren. Auch seine Psychologie zeigt den Apologeten: sie trägt durchweg antignostisches Gepräge, und von diesem Gesichtspunkte aus ist sie zu beurtheilen. Ebenso

richtet sich seine scharfe Verurtheilung der Philosophie (c. 1—3) wenigstens der Tendenz nach gegen die Häresie im Gewande der Philosophie. Die Schrift setzt das verloren gegangene Buch De censu animae voraus. In der Wesensbestimmung der Seele als flatus Dei hatte Tertullian den richtigen Terminus gegen den Materialismus des Hermogenes und den Spiritualismus der Gnostiker gefunden (vgl. Adv. Marc. 2, 9). Somit geht er gleich über zu den naturalia animae (c. 5—23). Er vertheidigt eingehend die Körperlichkeit der Seele, hauptsächlich um die Realität derselben zu wahren; jedoch hat er sich von der Vorstellung, dieselbe sei ein ausgedehntes, wenn auch einheitliches Ganze, nicht losmachen können. Glücklicher wären manche seiner Lösungen gewesen, wenn er den stoischen Realismus überwunden hätte; aber keineswegs ist seine Psychologie materialistisch; mit dem stoischen Monismus hat Tertullian nichts gemein, derselbe ist förmlich durchbrochen. Klar tritt die Einheit der Seele und ihres Lebens hervor, ein Hauptpunkt seiner Psychologie. Wir verweisen auf die Darlegung des Verhältnisses von ψυχή und νοῦς, auf die Kritik der platonischen Dreitheilung und der platonisch-gnostischen Erkenntnißtheorie, auf die Bestimmung des Verhältnisses von Wesen und Vermögen und deren Veränderlichkeit. Durch den Nachweis der Einheit der Seele und der Art ihrer Veränderung hatte Tertullian einen wichtigen Beitrag für die Zurückweisung gnostischer Ideen vom Standpunkt der psychologischen Forschung aus geliefert (vgl. c. 11 et 21). Die c. 23—41, über die Entstehung der einzelnen Seelen handelnd, bringen neben eingehender Widerlegung der Präexistenz und Seelenwanderung die Tertullian eigenthümliche Lehre des Traducianismus. Leitender Grundgedanke bei derselben war, jede Theorie auszuschließen, welche die Vereinigung von Seele und Leib von dem natürlichen Prozeß der Zeugung loslöst. Deßhalb bekämpft er die stoische, dem Gnosticismus Vorschub leistende Formel Animam extrinsecus imprimi (c. 25); denn der Mensch reproducirt nach Tertullian in der Zeugung seine Natur, nicht erst wird der Sprößling Mensch oder höherer Mensch durch eine spätere Hinzufügung von Pneuma. Neben der Einheit des individuellen menschlichen Lebens sollte die Einheit des ganzen Geschlechtes und damit die solidarische Beziehung zum Stammvater gewahrt werden. Das ex una redundans als naturale der Seele traf den Gnosticismus nach verschiedenen Punkten seines Lehrsystems auf das Empfindlichste (vgl. c. 22 et 41). Mitbestimmend war die Frage nach dem Uebergang der Erbsünde (vitium originis). Tertullian hat die Frage richtig formulirt, sie ist bei ihm ähnlich gestellt wie bei Augustinus (c. 40 et 41). Hat er sie nicht vollkommen gelöst, so ist zu bedenken, daß das Problem neu war, daß seine Theorie, bei welcher selbst die angenommene Körperlichkeit der Seele kaum einen Einfluß ausübt, nicht materialistisch ist, und daß seine Lösung sich von jener Form des Generatianismus, den später noch Augustinus nicht ganz verwerfen wollte, nur wenig unterscheidet, aber auch an denselben Schwierigkeiten scheitert (vgl. G. Esser a. a. O. 210 ff.). Der dritte Theil (c. 42—58) behandelt den Tod, den Schlaf, das Traumleben, den Zustand und Aufenthaltsort der Seele nach dem Tode (vgl. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, 291 ff.). Von den Schriften De carne et anima und De animae summissione, welche im Index Agobardinus (abgedruckt bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 668) verzeichnet stehen, fehlt jede weitere Kunde. Die Schrift De censu animae adv. Hermogenem befaßte sich mit dem Ursprung der Seele (s. o.) und widerlegte den Materialismus und Determinismus in der Seelenlehre des Hermogenes (vgl. De anima 1, 11. 21). Leider ist auch die Schrift Adv. Apelleiacos verloren gegangen. Sie bekämpfte die Schöpfungstheorie und vermuthlich auch die christologischen und psychologischen Ansichten des Apelles (s. d. Art.) und seiner Anhänger (vgl. De carne Christi 6. 8; Adv. Marc. 3, 11; De anima 23. 36). (Vgl. außer den schon citirten Werken die betr. Abschnitte in den dogmengeschichtlichen Arbeiten von Schwane, Harnack, Seeberg, Loofs und die Monographien über Tertullian, zusammengestellt bei Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 193 f.) [Gerhard Esser.]

Terz (Tertia, sc. hora), die erste unter den sogen. apostolischen oder kleinen Horen (horae diurnae) des canonischen Officiums, dient der Gebetsweihe für das erste Viertel des Tages, das sie abschließt (gegen 9 Uhr), wie die ihr entsprechende erste Nocturn der gleichen Zeit der Nacht angehört. Sie ist die feierlichste der kleinen Horen und gilt den älteren Liturgikern als hora sacra oder hora aurea, da die Conventualmesse (s. d. Art. Missa conventualis) an den Festen mit Einschluß des festum semiduplex, an den Sonntagen und in den Octaven sich unmittelbar an sie anschließt. Bei dem Pontificalamte soll der Bischof die Terz intoniren, die letzte Vorbereitung zur Meßfeier machen, während der Chor die Hore recitirt, und dann die Oration sprechen (Caer. Ep. 2, 8). Die Terz ist die Gebetsstunde zu Ehren des heiligen Geistes, der am Pfingstfeste um die dritte Stunde den Aposteln ertheilt wurde (Apg. 2, 15); um sein Liebesfeuer fleht der Hymnus Nunc sancte nobis Spiritus, der in der Pfingstoctav durch den Hymnus Veni creator Spiritus ersetzt wird. Auf das Leiden Christi bezogen, erinnert die Terz an des Herrn Verurtheilung zum Tode (dat causam Tertia mortis; vgl. Marc. 15, 25). Ihre Gliederung ist der der Sext und Non (s. d. Artt.) ganz gleich. An das gewöhnliche Einleitungsgebet (Pater, Ave und Deus in adjutorium) und den Hymnus schließen sich im römischen und ambrosianischen Officium

täglich dieselben, als drei Psalmen behandelten sechs Octonare des Psalmes Beati immaculati (Ps. 118, 33—80) an; im monastischen Officium werden am Sonntag und Montag drei Octonare und an den übrigen Wochentagen drei Gradualpsalmen recitirt. An den Festen und in den Festzeiten dient die zweite Antiphon der Laudes auch als Antiphon zur Terz, wenn diese Hore keine eigene hat; für die Sonntage und Ferien, die keiner Festzeit angehören, ist sie im Psalterium angegeben. Das Kapitel (capitulum) ist in der Regel dasselbe, das auch in den Laudes und in der Vesper gelesen wird; das Responsorium ist in der Quadragesimal-, Passions- und Osterzeit sowie an den Festen aus dem Verse der ersten Nocturn gebildet. Der Tages- oder Festoration, welche die Terz in gleicher Weise wie die übrigen Horen abschließt, gehen an den größeren Ferien und den Vigilien die Ferialpreces (s. d. Art. Preces) voran. [K. Schrod.]

Testacte nennt man das englische Gesetz vom Jahre 1673, welches den Empfang „des Sacraments des letzten Abendmahls" in der anglicanischen Kirche sowie die eidliche Verläugnung der Transsubstantiation und anderer katholischen Glaubenslehren (den sogen. Test eid) als Beweis der Zugehörigkeit zur anglicanischen Staatskirche bei Uebernahme eines öffentlichen Amtes vorschrieb. Das Gesetz war, wenn es auch gegen alle Recusanten angewendet werden konnte, doch in seiner ganzen Schärfe gegen die Katholiken gerichtet; zu einer Zeit, da für die katholische Kirche in England sich einige günstigere Aussichten zu eröffnen schienen, wurde es von der antikatholischen Parlamentsmehrheit durchgesetzt als das äußerste Mittel, die Katholiken entweder zum Abfall zu bewegen oder aus jeder öffentlichen Thätigkeit herauszudrängen. Die früheren Versuche, eine Einheit der Lehre und der Liturgie durchzuführen, hatten nicht zum Ziele geführt. Als Königin Elisabeth den Besuch des Gottesdienstes und die Theilnahme am Abendmahle durch Geldstrafen (1 Shilling Geldstrafe [12 Shilling nach heutigem Gelde] für jede einzelne Versäumniß) zu erzwingen suchte, erwirkten viele Katholiken sich Dispensen und Vergleiche, welche der Königin in jedem der letzten 15 Jahre ihrer Regierung 20000 Pfund Sterling eintrugen. Die große Masse des englischen Volkes wich freilich dem Druck der Gesetze und befolgte die neue Liturgie wenigstens äußerlich, wenn auch mit Widerstreben und in vielen Fällen mit Verachtung. Da so ein Geschlecht von Heuchlern heranwuchs, befahl Jacob I. 1606, daß „papistisch gesinnte Personen, welche, um ihre falschen Herzen zu verbergen und um die Strafen des Gesetzes zu umgehen, zuweilen zur Kirche kommen", künftig „gänzlich convertiren und jährlich einmal in der Pfarrkirche das Sacrament des Abendmahls empfangen" sollten. Der erste Nichtempfang des Abendmahls wurde mit 20, der zweite mit 40, jeder folgende mit 60 Pfund Sterling geahndet. Außerdem waren der anglicanische Sprengelbischof sowie zwei Friedensrichter befugt, allen papistischen Recusanten, sowie allen Personen, die im letzten Jahr nicht zweimal das Abendmahl empfangen hätten, einen Treue-Eid mit so unerhörtem Inhalt vorzulegen, daß Paul V. denselben streng verbot. Aehnliche scharfe Bestimmungen ergingen wider die Frauen von Recusanten und gegen Kinder, die auf dem Festlande in katholischen Lehranstalten ihre Erziehung erhielten; die letzteren verloren ihr Erbtheil zu Gunsten des nächsten Verwandten, wenn dieser das anglicanische Abendmahl empfing. All diese Gesetze mit ihren sacrilegischen Bestimmungen über den Empfang des Abendmahls bildeten für Jacob I. eine Quelle reicher Einkünfte, welche sich allein im J. 1612 auf 871060 Pfund Sterling beliefen (Month LXXXIV [1895], 72); indeß überzeugte Convertiten wurden damit nicht für die englische Kirche gewonnen. Auf Veranlassung der zur Revision der anglicanischen Bekenntnißschriften tagenden Westminster-Assembly verlangte deßhalb das Parlament 1643 von allen des Papismus verdächtigen, 21 Jahre alten Personen eine eidliche Erklärung darüber, daß sie die geistliche Gewalt des Papstes, die Lehre von der Transsubstantiation, dem Fegfeuer, der Verehrung der Heiligen und andere Dogmen der katholischen Kirche verwarfen und zwar „ohne Zweideutigkeit, geheimen Vorbehalt und geheime Ausflucht, die Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung gebrauchend" (Neal, History of the Puritans II, London 1837, 198). Als Vorläuferin der Testacte von 1673 erschien sodann das Gesetz vom Jahre 1661, die sogen. Corporationsacte, wodurch von Jedem, der von 1663 ab ein Gemeindeamt bekleiden wollte, unter Anderem verlangt wurde, daß er im letztvergangenen Jahre am anglicanischen Abendmahle theilgenommen habe; letzteres sollte das Kennzeichen (test) der Zugehörigkeit zur englischen Staatskirche sein. Der Erfolg der Corporationsacte war der, daß die Puritaner aus den Gemeindeämtern, die sie bis dahin vielfach innegehabt hatten, verdrängt wurden. Durch dieselbe Maßregel suchte man nun 1673 auch den Katholiken die Annahme von Staatsämtern unmöglich zu machen; das war die Antwort auf die Versuche des Königs Karl II., den Katholiken Duldung zu verschaffen. Die Testacte vom 21. März 1673 verordnete, daß alle Staatsbeamten zwischen Ostern und Trinitatis des Jahres 1673 den Supremateid (s. d. Art.) zu leisten und bis zum 1. August das Abendmahl nach dem Ritus der englischen Kirche zu empfangen hätten; Neuangestellte sollten künftig denselben Eid leisten und sich über den Abendmahlsgenuß durch Zeugnisse der Kirchenvorsteher ausweisen. Dem Eide war noch die Erklärung von der Verläugnung der Transsubstantiation ausdrücklich beigefügt, und diese Erklärung mußte nicht bloß mündlich abgegeben, sondern unterschrieben werden. Da das Gesetz

1678 auf die Mitglieder des Parlaments ausgedehnt wurde, konnten von da ab bis 1829 keine katholiſchen Peers Mitglieder des Oberhauſes ſein. Die nichtkatholiſchen Diſſenters wurden bei der Ausführung der Teſtacte milde behandelt, indem Indemnitätsgeſetze ergingen, welche ſie auf Grund rein erfundener „Unkenntniß des Geſetzes, Abweſenheit und unvermeidlicher Unglücksfälle“ von den Beſtimmungen der Teſtacte ausnahmen. Erſt durch zwei Geſetze von 1828/29 wurden die Teſt- und die Corporationsacte, einige Aemter ausgenommen, abgeſchafft. Dagegen blieb die Beſtimmung der Bill of Rights (October 1689) beſtehen, nach welcher der Souverän am erſten Tage ſeines erſten Parlaments auf dem Throne vor dem verſammelten Parlament durch die genannte Declaration die Transſubſtantiation abläugnen und die katholiſche Liturgie als Götzendienſt erklären mußte. Am 20. November 1837 hat Königin Victoria dieſen Eid geleiſtet, welchen der nachmalige Cardinal Wiſeman als „ein nationales Verbrechen“ bezeichnete (F. Pius [Paſſioniſt], Life of Father Ignatius Spencer, Dublin 1866, 253). Selbſt das Geſetz vom 25. Juli 1867, welches die Teſtacte für gewiſſe, 1829 noch vorbehaltene Aemter abſchaffte, ließ dieſelbe für den Souverän, den Vicekönig von Irland und den Lordkanzler von England (nicht den von Irland) beſtehen. Die letzten Beſchränkungen der Katholiken fielen erſt durch Geſetz von 1871, doch ließ die vielfach dunkle Faſſung des Geſetzes den Zweifel entſtehen, ob Katholiken vor der Uebernahme der beiden Aemter des Lordkanzlers von England und des Vicekönigs von Irland auch jetzt noch zur Leiſtung des Teſteides angehalten werden könnten, und als W. E. Gladſtone 1891 eine Bill einbrachte, welche ihnen ausdrücklich dieſen Eid erlaſſen ſollte, lehnte das Unterhaus den Antrag ab (Archiv für katholiſches Kirchenrecht LXV [1891], 391). Auf Schottland fanden die Corporations- und die Teſtacte keine Anwendung; auf Irland wurde nur die letztere 1703 ausgedehnt, dann 1779 für proteſtantiſche Diſſenters und 1829 durch das Geſetz der Emancipation für die Katholiken abgeſchafft. — Die Teſtacte bezeichnet den Höhepunkt, zu welchem der antikatholiſche Fanatismus in der engliſchen Geſetzgebung emporſtieg; mit ſeinem Inſtinct ſuchte er die Katholiken im Mittelpunkt ihrer Liturgie zu treffen. Indeß hat ſich der Pfeil gegen den Schützen gekehrt und eine Profanation des anglicaniſchen Abendmahls hervorgerufen, welche der Miniſter Lord John Ruſſell 1828 im Parlament in ihrer ganzen Häßlichkeit dargelegt hat, und die man auch dann noch bedauern muß, wenn man von der Ungültigkeit der anglicaniſchen Weihen überzeugt iſt. Für die engliſchen Katholiken beſitzt die Teſtacte die Bedeutung eines nationalen Zeugniſſes zu Gunſten ihres Glaubens an die wahre, wirkliche, ſubſtantielle Gegenwart Chriſti im heiligſten Sacrament. (Vgl. W. S. Lilly and John Wallis, A Manual of the Law specially affecting Catholics, London 1893; F. Makower, Die Verfaſſung der Kirche von England, Berlin 1894, 98; The religious Test Acts. The Coronation Oath, in Month LXXXIV—LXXXVI [1895—1896]; J. H. Overton, The Church in England II, London 1897, 306 ff.) [A. Bellesheim.]

Teſtament, ſ. Verfügungen, letztwillige.

Teſtament, Altes und Neues, iſt die gewöhnliche Bezeichnung für die beiden Hälften der heiligen Schrift als die Mittel der vorchriſtlichen und der chriſtlichen Offenbarung. Die Bezeichnung iſt daher zu leiten, daß die Itala und nach ihr die Vulgata das griechiſche διαθήκη, wie das hebräiſche בְּרִית, mit testamentum übertragen und demnach dieſes Wort als terminus technicus für die Gnadenanſtalt zwiſchen Gott und den Menſchen fixirt haben (vgl. 1 Mach. 1, 12). Eine der in der Sprache gewöhnlichen Verſchiebungen iſt es, daß der Name des Bundes für die Urkunden desſelben geſetzt wird; den Uebergang zeigt 2 Cor. 3, 14. Die Ausdrücke „alt“ und „neu“ entſprechen dabei dem Vorgang der heiligen Schrift (ſ. Jer. 31, 31. Hebr. 9, 15. 2 Cor. 3, 14). Zur Zeit Tertullians war testamentum in dieſem Sinne ſchon der gewöhnlichere Ausdruck für instrumentum geworden (Tert. Adv. Marc. 4, 1). An einer einzigen Stelle des Hebräerbriefes (9, 16) argumentirt der Apoſtel auch mit der Bedeutung des Wortes διαθήκη für „letzten Willen“; dieß iſt Urſache geworden, warum Lactanz (Div. instit. 4, 20) dieſe Bedeutung von testamentum auf die beiden Hälften der heiligen Schrift anwendet. [Kaulen.]

Teſtament der zwölf Patriarchen, ſ. Apocryphenliteratur I, 1058.

Testes synodales, ſ. Synodalzeugen.

Teſtimonialien, ſ. Literae commendatitiae.

Teſtirfreiheit der Geiſtlichen, das Recht der Cleriker, über ihre Hinterlaſſenſchaft auf den Todesfall hin letztwillige Anordnungen nach Belieben zu treffen, war nach den älteſten kirchlichen Verordnungen und dem römiſchen Recht auf das Vermögen von nicht kirchlichem Urſprung beſchränkt, ohne Rückſicht darauf, wann und wie es erworben war; dagegen ſollte alles, was der Geiſtliche während ſeines Lebens aus kirchlichen Einkünften erübrigt hatte, nach ſeinem Tode an die Kirche zurückfallen (ſ. c. 21 C. XII, q. 1; c. 1 C. XII, q. 3; Nov. 123, 19), und er ſollte auch im übrigen fremde, mit ihm nicht verwandte Perſonen der Kirche nicht vorziehen (Conc. Carthag. VI [a. 401], bei Harduin. I, 907). Nur bezüglich der Biſchöfe hatte Juſtinian beſtimmt, es ſolle das, was ſie während ihres Amtes aus Schenkung oder letztwilliger Verfügung erhalten hätten, ebenfalls an ihre Kirche fallen, ausgenommen wenn es von den nächſten Verwandten ſtamme (l. 42, § 2, Cod. 1, 3; Nov. 131, 13). Hatte der Biſchof oder der Cleriker

aber kein Testament gemacht, oder hatten sie keine Intestaterben, so fiel ihre ganze Hinterlassenschaft an die Kirche (Nov. ib.). Diese zunächst nur im römischen Reiche geltenden Bestimmungen fanden auch Eingang in die germanischen, vor Allem in das fränkische Reich (s. c. 1 C. XII, q. 4; c. 4 C. XII, q. 5; vgl. auch c. 1. 2 X 3, 27). Als aber das Princip des persönlichen Rechts in den germanischen Reichen aufhörte und die Cleriker für ihre bürgerlichen Beziehungen dem Landesrechte unterworfen wurden, galten für ihre Testamente dieselben Bestimmungen wie für die Laien. Das Decretalenrecht verordnete, daß die Cleriker ihr Beneficialvermögen der Kirche zu hinterlassen hätten, dagegen über ihr Patrimonialvermögen und, wo es üblich sei, über alle bewegliche Habe zu Gunsten von milden Stiftungen, Armen und Dienstboten, ob verwandt oder nicht, frei verfügen dürften (c. 1. 7. 9. 12 X 3, 26). Doch war diese Testirfreiheit sehr beschränkt durch das von verschiedenen Seiten gegenüber den hohen und niederen Geistlichen beanspruchte Spolienrecht (s. d. Art.), und es waren nicht bloß Laien, sondern auch die Aebte, die Bischöfe und selbst der Papst, welche trotz der Bestimmungen des Decretalenrechts auf den Nachlaß der ihnen untergebenen Geistlichen die Hand zu legen suchten. Die Reaction dagegen führte dazu, daß seit dem 14. Jahrhundert eine Reihe von Synoden für die Testirfreiheit der Geistlichen Verfügungen erließ. Nach den einen konnten die Cleriker frei über all ihr Vermögen verfügen, aus welcher Quelle immer es stammte (Synode von Würzburg a. 1298, c. 12; bei Hartzheim, Conc. Germ. IV, 28; von Trier a. 1310, c. 78; ib. IV, 144; von Bamberg a. 1491, t. 25; ib. V, 610); doch mußte in diesem Falle ein Legat oder eine bestimmte Summe der Kirche hinterlassen, bezw. eine Abgabe (1/4 einer Mark, Ferdo oder Ferto genannt; s. Ducange, Gloss. s. h. v.) an den Bischof entrichtet werden (Synode von Straßburg a. 1435, c. 103; bei Hartzheim V, 254; von Breslau a. 1456; ib. V, 447; von Basel a. 1502, t. 2; ib. VI, 4). Nach anderen Synoden konnten entsprechend dem Decretalenrecht die Geistlichen über ihr eigenes Vermögen frei verfügen, über das Beneficialvermögen dagegen nur zu Gunsten von piae causae, Dienern und armen Verwandten (Synode von Köln a. 1300, c. 5; bei Hartzheim IV, 38; von Prag a. 1355, c. 35; ib. IV, 390). Dabei erfreuten sich die Cleriker vielfach des Privilegs, daß sie ohne Solennitäten testiren konnten (Constit. des Bischofs Berthold von Eichstätt a. 1364, bei Arnold, Beiträge zum deutschen Privatrecht I, Ansbach 1840, 304; Synode von Camin a. 1454; bei Hartzheim V, 933; von Köln a. 1662, t. 13, c. 3, § 1; ib. IX, 999; von Paderborn a. 1688, t. 5, n. 10; ib. X, 173; weiteres s. bei Richter, Kirchenrecht, 8. Aufl., Leipzig 1886, S. 1337, Anm. 18). Das Testament mußte aber gewöhnlich durch den Bischof oder dessen Official oder den Landdecan bestätigt werden, wofür bisweilen eine Erbschaftssteuer: nummus vicesimus, quinquagesimus u. s. w. (vgl. d. Art. Abgaben I, 80), zu entrichten war (Synode von Ermland a. 1497, c. 43; bei Hartzheim V, 669; von Augsburg a. 1567, P. 3, c. 14; ib. VII, 194; von Prag a. 1605, t. 32; ib. VIII, 760; von Osnabrück a. 1628, P. 2, c. 11; ib. IX, 470; von Köln a. 1662, t. 13, c. 3, § 2; ib. IX, 999). Starb ein Geistlicher ohne Testament, so fielen die Erbgüter an die Verwandten, das Uebrige an den Bischof. — Seit dem 17. Jahrhundert kamen mit dem zunehmenden Verschwinden des Privilegium fori (s. d. Art. Privilegien des Clerus X, 439 ff.) die Hinterlassenschaftssachen der Geistlichen mehr und mehr an die Civilgerichte. Heute gilt für die Testirbefugniß der Cleriker, für die Form ihrer Testamente und für die gesetzliche Erbfolge in allen Staaten das bürgerliche Recht (s. d. Art. Verfügungen, letztwillige). Dieß ist auch wiederholt vom heiligen Stuhle anerkannt worden (bayr. Concordat Art. 12; württ. Conc. Art. 5; bad. Conc. Art. 5; österr. Conc. Art. 13. 21). Ausnahme ist es, wenn erbenlose Güter statt an den Staat an die Kirche fallen, wie das zum Theil in Oesterreich der Fall ist; dort fällt vom Intestatnachlaß ein Theil an die Kirche, ein anderer an die Armen, der dritte an die gesetzlichen Erben (Conc. Vienn. a. 1858, t. 7, c. 5; Coll. Lac. V, 217; Conc. Prag. a. 1860, t. 8, B, c. 4; ib. V, 593; vgl. K. E. Ritter, Ueber die Verlassenschaften der Geistlichen, insbesondere in Oesterreich, im Archiv für kathol. Kirchenrecht II [1857], 429 ff.; J. F. Schulte, Ueber das Recht der Geistlichen in Oesterreich zu testiren u. s. w.; ebd. III [1858], 284 ff.; H. Singer, Histor. Studien über die Erbfolge nach katholischen Weltgeistlichen in Oesterreich-Ungarn, Erlangen 1883, 90 ff.). Gegenüber der so nach und nach entstandenen vollen Testirfreiheit schärfen aber eine Reihe neuerer Synoden (s. d. vorher genannten) unter wiederholtem Verweis auf Trid. Sess. XXV, c. 1 De ref. den Geistlichen die Pflicht ein, daß dieselben wenigstens die superflua aus dem kirchlichen Einkommen der Kirche oder den Armen vermachen sollen. — Speciell über die Testamente der Ordensgeistlichen sind die Artt. Eigenthumsrecht im Orden IV, 291 und Erbrecht ebd. 752, zum Ganzen die Artt. Erbrecht, Notherben und Verfügungen, letztwillige, zu vergleichen. (Vgl. F. A. Dürr, De manumfidelibus in specie ecclesiasticor. tum principum tum privator. in Germ., Mog. 1763 [auch bei A. Schmidt, Thesaur. jur. eccles. VI, Heidelb. 1777, 328 sqq.]; G. Ch. Neller, De episcoporum testamenti factione activa etc., Trevir. 1761 [ib. 382 sqq.]; Idem, De clericorum saecularium testamenti factione activa etc., Trevir. 1761 [ib. 402 sqq.]; Idem,

De testamento clerici Trevirensis, Trevir. 1761 [ib. 424 sqq.]; G. J. Wedekind, Dissert. in testam. cleric. praecipue canonic., Heidelberg. 1780 [auch bei A. Mayer, Thesaur. nov. jur. eccles. III, Ratisb. 1793, 579 sqq.]; Ch. G. Buder, De testamentis episcoporum [ib. 616 sqq.]; F. Lorenbeck, Ueber die canon. Bestimmungen für die Errichtung der Testamente der Geistlichen, Münster 1857; F. Sentis, De jure testamentor. a cler. saecul. ordinand., Bonn. 1862 [Diss.]; Hist.-pol. Blätter CIV [1889], 909 ff.) [Sägmüller.]

Tetrabiten, s. Angeliten.

Tetragrammaton, der in neuerer Zeit Jehova (s. d. Art.) ausgesprochene, aus den vier Buchstaben יהוה bestehende Gottesname, an welchen sich ein mehrfacher jüdischer Aberglaube knüpft. Letzterer, dessen Anfänge in vorchristlicher Zeit liegen, dessen volle Ausbildung aber durch die Kabbalá (s. d. Art.) erfolgte, bezieht sich auf die Aussprache, bezw. auf den Gebrauch, auf die Herkunft des Tetragrammatons und auf die Deutung seiner einzelnen Buchstaben. Die Tradition der Juden, seit dem Tode des Hohenpriesters Simon des Gerechten (310—291) sei das Tetragrammaton nicht mehr ausgesprochen worden, ist keine einheitliche, obschon Philo und Flavius Josephus die Unaussprechlichkeit des Gottesnamens mit aller Schärfe behaupten; die Pharisäer lehrten gegenüber den Samaritanern, welche dafür שמא (der Name) lasen, und gegenüber den Sadducäern unter Berufung auf Richt. 6, 12 und Ruth 2, 4, daß das Aussprechen beim Gruß erlaubt sei (Mischna Berach. 9, 5). Auch die LXX haben wohl die Aussprache des Tetragrammatons gekannt, und dasselbe nur aus theologischen Gründen umschreibend durch Κύριος wiedergegeben; denn die Uebersetzung durch ὁ ὤν mußte ihnen bei der zu ihrer Zeit in Aegypten bekannten griechischen Philosophie bedenklich erscheinen, die Belassung des Wortes aber in seiner hebräischen Aussprache hatte bei seiner Wichtigkeit in einer griechischen Uebersetzung keinen rechten Sinn. Weiterhin zeigen dann die Angaben der Kirchenväter und selbst heidnischer Schriftsteller über die Aussprache des Gottesnamens, sowie der Gebrauch des Tetragrammatons auf Abraxasgemmen, daß die Nichtanwendung keine allgemeine war. Als aber der Sadducäismus keine Bedeutung mehr hatte, wurde es unter den Juden allgemeine Sitte, das Tetragrammaton nicht mehr zu gebrauchen. Die Masoreten trugen diesem Gebrauche Rechnung, indem sie in dem Bibeltext den Buchstaben יהוה die Vocale von Adonai bezw. von Elohim gaben. Maßgebend war vielleicht eine stillschweigende Polemik gegen das Christenthum, welches in dem Κύριος des Alten Testaments öfters den Messias erblickte. Seitdem wurde die Lehre des Judenthums über das Tetragrammaton immer verwickelter und abergläubischer. Man unterschied neben dem Tetragrammaton ein zwölfbuchstabiges Wort für Gott, welches an die Stelle des Tetragrammatons getreten sei, um dieses vor Entweihung zu schützen; die Lehre von dem zwölfbuchstabigen Gottesnamen beruht auf dem dreimaligen Vorkommen des Tetragrammatons im Priestersegen (Num. 6, 24—26), anstatt dessen man dreimal einen andern Ausdruck gesprochen habe. Aber auch das zwölfbuchstabige Wort sei profanirt und daher durch das zweiundvierzigbuchstabige (das der Hoheprieſter am Versöhnungsfeste ausgesprochen haben soll; vgl. jedoch Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer, Straßburg 1878, 17 ff.) und durch das zweiundsiebenzigbuchstabige (so viele Buchstaben zählt Ex. 14, 21) ersetzt. Eine Differenz besteht dabei in der jüdischen Ueberlieferung darüber, ob die Bezeichnung schem hammephorasch (s. d. Art. Jehova) nur vom Tetragrammaton gilt oder auch auf dessen Surrogate auszudehnen ist. — Man schrieb der Kenntniß und Aussprache des geheimen Gottesnamens eine wunderbare Kraft zu: Christus habe die Krankenheilungen und Todtenerweckungen dadurch gewirkt, daß er das Tetragrammaton über die Kranken und die Todten ausgesprochen habe (vgl. Toledoth Jeschu, herausgegeben von Edman, Upsala 1857 [Dissert.], 9 ff.). Der Zauberer David Elroy (s. d. Art.) vollendete nach Benjamin von Tudela (Itin., ed. Asher I, 125) einen Weg von zehn Tagen innerhalb eines einzigen Tages infolge der Kraft, welche das ausgesprochene Tetragrammaton ihm verlieh. — Ueber den Ursprung des Tetragrammatons lehrt die Kabbalá, daß es auf Adam infolge übernatürlicher Offenbarung zurückgehe. Die einzelnen Buchstaben desselben wurden mannigfach gedeutet. Da der Buchstabe ה sich darin zweimal findet, so kommen in dieser Beziehung meistens nur drei Buchstaben zur Geltung. Die Welt ist durch eine Verkörperung der drei Buchstaben יהו entstanden und zwar durch eine sechsfache, da nach der Permutationsrechnung drei Buchstaben sechsmal umgestellt werden können. Das Geheimniß in der Bedeutung des Tetragrammatons zeigt sich auch darin, daß es die Buchstaben in sich vereinigt, welche gewissermaßen die Geister der anderen sind; denn es besteht aus lauter Buchstaben, die sämmtlich zugleich als Vocale verwendet werden (s. Jehuda Hallevi's [s. d. Art.] Cusari, hrsg. und übersetzt von D. Cassel, 2. Aufl., Leipzig 1869, 303 f.). Ferner sind die drei Buchstaben יהו Symbole für die drei hervorragendsten Sephiroth (vgl. d. Art. Kabbalá VII, 8). Christliche Apologeten sahen in dieser Ansicht die Lehre von der Trinität (Raim. Martini Pug. fid., Lips. 1687, 499). Auch die Zahlensymbolik der Kabbalá wurde verwendet. Das Tetragrammaton enthält die Zahl 10 zweimal (י = zehn; zweimal ה à fünf) und die Zahl 6. Die Zahl 10 bezeichnet die Fülle alles Wissens und aller Weisheit, die Zahl 6 die den Dingen innewohnende Macht und die

alles Gute schaffende Kraft (diese Ansicht findet sich schon bei Philo, Vita Moys. 3, 11. 14). Auch die Temura (s. d. Art. Kabbalá VII, 13) fand bei dem Tetragrammaton Anwendung, indem z. B. der folgende Buchstabe anstatt des vorhergehenden gesetzt wurde, so daß יהוה = כוזי wäre. (Vgl. noch Lexicon pentaglotton, concinnatum a Valent. Schindlero, Hanoviae 1612, 1491 sq.; Decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehova. Cum praef. H. Relandi, Trajecti ad Rhenum 1707; A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, Breslau 1857, 261 ff.; A. Söder, Ueber den alten Gottesnamen Jave, in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1886, 202 ff.) [Hoberg.]

Tetrarch (Τετράρχης, Tetrarcha, Vierfürst) heißt im spätern Sprachgebrauche des römischen Staatsrechtes ein Vasallenfürst, welchem man nicht den Titel eines Königs, aber doch dessen Rechte lassen wollte. Der Name kam ursprünglich von Thessalien her, das zur Zeit Philipps des Macedoniers in vier Landschaften (τετραρχίαι, Landviertel, Demosth. Phil. 3, 26) zerfiel. In ähnlicher Weise hatten sich die drei keltischen Volksstämme, die Trocmer, Tolistobojer und Tectosager, welche nach Galatien übergesiedelt waren, in je vier Gruppen mit einem eigenen Fürsten getheilt, welche von den Griechen passend τετράρχαι (Strabo 12, 5, 1) genannt wurden; diese Bezeichnung blieb ihnen, als ihrer nur mehr drei und zwei und selbst bloß noch Einer waren. Weil Tetrarch überhaupt einen kleinern Fürsten bezeichnet, so nannte man sie im ungenauern Ausdrucke auch „Könige" (vgl. Matth. 14, 9), oder gebrauchte das verbale βασιλεύειν, obgleich Luc. 3, 1 das genauere τετραρχεῖν anwendet. Von Antonius wurden Herodes, der spätere König, und sein Bruder Phasael zu Tetrarchen ernannt (Jos. Antt. 14, 13, 1); nach Herodes' Tode erhielt von dessen Kindern Archelaus den Titel Ethnarch, Antipas und Philippus aber den Titel Tetrarchen. Im Neuen Testament wird der Titel Tetrarch Herodes Antipas, Philippus und Lysanias (s. d. Artt.) beigelegt. (Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I, Leipz. 1890, 350 f.) [Schegg.]

Tetzel, Johann, O. Pr., der vielgenannte Ablaßprediger, wurde um 1460 zu Pirna in Meißen geboren. Im J. 1482 bezog er die Universität Leipzig und ward dort 1487 zum Baccalareus der freien Künste promovirt. Bald nachher trat er in den Dominicanerorden. Ueber seine theologischen Studien und seine erste priesterliche Thätigkeit ist nichts Näheres bekannt; sicher ist nur, daß er 1509, wo er dem Kloster Glogau angehörte, vom Ordensgeneral Cajetan auf Ansuchen des sächsischen Provincials zum Inquisitor für Sachsen ernannt wurde und zugleich die Erlaubniß erhielt, sich nach Erfüllung der üblichen Bedingungen zum Doctor der Theologie promoviren zu lassen. Inzwischen hatte Tetzel schon die Thätigkeit begonnen, welche seinen Namen in weiteren Kreisen bekannt machen sollte. Im J. 1503 hatte der deutsche Ritterorden in Livland von Alexander VI. für drei Jahre die Erlaubniß erlangt, zur Aufbringung der nöthigen Mittel zu einem Kriege gegen die Russen einen Jubelablaß in den Kirchenprovinzen Magdeburg, Bremen und Riga zu verkündigen. Die Ablaßverkündigung begann 1504 unter der Leitung des Obercommissars Christian Bomhauer, unter welchem Tetzel 1505—1506 als Subcommissar in den Diöcesen Merseburg und Naumburg wirkte. Nach Ablauf des Triennium wurde von Julius II. dem Deutschen Orden für drei weitere Jahre ein neuer Ablaß bewilligt, der in den Kirchenprovinzen Köln, Mainz und Trier sowie in den exemten Diöcesen Meißen und Bamberg gepredigt werden sollte. Die Verkündigung begann am 11. Juli 1507, wo die Ablaßbulle in Köln promulgirt wurde. Tetzel war nun zuerst in den Diöcesen Köln und Lüttich thätig; dann begab er sich nach Meißen, um in den Jahren 1508 und 1509 in Dresden, Annaberg, Bautzen, Görlitz u. s. w. das Ablaßkreuz aufzurichten. Ende 1509 weilte er als Ablaßcommissar in Straßburg; von hier begab er sich vor Ostern 1510 über Nürnberg, Würzburg und Bamberg wieder in die Heimat zurück. Nun verschwindet er bis 1516 gänzlich aus der Geschichte; daß er in der Zwischenzeit (um 1512) in Innsbruck wegen Ehebruchs von Kaiser Maximilian I. zum Wassertode verurtheilt, vom Kurfürsten Friedrich dem Weisen aber losgebeten worden sei, wie zuerst in einer leidenschaftlichen Streitschrift Luthers vom Jahre 1541 sich verzeichnet findet, muß als eine Verleumdung zurückgewiesen werden. Im genannten Jahre 1516 erscheint Tetzel wieder als Ablaßprediger. Schon Julius II. hatte 1507 einen Ablaß für die neu zu erbauende Peterskirche ausgeschrieben, vorläufig war dieser Ablaß aber in Deutschland, mit Ausnahme von Oesterreich, nicht verkündigt worden. Es geschah dieß erst unter Leo X., einerseits vom Legaten Arcimboldi (s. d. Art.), andererseits vom Mainzer Erzbischof Albrecht von Brandenburg (s. d. Art.). Als Subcommissar Arcimboldi's wirkte Tetzel von Ostern 1516 an im Bisthum Meißen. Anfangs 1517 trat er in die Dienste des Mainzer Erzbischofs und durchzog nun zuerst die Diöcese Halberstadt und das Stift Magdeburg; im Frühsommer kam er in die Nähe von Wittenberg, insbesondere nach Jüterbogk, das damals unter der weltlichen Herrschaft des Magdeburger Erzbischofs stand. Da in Sachsen die Verkündigung des Ablasses nicht gestattet war, so pilgerten viele Leute nach Jüterbogk, um Tetzel zu hören und Ablaßbriefe zu lösen. Dadurch wurde Luther, wie er selber erzählt, veranlaßt, sich mit der Angelegenheit zu beschäftigen. Nach langem Zögern entschloß er sich endlich, am 31. October 1517 an der Wittenberger Schloßkirche die bekannten 95 Thesen zum Zwecke einer Disputation

über die Kraft des Ablasses anzuschlagen. Da die Thesen sofort in ganz Deutschland verbreitet wurden und überall das größte Aufsehen erregten, konnte Tetzel, der seit Ende September im Kurfürstenthum Brandenburg thätig war, nicht stillschweigen. Er veröffentlichte seinerseits eine lange Reihe von Thesen, die er am 20. Januar 1518 an der Universität zu Frankfurt a. d. Oder öffentlich vertheidigte. Tetzels Thesen sind zwar nicht von ihm selber, sondern, wie es damals bei ähnlichen Disputationen an deutschen Universitäten oft vorkam, von dem ordentlichen Professor der Theologie, Konrad Wimpina (s. d. Art.), verfaßt worden; doch hat der Dominicaner dafür die Verantwortung übernommen. (Der seit dem 16. Jahrhundert verschollene Originaldruck der Frankfurter Antithesen, ein in Placatform hergestellter Einblattdruck, befindet sich auf der Münchener Staatsbibliothek. Die Thesen sind nicht numerirt. Die 106 Sätze, von denen gewöhnlich die Rede ist, bilden nur einen Theil der Thesenreihe, die vollständig, in derselben Eintheilung wie im Originaldruck, in den Opera omnia Lutheri I, Witteberg. 1545, fol. 93—96 abgedruckt ist, während Wimpina die von ihm verfaßten Thesen in d. Sectarum Anacephalaeoseos partes tres, Francof. 1528, fol. 40—43 wie Luthers Thesen in 95 Sätze eingetheilt hatte.) Mitte März 1518 kam ein Buchhändler mit zahlreichen Exemplaren der Tetzel'schen Thesen nach Wittenberg, um sie hier zu verkaufen. Kaum hatten jedoch die Studenten davon Kenntniß erhalten, als sie sich beeilten, dem Händler seine Schriften zu entreißen und sie auf öffentlichem Markte zu verbrennen, ein Vorgehen, das von Luther getadelt wurde. Einige Tage später, wohl aus Anlaß der Tetzel'schen Thesen, veröffentlichte Luther seinen „Sermon von Ablaß und Gnade", dem Tetzel sofort eine „Vorlegung" (Frankfurt 1518) entgegensetzte. Am Schlusse dieser Schrift kündigt er an, daß er demnächst „etliche andere Lehr und Position" veröffentlichen werde, die er an der Frankfurter Hochschule zu vertheidigen gedenke. Es ist dieß die zweite, Ende April oder Anfang Mai erschienene Thesenreihe, 50 Sätze enthaltend (abgedruckt in Opera omnia Lutheri I, 96—98), die nicht von Wimpina, sondern von Tetzel selber verfaßt ist. In derselben nennt sich der Dominicaner noch bloß Baccalareus; doch muß er im Laufe des Jahres, sei es von der Frankfurter Universität, sei es von dem Legaten Cajetan oder dem Ordensgeneral, zum Doctor der Theologie promovirt worden sein; denn Anfang 1519 wird ihm dieser Titel vom Ordensprovincial Hermann Rab beigelegt. Da infolge von Luthers Auftreten der für acht Jahre bewilligte Ablaß nicht mehr gepredigt werden konnte, so kehrte Tetzel nach Leipzig zurück. Hier mußte er sich Mitte Januar 1519 von Seiten des päpstlichen Unterhändlers Karl von Miltiz (s. d. Art.) bittere Vorwürfe gefallen lassen. Sicher ist, daß schwere Mißbräuche vorgekommen waren; das Auftreten der Prediger, die Art den Ablaß anzupreisen hatte mancherlei Aergernisse erregt; doch muß man sich hüten, mit Miltiz die gegen Tetzel von dessen Widersachern erhobenen Anschuldigungen allzu leichtgläubig anzunehmen. Den Vorwurf z. B., als hätte er anstößig über die Mutter Gottes gepredigt, hat Tetzel selber auf Grund amtlicher Zeugnisse als eine Verleumdung nachgewiesen. Auch Tetzels Lehre vom Ablaß ist schon oft in der maßlosesten Weise entstellt worden. Die irrigen Anschauungen, die über diesen Punkt noch immer herrschen, entspringen hauptsächlich dem Umstande, daß man sehr verschiedenartige Dinge nicht sorgsam genug auseinander gehalten hat. Vor Allem muß der Ablaß für die Lebenden genau unterschieden werden von dem Ablasse für die Verstorbenen. Bezüglich des erstern hat Tetzel durchaus correct gelehrt, und der Vorwurf, er habe die Sündenvergebung um Geld verkauft, ohne Reue zu fordern, oder er habe um Geld von noch zu begehenden Sünden absolvirt, ist ganz und gar unberechtigt. Ganz richtig lehrte Tetzel, daß der Ablaß nicht auf die Sündenschuld, sondern nur auf die Sündenstrafe sich beziehe, und daß zur Gewinnung des Ablasses reumüthige Beichte erfordert sei. Allerdings konnten die schon im 14. Jahrhundert eingeführten confessionalia (Beichtbriefe, Ablaßbriefe) ohne Reue durch bloße Geldspende erworben werden; allein die Erwerbung eines solchen Schriftstücks vermittelte noch keineswegs die Gewinnung des Ablasses, sondern der Erwerber des Beichtbriefes erhielt lediglich die Erlaubniß, sich einen geeigneten Beichtvater zu wählen, der ihn nach reumüthiger Beichte von den Sünden, auch von Reservatfällen, lossprechen und ihm zugleich mit päpstlicher Vollmacht einen vollkommenen Ablaß ertheilen könne. Bezüglich des Ablasses für die Verstorbenen hat man oft in Abrede gestellt, daß Tetzel gepredigt habe: „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt." Daß er aber, wenigstens dem Inhalte nach, diesen Satz vorgetragen habe, gibt er in seinen Frankfurter Thesen selber zu. Um sich zur Verkündigung dieser Lehre ermächtigt zu fühlen, brauchte man bloß zu glauben, daß der Ablaß für die Verstorbenen durch die bloße Geldspende gewonnen werden könne, und daß der gewonnene vollkommene Ablaß einer bestimmten Seele sicher zugewendet werde. Nun wird aber in allen officiellen Ablaßinstructionen, nach denen sich Tetzel zu richten hatte, sowohl in derjenigen von Bomhauer als in denen von Arcimboldi und Albrecht von Brandenburg, zur Gewinnung des Ablasses für die Verstorbenen einzig und allein eine Geldspende erfordert; ausdrücklich wird erklärt, daß zur Gewinnung *dieses* Ablasses Reue und Beichte nicht vonnöthen seien. Zudem war es damals eine in theologischen Kreisen weit verbreitete und auch

später noch von hervorragenden Theologen vertretene Ansicht, daß der Ablaß für die Verstorbenen einer bestimmten Seele unfehlbar zugewendet werde. Aus den päpstlichen Ablaßbullen konnten freilich (das hob die Pariser Sorbonne gegen ähnliche Uebertreibungen, wie sie Tetzel vorgeworfen wurden, wiederholt hervor) solche extreme Ansichten nicht bewiesen werden; es waren eben nur Schulmeinungen. Diese allerdings hat Tetzel, wie es bereits Andere vor ihm gethan hatten, in drastischer Weise auf der Kanzel zum Ausdruck gebracht. Uebrigens ist Tetzels Bedeutung oft, sowohl von dessen Lobrednern als von dessen Gegnern, in allzu grellen Farben geschildert worden. Der Dominicaner hat wohl Anlaß zu Luthers Auftreten gegeben; allein nicht gegen Tetzels Predigten im Besondern, sondern gegen das damalige Ablaßwesen im Allgemeinen ist Luther in die Schranken getreten. Darum schrieb auch der Wittenberger Neuerer dem todkranken Predigermönch: „Er solle sich unbekümmert lassen, die Sache sei um seinetwillen nicht angefangen, sondern das Kind habe einen andern Vater.“ Tetzel starb in Leipzig am 4. Juli 1519 und wurde in der Klosterkirche seines Ordens ehrenvoll begraben. (Vgl. G. Hechtius, Vita Joannis Tetzeli, Vitembergae 1717; J. Vogel, Leben Johann Tetzels, Leipzig 1717; Fr. G. Hofmann, Lebensbeschreibung des Ablaßpredigers Johann Tetzel, Leipzig 1844; B. Gröne, Tetzel und Luther, 2. Aufl., Soest 1860; F. Körner, Tetzel der Ablaßprediger, Frankenberg 1880; K. M. Hermann, Joh. Tetzel, Frankfurt 1882; G. A. Meijer, Joh. Tetzel, aflaatprediker en inquisiteur, Utrecht 1885; G. Kawerau, Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt, Barmen 1889; N. Paulus, Zur Biographie Tetzels, im Histor. Jahrbuch XVI [1895], 37—69; A. Perger, Die volle Wahrheit über Tetzel, in d. Passauer Theologisch-praktischen Monatsschrift V [1895], 533—543; Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes II, 18. Aufl., Freib. 1897, 81 ff.; N. Paulus, Joh. Tetzel der Ablaßprediger, Mainz 1898.) [N. Paulus.]

Teufel heißt nach unserem Sprachgebrauch vorzugsweise derjenige gefallene Engel, welcher sich an der Spitze der aufrührerischen Geisterwelt gegen Gott empörte und zur Strafe dafür mit seinem ganzen Anhang der ewigen Verwerfung anheimgegeben wurde (s. d. Art. Engel IV, 513 ff.). Mit dem nämlichen Namen Teufel werden auch die übrigen gefallenen Engel belegt. Daß einer unter ihnen vorzugsweise der Teufel heißt, während man bei den guten Geistern nicht vorzugsweise einen als den Engel bezeichnet, erklärt sich zum Theil aus der schon angedeuteten Führerschaft des Teufels, zum Theil aber auch aus unserer Vorstellung, daß der Teufel als Urheber und Bannerträger alles sittlich Bösen Gott, dem Urquell alles Guten, feindlich gegenübersteht. — Die Lehre vom Teufel bildet nach Schrift und Tradition einen wesentlichen Bestandtheil des christlichen Glaubens. Es muß daher zuerst die biblische Lehre über den Teufel vorgelegt und sodann die Fortentwicklung derselben in der kirchlichen Lehre dargestellt werden.

I. Die biblische Lehre über den Teufel. — 1. Die Namen, welche im Alten und Neuen Testament dem Teufel beigelegt werden, kennzeichnen sein Wesen im Allgemeinen. Der Teufel in der Einzahl heißt im Alten Testament vor Allem Satan (שָׂטָן, von שָׂטַן = befeinden, verfolgen, Widersacher sein), d. h. der Widersacher (1 Par. 21, 1. Job 1, 6. 9. 12; 2, 1. 2. 3. 4. 6. 7. Zach. 3, 1. 2). Die Vulgata hat an allen diesen Stellen Satan, die LXX dagegen ὁ διάβολος; nur 3 Kön. 11, 14. 23, wo שָׂטָן, wie sonst öfter, als Gattungsname steht, übersetzt die Vulgata das Wort mit adversarius, während die LXX 3 Kön. 11, 14 Σατάν hat. Im Neuen Testament ist Σατανᾶς, Satanas die gewöhnliche Bezeichnung für den Fürsten der Teufel, wird aber auch für untergeordnete böse Geister gebraucht (Matth. 12, 26; vgl. Marc. 3, 23). Nur bei einer Gelegenheit erscheint das Wort im Neuen Testament als Gattungsname in der Bedeutung von „Gegner, Widersacher“ (Matth. 16, 23. Marc. 8, 33). — Als zweiter Hauptname des Teufels kommt in der heiligen Schrift das Wort ὁ διάβολος, diabolus vor (von διαβάλλω = verleumden, nachstellen, anklagen, besonders fälschlich vor Gericht anklagen). Außer den schon genannten Stellen der LXX bezeichnet es nur noch im Buche der Weisheit 2, 24 den Teufel, sonst öfter einen Widersacher. Im Neuen Testament ist ὁ διάβολος neben Satanas der gewöhnliche Name für den Fürsten der bösen Geister; im appellativen Sinne von Verleumder, Ankläger kommt das Wort noch dreimal im griechischen Neuen Testament vor (1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3); die Vulgata bietet an letzteren Stellen eine Uebersetzung desselben. Dieser zweite Hauptname des Teufels ist mit den entsprechenden Lautveränderungen auch in die neueren Sprachen übergegangen (franz. diable, englisch devil, hochdeutsch tiuvel, teufel). — Der dritte, allgemein eingebürgerte Hauptname Lucifer (Lichtträger) kann den biblischen Namen nur insofern beigezählt werden, als er der bekannten Stelle Is. 14, 12 entlehnt ist, welche zwar nicht im eigentlichen, aber doch im angewandten Sinne auf den Teufel Bezug hat (s. n. 2). Ueber die sonstigen Teufelsnamen, Abaddon, Asmodäus, Beelzebub, Belial, s. d. betr. Artt. Ein sehr gewöhnlicher allgemeiner Name für den Teufel insbesondere und für die bösen Geister überhaupt ist δαίμων, δαιμόνιον, daemon, daemonium. Die Etymologie des Wortes ist unsicher; nach Einigen ist es gleichbedeutend mit δαήμων = kundig und von δάω = lehren herzuleiten, nach Anderen kommt es von δαίω = theilen und bedeutet den Vertheiler der Lebensloose, mithin eine Gottheit. Der Name findet sich bei classischen Schriftstellern für gute und schlimme

Gottheiten und bezeichnet auch Apg. 17, 18 heidnische Gottheiten. Im Alten Testament dient er zur Wiedergabe von einigen dunklen hebräischen Ausdrücken, welche theils heidnische Götzen, theils Gespenster und Kobolde bezeichnen (s. u. n. 2); im eigentlichen Sinne wird er auf den Asmodäus im Buche Tobias angewandt. Nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes sind die Dämonen offenbar böse Geister.

2. Die Lehre des Alten Testamentes über den Teufel ist zwar nicht besonders reichhaltig, aber doch sehr klar und bestimmt. Ueber die Existenz und Thätigkeit des Teufels gibt bereits Gen. 3, 1 ff. befriedigenden Aufschluß. Daß die Schlange nicht als Schlange zur Eva spricht, ist nach dem Wortlaute des Textes selbstverständlich. Der heilige Verfasser hat ja gerade in der Schöpfungsgeschichte den Unterschied zwischen Mensch und Thier ganz unzweideutig hervorgehoben und somit die Thiere gewiß nicht als vernunft- und sprachbegabt sich vorgestellt. Er schärft ferner zu wiederholten Malen ein, alles Geschaffene sei gut gewesen; folglich konnte die aus der Schlange redende Bosheit auf keinen Fall von der Schlange herrühren. Jeder Leser mußte also aus der Erzählung selbst den Schluß ziehen, daß die Schlange das Werkzeug eines Andern war, der aus ihr zu sprechen schien und sich als vernunftbegabtes, schlau berechnendes, durch und durch boshaftes Wesen verrieth. Spätere Schriftstellen des Alten und des Neuen Testamentes bestätigen diesen Schluß (Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Hebr. 2, 14. Apoc. 12, 9; 20, 2). Auch die endgültige Niederlage wird dem Teufel und seinem „Abstamm", d. h. den übrigen Dämonen und allen Helfershelfern des Teufels, bereits Gen. 3, 15 angekündigt. Unter dem Namen Satan erscheint der Teufel zum ersten Male im Buche Job (1, 6 ff.; 2, 1 ff.), wo er die Rolle des neidischen Anklägers, des rachsüchtigen Feindes, des hinterlistigen Widersachers spielt. Selbst wenn die Geschichte Jobs (s. d. Art.) nur Dichtung wäre, würden die Aufschlüsse über Satan und seine Thätigkeit den nämlichen Werth behalten, welchen sie jetzt in der den Hauptzügen nach geschichtlichen Erzählung beanspruchen; gehört ja doch die Anschauung vom Dasein böser Geister und von ihrem thätigen Antheil an den Prüfungen der Gerechten mit zu den großen, als unbestritten hingenommenen Grundanschauungen, auf denen die ganze innere Wahrheit des lehrreichen Kunstgedichtes beruht. Ueber die Art und Weise, wie Satan bei Herbeiführung der Unglücksschläge thätig war (durch Einfluß auf den menschlichen Willen oder durch Eingriff in den Gang der Natur), gibt der biblische Text keinen Aufschluß. In den übrigen Büchern des Alten Testamentes wird Satan nur noch an zwei Stellen genannt. Nach 1 Par. 21, 1 war er es, der sich wider Israel erhob und den König David durch sündhafte Beweggründe zur Veranstaltung der großen Volkszählung veranlaßte (vgl. 2 Kön. 24, 1). Der Prophet Zacharias schaut (3, 1 ff.) in einer Vision den Hohenpriester Jesus (Josue; vgl. 1 Esdr. 3, 2) stehend vor dem Herrn oder vor dem stellvertretenden Engel des Herrn und den Satan stehend zur Rechten des Hohenpriesters, um ihn anzufeinden; aber der Fluch des Herrn hat die Macht Satans gebrochen und dem Priesterthum den Sieg verbürgt. — In der Vision des samaritanischen Propheten Michäas (3 Kön. 22, 19 ff. 2 Par. 18, 18 ff.) wird Satan zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch als Lügengeist unzweideutig gekennzeichnet. Der Vision liegt nämlich die dem gläubigen Israeliten geläufige Anschauung zu Grunde, daß es außer den guten Geistern, die Gottes Thron umschweben, auch böse Geister gibt, die mit Gottes Zulassung das sittliche Handeln der Menschen in's Böse zu verkehren und Unheil anzustiften suchen. Einen werthvollen Schlußbeitrag zur Dämonologie des Alten Testamentes liefert noch das Buch Tobias (s. d. Art.), welches (3, 8; griechisch auch 3, 17) den Dämon Asmodäus (s. d. Art.) erwähnt. Neben diesen alttestamentlichen Schriftstellen, welche klar und bestimmt vom Teufel reden, wird eine Anzahl anderer irrthümlich auf den Teufel bezogen, während sie entweder gar nicht oder nur mit gewissen Vorbehalten von ihm zu verstehen sind. Ueber den vielumstrittenen Azazel s. d. Art. Der böse Geist Sauls (1 Sam. 16, 14 ff.; 18, 10; 19, 9) ist die Melancholie, welche freilich vom Teufel als Versucher theils verursacht theils genährt sein konnte. In der Stelle Eccli. 21, 30 ist höchst wahrscheinlich nicht vom Fluchen gegen Satan, sondern gegen einen Feind oder Widersacher die Rede. Bei Is. 13, 21; 34, 14. Bar. 4, 35 sind die schauerlichen Einöden nicht von Wald- oder Feldteufeln bewohnt, sondern von Kobolden, Unholden und Gespenstern, welche nach volksthümlicher Anschauung dort hausen. Die Frage, ob und inwiefern mit dem „Heer des Himmels in der Höhe" Is. 24, 21. 22 die Dämonen gemeint seien, wird von den Auslegern verschieden beantwortet. Die beiden Prophetenstellen Is. 14, 12 ff. und Ez. 28, 2 ff. werden häufig im angewandten Sinne auf den Stolz der Engel bei ihrem Sündenfall bezogen; dem Wortsinne nach bezieht sich die erste auf den König von Babylon, die zweite auf den König von Tyrus. Außerdem ist an mehreren Stellen der Vulgata (und meist auch der LXX) vom Teufel oder von Dämonen die Rede, wo der hebräische Text dieselben überhaupt nicht (z. B. 3 Kön. 21, 13. Ps. 90, 6; 108, 6. Hab. 3, 5) oder nur indirect erwähnt, insofern er von heidnischen Götzen spricht (z. B. Lev. 17, 7. Deut. 32, 17. 2 Par. 11, 15. Ps. 95, 5; 105, 37. Bar. 4, 7); letztere werden nämlich Ps. 95, 5 in der LXX und Vulgata als Dämonen bezeichnet, im hebräischen Text freilich nur als Nichtigkeiten, als nichtige Götzen. Sachlich enthalten die LXX und Vulgata übrigens in ihrer Uebersetzung keine bloße Uebersetzungs-

zuthat, sondern bieten eine biblische Wahrheit mit Rücksicht auf 1 Cor. 10, 20.

3. Die Lehre des Neuen Testamentes über den Teufel ist ungleich reichhaltiger als die des Alten Testamentes. a. Die Stellung des Satansreiches dem Reiche Gottes gegenüber wird im Allgemeinen dadurch gekennzeichnet, daß der Teufel kurz und bündig der Böse heißt (Matth. 13, 19. 38. Eph. 6, 16. 1 Joh. 2, 13; 5, 18); dieser inhaltschwere Ausdruck prägt seinem Thun und Treiben das Siegel auf. Vor Allem erscheint der Teufel als der Widersacher des göttlichen Heilandes: erst als Versucher, der den vermuthlichen Sohn Gottes vom Willen Gottes wegzudrängen sucht (Matth. 4, 1 ff. Marc. 1, 12 ff. Luc. 4, 1 ff.); dann in den Besessenen als Besiegter, der den Sieger fürchtet und um Schonung bittet; endlich als Todfeind, der trotz der gewonnenen Erkenntniß, daß Jesus der wahre Sohn Gottes sei (Marc. 1, 24. 34. Luc. 4, 34. 41), ihn dennoch bis an's Kreuz verfolgt. Satan gibt Judas den Verrath ein (Joh. 13, 2; vgl. 6, 71) und führt in blindem Gotteshasse selbst die Entscheidung herbei, indem er in Judas eingeht und so zum treibenden und mitwirkenden Anstifter des Gottesmordes wird (Luc. 22, 3. Joh. 13, 27; vgl. Luc. 22, 53). Was Satan als Feind des Reiches Gottes im Schilde führt, erklärt Jesus in den Parabeln vom Sämann und vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 19. 25. 39. Marc. 4, 15. Luc. 8, 12). Als Sünder von Anfang an arbeitet er darauf hin, die Sünde herbeizuführen (1 Joh. 3, 8). Wie er sich an Christus herangewagt, so versucht er auch die, welche Christus angehören (Apg. 5, 3). Dieses Verführungswerk vollzieht er mit Schlauheit und Arglist (1 Cor. 7, 5. 2 Cor. 2, 11. 1 Thess. 3, 5. 1 Tim. 3, 6. 7; 6, 9. 2 Tim. 2, 26). Um die Verführerrolle erfolgreicher spielen zu können, weiß er sich in einen Engel des Lichtes umzugestalten (2 Cor. 11, 14). Als Lügengeist verbreitet er trügerische und falsche Lehren (1 Tim. 4, 1). Abgewiesen und besiegt, kehrt er mit erneuter Kraftanstrengung zum Angriff zurück (Matth. 12, 43—45. Luc. 11, 24—26). Mit besonderer Wuth greift er diejenigen an, welche beauftragt sind, am Heile der Seelen zu arbeiten (Luc. 22, 31. 2 Cor. 12, 7. 1 Thess. 2, 18). Satans Einfluß erstreckt sich sogar auf den Leib des Menschen, indem er seine Wohnung in den Besessenen aufschlägt (s. d. Art. Besessenheit). Dem Reiche Gottes (s. d. Art.) steht Satan gegenüber als der Fürst dieser Welt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), der sich als deren Herrn und Gott geberdet (Matth. 4, 9. Luc. 4, 6) und seine Macht in der Finsterniß des Heidenthums bekundet (Apg. 26, 18. Col. 1, 13). In gleichem Sinne heißt er der Gott dieser Weltzeit (2 Cor. 4, 4), der Herrscher des Machtbereiches dieser Luft, der Geist, der jetzt noch wirkt in den Söhnen des Ungehorsams (Eph. 2, 2). — Das Satansreich ist durch Christus im Grunde schon zerstört (Luc. 10, 18. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. 1 Joh. 3, 8); durch seinen Tod machte der Erlöser in der That den zu nichte, der die Gewalt des Todes hatte, das ist den Teufel (Hebr. 2, 14), und befreite die, welche durch Todesfurcht für's ganze Leben der Knechtschaft verfallen waren (Hebr. 2, 15; vgl. Col. 2, 14. 15). So ist Satans Niederlage durch das Kreuz Christi für immer besiegelt. Bis zum Ende der gegenwärtigen Weltzeit tobt inzwischen der Kampf gegen den alten Erbfeind weiter. Der Kampfesruf der beiden Apostelfürsten (1 Petr. 5, 8. 9. Eph. 6, 11. 12) stempelt das christliche Leben zu einem ernsten Kampfesleben gegen übermächtige Feinde von außen, welche mit den inneren Feinden des Menschen im Bunde seinen freien Willen umlagern und zu Fall zu bringen trachten. Dem Aufruf zum Kampf folgt aber auch unmittelbar die Verheißung siegreicher Kraft für jeden einzelnen Streiter (Eph. 6, 16. 2 Cor. 12, 7. 9. Röm. 16, 20 [griech.]. Jac. 4, 7. 1 Joh. 5, 18). Satan kämpft freilich nicht ohne Erfolg. Schon zu Christi Zeiten gab es solche, die mit dem Teufel gemeinschaftliche Sache machten (Joh. 8, 41. 44); ihrem Beispiele folgten in der apostolischen Kirche der Blutschänder von Corinth und Hymenäus und Alexander, welche am Glauben Schiffbruch gelitten; sie wurden durch den Bannspruch der Kirche dem Satan übergeben, in das Reich Satans hinausgestoßen (1 Cor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20). Das Auf- und Abwogen des Kampfes schildern Apoc. 2, 9. 10. 13; 3, 9; 9, 1—11; 12, 3 ff.; 16, 13. 14. Die endgültige Niederlage Satans wird mit dem Ende dieser Weltzeit ihren Anfang nehmen, um ohne Ende in ihrer Vollständigkeit fortzudauern (2 Thess. 2, 3 ff. Apoc. 19, 20; 20, 1 ff.; vgl. 1 Cor. 6, 3). So ist denn die Menschheit bis zum Tage des Gerichtes in zwei Heerlager gespalten; die Kinder des Lichtes stehen den Kindern der Finsterniß, die Kinder Gottes den Kindern des Teufels kampfbereit gegenüber (Apg. 26, 18. Eph. 5, 8. Col. 1, 13. 1 Thess. 5, 5. 1 Joh. 3, 10); es gibt keine Gemeinschaft zwischen Gerechtigkeit und Frevel, zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Christus und Belial (2 Cor. 6, 14. 15). — b. Die innere Gestaltung des Satansreiches läßt sich nach den gelegentlichen Andeutungen des Neuen Testamentes folgendermaßen zusammenfassen. Der Sünder von Anfang an (1 Joh. 3, 8) ist zur Strafe des ewigen Feuers verurtheilt, das ja nach den Worten Christi dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (Matth. 25, 41). Der Engel, die gesündigt hatten, hat Gott nicht geschont, sondern sie in Banden der Hölle (im Griechischen: der Finsterniß) in den Abgrund gestürzt und der Peinigung überantwortet zur Verwahrung auf das Gericht (2 Petr. 2, 4); für das Gericht des großen Tages sind sie mit ewigen Fesseln unter Finsterniß verwahrt (Jud. 6). Bis zum Tage des letzten Gerichtes ist es jedoch vielen dieser bösen Geister vergönnt, sich in der

unsere Erde umgebenden Atmosphäre aufzuhalten (Eph. 2, 2; 6, 12). Diese Vergünstigung eines freiern Umherschweifens, welche der brüllende Löwe ausnutzt, um möglichst viele Menschenseelen als Beute zu verschlingen (1 Petr. 5, 8), wird nach dem Tage des letzten Gerichtes für immer ein Ende haben; die Hölle (s. d. Art.) mit ihrem ewigen Feuer wird der ausschließliche Aufenthaltsort der verworfenen Geister sein. — Auf die Frage, durch welche Sünde die Dämonen ihr ewiges Unglück verschuldet haben, wird uns Jud. 6 eine schwache Andeutung gegeben: Engel hätten ihr Herrscherthum nicht bewahrt, sondern ihre Wohnstätte verlassen. Der Hinweis auf ihr Herrscherthum, auf die erhabene Stellung ihrer Herrscherwürde und Herrschermacht, legt die Vermuthung nahe, daß diese bevorzugten Geister durch Selbstüberhebung zum Falle kamen. Eine Bekräftigung dieser Ansicht bietet Eccli. 10, 15. Daß die Zahl der gefallenen Engel eine große ist, erhellt aus Marc. 5, 9 (vgl. Luc. 8, 30). Genaueres über ihre Zahl weiß man nicht; aus Apoc. 12, 4 zu folgern, der dritte Theil aller geschaffenen Engel sei gefallen, ist unzulässig, da diese Stelle sich nicht auf den Sündenfall der Engel bezieht. Wohl aber kann als unzweifelhaft behauptet werden, daß auch unter den Teufeln eine gewisse Rangordnung besteht. Die Anklage der Pharisäer, daß Christus durch Beelzebub, den obersten der Teufel, die Teufel austreibe (Matth. 12, 24. Luc. 11, 15), geht von der Voraussetzung aus, daß unter den Teufeln einer als deren Haupt und Fürst hervorrage. Verschiedene Abstufungen dämonischer Gewalt und Bosheit sind ferner angedeutet Matth. 12, 45; 17, 20; 25, 41. 1 Cor. 15, 24. Eph. 6, 12. Apoc. 12, 7. 9 und auch Marc. 5, 9. Diese verschiedenen Andeutungen erschließen uns den vollen Sinn des Wortes Christi vom Reiche Satans (Matth. 12, 26). Die große Zahl der Dämonen bildet ein von der ganzen Welt abgeschlossenes Satansreich, welches in sich eine gewisse Gliederung besitzt durch die Verschiedenheit von natürlicher Kraft und verstockter Bosheit in den einzelnen Dämonen und andererseits auch eine gewisse Einheit durch die Gemeinsamkeit des Gotteshasses, durch das gemeinsame Vorangehen gegen das Reich Gottes und durch gegenseitige Vergewaltigung nach dem Rechte des Stärkern. An der Spitze dieses Reiches steht Satan, der Starke (Matth. 12, 29), nicht etwa kraft eines ihm zukommenden Rechtstitels, sondern weil er an natürlicher Kraft, Schlauheit und Gewaltthätigkeit seine Schicksalsgenossen übertrifft, und weil die Dämonen, zur Knechtschaft der Sünde herabgewürdigt, dieses Joch der Knechtschaft sich gegenseitig auferlegen. (Vgl. M. Hagen, Die Lehre der heiligen Schrift über den Teufel, in d. Stimmen aus Maria-Laach LV [1898], 229 ff.)

II. Die kirchliche Lehre über den Teufel bietet kaum etwas wesentlich Neues, was in der heiligen Schrift nicht schon enthalten oder wenigstens angedeutet wäre; sie hat aber den biblischen Lehrgehalt vom Dasein und von der Herrschaft des Teufels vertieft und weiter ausgeführt. — 1. Das Dasein des Teufels und der Dämonen gehört zum kirchlichen Dogma. Nach der kirchlichen Lehre sind diese bösen Geister als gute Engel im Stande der heiligmachenden Gnade geschaffen und durch die Sünde so in's Böse verkehrt worden, daß sie die Bosheit gleichsam als zweite Natur angenommen haben (Leo I., Ep. 15 [ad Turrib.], 6; Conc. Later. IV, c. Firmiter; Catech. Rom. 1, 2, 17; andere Zeugnisse s. bei Suarez, De Angelis 7, 2, 4 sqq.). Ob der Teufel der höchste aller Engel gewesen, wie man vielfach annimmt, oder einer der höchsten, oder nur der Fürst einer niedern Engelordnung, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; sehr wahrscheinlich ist jedoch die Annahme, daß dieser hervorragende Engel den Anstoß zum allgemeinen Abfall gegeben und die anderen Mitschuldigen, welche ja seine Engel genannt werden (Matth. 25, 41), durch sein Beispiel oder auch durch seine Aufforderung in die Sünde hineingezogen hat. Ihn trifft in dieser Annahme die Verantwortlichkeit für den Uranfang aller Sünde. Ebenso ist wegen der Vollkommenheit des Engels, welche Raschheit und Beharrlichkeit des Willensentschlusses mit sich bringt, nicht daran zu zweifeln, daß die Engel bald nach ihrer Erschaffung den verhängnißvollen sündhaften Willensact vollzogen haben. Jedenfalls hat die Sünde der Engel vor der Sünde des ersten Menschen stattgefunden, da ja der gefallene Engel der Verführer des Menschen gewesen ist. Nähern Aufschluß über Natur, Schwere und Folgen der ersten Sünde gibt die theologische Speculation. — a. Nach der weitaus überwiegenden Ansicht der späteren Väter und der Theologen war die Sünde der Engel der Stolz. Diese Ansicht gründet sich theils auf die oben erwähnten Andeutungen der heiligen Schrift, theils auf den innern Grund, daß eine andere anfängliche Sünde bei einem reinen Geist nicht leicht denkbar ist (vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 63, a. 2). Der hl. Augustinus vertritt diese Ansicht mit Bestimmtheit (De civ. Dei 14, 13, 1) und entkräftet die von Einigen vertretene Meinung, daß die erste Sünde des Teufels der Neid gegen den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen gewesen sei, mit dem Hinweis darauf, daß der Neid aus dem Stolze, nicht umgekehrt der Stolz aus dem Neide hervorgehe (De Gen. ad lit. 11, 14, 18). Eine Streitfrage unter den Theologen ist es jedoch, was der Gegenstand dieser hochmüthigen und ehrgeizigen Bestrebungen bei den Engeln gewesen sei. Als gewiß läßt sich nur soviel behaupten, daß die aufrührerischen Engel mit dem Ziel und den Mitteln, wie sie Gott ihnen verliehen hatte, nicht zufrieden waren, sondern Ziel und Weg eigenmächtig für sich bestimmen wollten und so ihren Abfall von Gott vollzogen. „Sehr wahrscheinlich ist es ferner, daß dieses

Streben nach Unabhängigkeit sich direct und ganz speciell gegen diejenige Abhängigkeit und Unterordnung kehrte, welche von Gott in der übernatürlichen Ordnung gefordert wird, inwiefern der Engel in ihr eine Schmälerung seiner natürlichen Hoheit erblickte — mag man dabei mit dem hl. Thomas zunächst nur an das Gebot der Anerkennung der unverdienten Gnade Gottes und der absolut selbstlosen übernatürlichen Liebe gegen Gott denken oder auch mit Suarez an das Gebot der Anerkennung und Anbetung des Sohnes Gottes in der von ihm anzunehmenden Menschheit als einer tief unter den Engeln stehenden Natur" (Scheeben, Dogmatik II, 578 ff.). — b. Die Schwere der von den Engeln begangenen Sünde ergibt sich theils aus den biblischen Namen der bösen Geister und den Strafen ihrer Sünde, theils aber auch schon aus der Natur der Sache. Ihre Sünde war ausgesprochene Auflehnung gegen Gott, förmlicher Bruch des Geschöpfes mit dem Schöpfer, vollständige Umkehr des richtigen Verhältnisses zu Gott; ihre Sünde war mit der Geisteskraft und Willensenergie eines Engels begangen, von der Absicht unwiderruflichen Festhaltens und Durchführens getragen, weder durch Unwissenheit noch durch Schwachheit entschuldbar, mit einem Worte eine Sünde der reinsten Bosheit (vgl. Aug., In Joan. tract. 110, 7; Gregor. M., Moral. 4, 3, 8; Joa. Damasc. Contra Manich. 33). — c. Die Folgen der Sünde waren für die gefallenen Engel sofortige Verwerfung von Seiten Gottes ohne Möglichkeit der Buße, Verkehrung ihres ganzen geistigen Lebens durch Verfinsterung des Verstandes und Verhärtung des Willens, Verlust der ewigen Seligkeit und die Feuerspein. Einige wenige Theologen sind mit A. Salmeron (In 2 Petr. 2, disp. 3, dub. 3) der Meinung, die Engel seien erst nach Zurückweisung der von Gott dargebotenen Bekehrungsgnade verworfen worden; die allgemeine Ansicht der Theologen geht aber dahin, daß die Engel ohne Möglichkeit der Buße sogleich nach begangener Sünde verdammt wurden. Den Grund der sofortigen unabänderlichen Verhärtung finden Einige mit dem hl. Johannes von Damascus (De fide 2, 3) und dem hl. Thomas (S. th. 1, q. 64, a. 2) in der Vollkommenheit der Engel, deren Wille nach einmal getroffener Entscheidung innerlich nicht mehr umgestimmt werden könne, Andere hingegen mit Suarez (De angelis 3, 10, 5 sqq.; 8, 1, 21 sqq.; vgl. ib. 7, 6 sqq.) in dem unerforschlichen Rathschluß Gottes, den gefallenen Engeln Zeit und Gnade zur Buße nicht zu gewähren. Ein accidenteller Zuwachs an Strafe erfolgt nach dem letzten Gericht mit dem ewigen Verschluß der bösen Geister in der Hölle (Suarez l. c. 8, 16, 29 sqq. und 17, 1 sqq.).

2. Die Herrschaft des Teufels über die Menschheit ist eine Folge der Sünde des Menschen. Der Titel dieser Herrschaft ist demnach nicht ein wohlerworbenes oder irgendwie begründetes Recht des Teufels, sondern einzig die Schuld des Menschen, der durch seine Lostrennung von Gott und seinen freiwilligen Anschluß an den Teufel verdient hat, der Knechtschaft des Teufels überantwortet zu werden. Diese Auffassung ist festzuhalten, wenn die Väter und Theologen nach dem Vorgange von 2 Petr. 2, 19 die Knechtschaft der Sünde durch das Kriegsrecht der Alten veranschaulichen, nach welchem der Besiegte als Sklave dem Sieger angehörte; der Teufel ist ja nicht Sieger durch eigene Kraft, sondern durch die Nachgiebigkeit des Menschen; diese letztere zwingt dem gefallenen Menschen die Knechtschaft des Teufels auf. In demselben Sinne sind die vom Verkaufsrecht oder vom Recht des Gläubigers hergenommenen Vergleiche zu verstehen. Sowohl die Väter als die alten kirchlichen Entscheidungen setzen die Herrschaft des Teufels voraus, indem sie die Lehre von der Erbsünde aus den Exorcismen des Taufritus erklären, durch welche der Teufel gezwungen werden soll, die Täuflinge zu verlassen und dem heiligen Geiste Platz zu machen (Coelestin. Ep. ad Gallos 12 und die Tractoria des Papstes Zosimus bei Aug. Ep. 190). Die Tradition über diesen Lehrpunkt ist so ungetrübt, daß selbst Abälard (s. d. Art.), der hartnäckige Bekämpfer desselben, unumwunden zugestand, von den Aposteln her seien sämmtliche Lehrer für denselben eingetreten (s. S. Bern. Ep. 190 [ad Innoc. II.], 5). Demgemäß hebt auch das Concil von Trient sowohl bei der Sünde Adams (Sess. V, can. 1) als bei der Erbsünde (Sess. VI, c. 1) die Knechtung des Menschen unter der Herrschaft des Teufels als eine Wirkung der Sünde hervor. Das Wesen dieser Knechtschaft besteht im Allgemeinen darin, daß der Todsünder von Rechts wegen allen jenen Uebeln verfallen ist, welche an sich schon durch die Sünde entstehen, im Besondern aber darin, daß er verdient, auch einer weitern directen und gewaltthätigen Einwirkung des Teufels ausgesetzt zu werden, wodurch er zu neuen Sünden gedrängt und mit mannigfachen Leiden an Leib und Seele heimgesucht wird (vgl. Scheeben, Dogmatik II, 672 ff.). Die erste Bethätigung dieser Herrschaft von Seiten des Teufels ist die Versuchung zur Sünde, und zwar die planmäßig betriebene, zeitlich und örtlich allgemeine Versuchung (s. d. Art.). Der Teufel versucht nicht nur mittelbar durch äußere Werkzeuge, z. B. durch Wort und Beispiel böser Menschen, sondern auch unmittelbar durch Einwirkung auf die Phantasie und den sinnlichen Theil des Menschen (Catech. Rom. 4, 15, 10; Suarez l. c. 8, 19, 9 sqq.). Eine gewisse Meinungsverschiedenheit herrscht über die Frage, ob alle Versuchungen thatsächlich unmittelbar vom Teufel ausgehen, indem es einerseits feststeht, daß viele Versuchungen ohne Zuthun des Teufels vom Fleisch und von der Welt erregt werden können, andererseits aber die Bosheit des Teufels so groß ist, daß er aller Wahrscheinlichkeit nach nicht bloß als müßiger Zuschauer, sondern vielmehr als

thätiger Förderer bei den Verlockungen zur Sünde seine Rolle spielt. Viele Theologen sind auch der Ansicht, daß jedem Menschen vom Teufel ein böser Engel, wie von Gott ein guter Engel zur Seite gestellt werde (Suarez l. c. 8, 21, 30). — Die zweite, mehr außergewöhnliche Bethätigung der Herrschaft von Seiten des Teufels ist die Zufügung physischer Uebel. Was die heilige Schrift über die dämonische Herbeiführung physischer Uebel berichtet, bestätigen die Segnungen und Exorcismen der Kirche (s. d. Art. Sacramentalien). Die dem Teufel eigenste Art, den Menschen Schaden zuzufügen, ist die Besessenheit (s. d. Art. Besessene). — Den höchsten Triumph seiner Herrschaft feiert der Teufel als „Affe Gottes", indem er sich mit Verhöhnung Gottes als Gott aufspielt, der göttlichen Religion seine Teufelsreligion entgegenstellt und den Menschen zur Unterwürfigkeit gegen ihn herabwürdigt. Ein solcher Triumph des Teufels ist im Allgemeinen jeder Götzendienst (s. d. Art.), dann die religiöse Heiligung entwürdigender Laster in manchen Secten, ferner der fanatische Haß gegen die Kirche Jesu Christi, ja gegen die Religion überhaupt, endlich der förmliche Teufelscult mit dem Zubehör von dämonischer Wahrsagerei und Zauberei, sei es nun der Teufelscult in seiner unverhüllten Frivolität oder im verhüllenden Gewande der antiken Nekromantie und des modernen Spiritismus, deren religionsfeindliches Wesen nur allzu leicht einem verdeckten Dämonencult dienstbar gemacht wird. (Vgl. noch Heinrich, Dogmatische Theol. V, 2. Aufl., Mainz 1888, 696 ff. 779 ff. und über die Herrschaft des Teufels insbesondere Thomassin, De incarn. 1, 3 und Theoph. Raynaud, De attributis Christi 5, 15. Als Monographien seien genannt Mich. Psellus, Dialogus de daemonum operatione, bei Migne, PP. gr. CXXII, 819 sqq.; Jos. Mar. Platina, De angelis et daemonibus, Bononiae 1740; Mart. Gerbert, Daemonurgia theologice expensa, Friburgi 1776; Jos. Ant. Sambuga, Der Teufel, oder Prüfung des Glaubens an höllische Geister, München 1810; A. Lecanu, Histoire de Satan, sa chute, son culte, ses manifestations, ses oeuvres etc., Paris 1861 [deutsch Regensburg 1863]; J. H. Oswald, Angelologie, 2. Aufl., Paderborn 1889, 88 ff. 137 ff.) [M. Hagen S. J.]

Teufelsadvocat (advocatus diaboli), s. Promotor fidei.

Text der Bibel, s. Bibeltext.

Thabor (תָּבוֹר), im A. T. a. Städtename: 1. einer Grenzstadt im Gebiete von Issachar (Jos. 19, 22), 2. einer Levitenstadt in Zabulon (1 Par. 6, 77). — b. Name eines Berges im nördlichen Galiläa, nicht weit vom Cison (Richt. 4, 6. 12. 14). Derselbe wird Ps. 88, 13 ebenso als Repräsentant des Westjordanlandes genannt wie der Hermon als der des Ostjordanlandes. Bei Jeremias (46, 18) wird er als eine auffallende Erscheinung unter den übrigen Bergen von Palästina bezeichnet, bei Osee (5, 1) als eine für den Vogelfang, vermuthlich wegen reicher Bewaldung, besonders geeignete Stätte. In der Nähe stand ein nach ihm genannter berühmter Baum (Vulg. Quercus Thabor; 1 Sam. 10, 3); wahrscheinlich die Palme, unter welcher Debora Gericht gehalten hatte. Der Berg war zu alttestamentlicher Zeit hauptsächlich durch den Sieg berühmt, welchen die beiden Stämme Zabulon und Issachar unter Debora's und Baraks Anführung über den Cananiterkönig Jabin und seinen Heerführer Sisara gewonnen hatten (Richt. 4, 12 ff.). In den späteren Büchern des A. T. und im N. T. wird der Thabor nicht mehr genannt; dagegen erscheint bei den griechischen Schriftstellern seit der christlichen Zeit nicht selten der Name Ἰταβύριον, der Os. 5, 1 in der LXX für Thabor steht. Schon Josephus (Antt. 5, 1, 22) braucht diese Bezeichnung für den Thabor, namentlich auch, wo er erzählt, daß Gabinius am Fuße desselben Alexander, den Sohn Aristobuls, besiegte und 10 000 Juden erschlug (Antt. 14, 6, 3). Zur Zeit des jüdischen Krieges, als sich viele Juden auf denselben zurückgezogen hatten, war die Gipfelplatte, eine halbe Stunde im Umkreis, ganz von einer Ringmauer umgeben (Bell. Jud. 4, 1, 8), welche Josephus, nachdem er zum Befehlshaber von Galiläa gewählt worden, in 40 Tagen hergestellt hatte. Die Stadt, welche im 3. Jahrhundert v. Chr. noch dort stand, vielleicht die nämliche, welche Jos. 19, 22 genannt ist, war 218 v. Chr. von Antiochus d. Gr. durch eine List genommen worden (Polyb. 5, 70). Derselben List bediente sich um 67 n. Chr. der von Vespasian gesandte Placidus, um die Juden von dort zu vertreiben. Sowohl nach dem, was hier Josephus, als nach dem, was die heilige Schrift vom Thabor sagt, ist es unzweifelhaft, daß damit der heutige Dschebel et-Tur gemeint ist, ein isolirter Kalksteinberg, der einige Stunden östlich von Nazareth aus der Ebene Esdraelon aufsteigt und bloß im Norden einen leichten Zusammenhang mit den galiläischen Gebirgen hat, nicht unpassend mit dem Hohenzollern in Süddeutschland oder mit dem Godesberg bei Bonn verglichen. Am westlichen Fuße liegt ein Dörfchen Dabarieh, vermuthlich das alte Dabereth (Jos. 19, 12), von wo gewöhnlich der in einer Stunde zu bewirkende Aufstieg genommen wird; die Höhe des noch jetzt stark bewaldeten Berges beträgt etwa 580 m über der Ebene. Der abgeplattete Gipfel trägt jetzt eine Reihe von Ruinen, die zumeist aus nachchristlicher Zeit herrühren. Seit den ersten christlichen Jahrhunderten nämlich hat sich die Tradition verbreitet, daß der Thabor der „hohe Berg" gewesen sei, auf welchem die Verklärung des Herrn stattfand (Matth. 17, 1. Marc. 9, 1. Luc. 9, 28). Schon Cyrillus von Jerusalem (Catech. 12, 16) und Hieronymus (Ep. 108, 13 [ad Eustochium]) bezeugen diese Tradition. Die hl. Helena baute deßwegen auf dem Gipfel eine Kirche und warf eine Summe zum Lebensunterhalt für

[illegible] wollen. Im [illegible] daselbst [illegible] ed. Gildem. [illegible] der Mo- [illegible] Jahrhundert [illegible] und Klöster [illegible] III, Wien [illegible] Südwestseite des [illegible] Franciscaner [illegible] Jahre die heilige [illegible] der angeführten [illegible] bezweifelt worden, [illegible] ein Städtchen [illegible] Jesus zur Ver- [illegible] Ort gewählt [illegible] III, Halle 1842, [illegible] IV, Berlin 1850, [illegible] heiligen Land [illegible] besonnene For- [illegible] (s. namentlich [illegible] Wallfahrten im [illegible] [Kaulen.]

[illegible], s. Judas Thad- [illegible] Jünger Jesu, s. [illegible]

[illegible] Palmira.

[illegible], namhafter katho- [illegible] war am 21. Ja- [illegible] Pfarrdorfe Unter- [illegible] Ulm, geboren. Nachdem [illegible] philosophischen Studien [illegible] studirte er Theologie [illegible] georgianischen Seminars zu [illegible] Universität. Im J. [illegible] Doctor der Theologie, [illegible] über die unblutigen [illegible] Cultus gelöst hatte; bald [illegible] geweiht. Besonderes [illegible] berief ihn sofort auf die [illegible] Priesterseminar zu Di- [illegible] von zwei Jahren erfolgte [illegible] Professor der Exegese [illegible] am königlichen Ly- [illegible] umfassende Gelehr- [illegible] vorzügliche Lehrgabe [illegible] Liebe, in welcher er [illegible] um in jeder [illegible] beizustehen, ge- [illegible] und eine pietät- [illegible] Er selbst erkannte [illegible] seine eigent- [illegible] sich mit vollkom- [illegible] war er un- [illegible] Publica- [illegible] über das heilige [illegible] Blättern aus [illegible] er im J. 1855 [illegible] über die Opfer- [illegible] das himmlische [illegible] — für [illegible] Thalhofers. Im nämlichen Jahre begann seine zielbewußte und sehr erfolgreiche Bekämpfung des in Schwaben um sich greifenden Aftermysticismus und Irvingianismus (s. d. Art. Irving VI, 931 f.), dessen Hauptführer, Decan Lutz in Oberroth, ein vorzüglicher Gönner Thalhofers während seiner Studienzeit und in seinen ersten Priesterjahren gewesen war. Thalhofers Hauptschrift in diesem Kampfe waren die „Beiträge zur Geschichte des Aftermysticismus und insbesondere des Irvingianismus im Bisthum Augsburg", Regensburg 1857. Im nämlichen Jahre erschien zu Regensburg auch seine vorzügliche Psalmenerklärung, von welcher er selbst fünf Auflagen erlebte; eine sechste wurde nach seinem Tode 1895, überarbeitet von Schmalzl, herausgegeben. Als Redacteur des Augsburger Pastoralblattes von 1860—1863 brachte er dasselbe, unterstützt von den Professoren Merkle und Alois Schmid u. A., zu hoher Blüte und lieferte außerdem für alle hervorragenden theologischen Zeitschriften und für das Herder'sche Kirchenlexikon gediegene Arbeiten. Daneben wirkte er noch sehr eifrig als Beichtvater, Kanzelredner und Katechet; in seinem Nachlasse fanden sich sorgfältig ausgearbeitete und von ihm gehaltene Predigten, namentlich über das heilige Meßopfer (Primizpredigten), in großer Zahl, aus denen Andreas Schmid 25 nach Thalhofers Tode herausgab („Die heilige Messe und das Priesterthum der katholischen Kirche", Kempten 1893). Große Verdienste erwarb sich Thalhofer in Dilingen ferner um das von seinem edeln Freunde, dem Professor und nachmaligen Regens Joh. Evang. Wagner, gegründete und der Leitung der Franciscanerinnen unterstellte Taubstummen-Institut. Mit dem 20. October 1863 begann Thalhofer seine dreizehnjährige Wirksamkeit in München als Director des Georgianums und Professor der Pastoral an der Universität. Im Georgianum scheute er keine Mühe und kein Opfer, um in sanitärer und finanzieller Beziehung die ihm anvertraute Anstalt zu heben, die Alumnen selbst aber in ächt clericalem Geiste zu ihrem Berufe heranzubilden; in seiner akademischen Lehrthätigkeit machte er die Liturgik zu seinem Hauptfache, wobei er auf diesem Gebiete nach dem Vorgange des Breslauer Professors Ferd. Probst vorzüglich die geschichtliche Behandlung zur Geltung brachte. Auch die Errichtung eines homiletischen Seminars an der Universität ist vorzüglich ihm zu verdanken (1864). Als literarische Leistungen aus dieser Zeit sind zu verzeichnen die Herausgabe der Hermeneutik seines verstorbenen Freundes Reithmayr (s. d. Art.), die Redaction der Kemptener deutschen Ausgabe der Kirchenväter, sowie eine Schrift über die Opfer des Alten und Neuen Bundes (Regensburg 1870). — Viele Unannehmlichkeiten brachte für Thalhofer die hauptsächlich durch Döllinger veranlaßte altkatholische Bewegung, während deren er auch auf die Gefahr allerhöchster Ungnade hin treu und männlich für die Reinheit der katholischen

Lehre einstand und die Studirenden der Theologie vor dem Schiffbruche am Glauben bewahrte. Indessen hatten die ungewöhnlichen, 28 Jahre ununterbrochen währenden Anstrengungen allmälig Thalhofers Gesundheit erschüttert und ein Nervenleiden hervorgerufen, welches ihn nöthigte, eine ruhigere Stellung zu suchen. Im J. 1877 erhielt er die Dignität des Decans im Domcapitel zu Eichstätt; im Sommer desselben Jahres verband er damit das Lehrfach der Liturgik am dortigen bischöflichen Lyceum. Eine seiner ersten Arbeiten im neuen Wirkungskreise war im Auftrage seines Bischofs die Neubearbeitung des Rituale Romano-Eystettense und eines kleinen Rituale zum Handgebrauche (Manuale) für den Diöcesanclerus (Eichstätt 1879—1880). Hierauf nahm er die Bearbeitung seines bedeutendsten Werkes, eines großen Handbuches der Liturgik, in Angriff. Die erste Abtheilung des ersten Bandes (die allgemeine Liturgik) erschien zu Freiburg im J. 1883, die zweite 1887. Von der speciellen Liturgik edirte er selbst noch die „Liturgie des heiligen Meßopfers", ebd. 1890, während er die „Liturgie des kirchlichen Stundengebetes" im Manuscripte nur bis zum Officium defunctorum vollendet hatte, als ihn der Tod hinwegraffte; der Erbe von Thalhofers sämmtlichen Handschriften, Andreas Schmid, veröffentlichte sie im J. 1893 und fügte zur einstweiligen Vervollständigung die Collegienhefte Thalhofers über die Liturgie der heiligen Sacramente und Sacramentalien und über das Kirchenjahr bei. Die Bearbeitung einer zweiten Auflage der ganzen Liturgik übernahm der auf dem Gebiete der kirchlichen Liturgie und ihrer Geschichte sehr hervorragende Professor Adalbert Ebner; im J. 1894 erschien die erste Abtheilung des ersten Bandes, allein seine andauernde Kränklichkeit, welche am 25. Februar 1898 zu einem frühen Tode führte, machte Ebner die weitere Neubearbeitung unmöglich. — Vorzüglichen Antheil hatte Domdecan Thalhofer auch an der 1881 begonnenen und in 18 Jahren glücklich durchgeführten Restauration der Domkirche in Eichstätt. Seine großen Verdienste wurden von Rom 1885 durch die Ernennung zum päpstlichen Hausprälaten und 1889 durch die Erhebung zur Dignität des Dompropstes anerkannt. Doch waren ihm nur noch zwei Lebensjahre beschieden; am 17. September 1891 erlöste ihn der Tod in seinem Geburtsorte Unterroth von seinen schweren Leiden. (Vgl. A. Schmid, Dr. Valentin Thalhofer, Dompropst in Eichstätt, Kempten 1892.) [Pruner.]

Thalmud, s. Talmud.

Thamar (תָּמָר), im A. T. a. Ortsname einer nicht genau zu bestimmenden Stadt im Süden des heiligen Landes, LXX Θαιμάν (Ez. 47, 19; 48, 28), vermuthlich das von Hieronymus genannte Thamara (Lagarde, Onom. n. 85, 3). — b. Personenname: 1. die Schwiegertochter von Jacobs Sohn Juda, die, weil dieser sie für eine verschleierte Dirne hielt, Mutter von dessen Söhnen Phares und Zara wurde (Gen. 38, 12 ff. Ruth 4, 12. 1 Par. 2, 4. Matth. 1, 3); 2. die unglückliche Tochter Davids von Maacha, die leibliche Schwester Absaloms (s. d. Art.). — 3. die wahrscheinlich nach ihrer Tante so heißende schöne Tochter Absaloms (2 Sam. 14, 27), welche ein Zusatz der Septuaginta irrig zur Gattin Roboams und zur Mutter Abias' macht. [Kaulen.]

Thamer, Theobald, Controversist, war zu Anfang des 16. Jahrhunderts zu Oberehnheim im Unterelsaß geboren und studirte seit 1534 zu Wittenberg unter Luther und Melanchthon Theologie. Nachdem er 1539 die Magisterwürde erlangt hatte, wurde er zunächst Professor der Theologie zu Frankfurt a. d. Oder; 1543 berief ihn Landgraf Philipp an die Universität zu Marburg und ernannte ihn zugleich zum Prediger an St. Elisabeth. Drei Jahre später zog er als Feldprediger mit dem Heere Philipps in den schmalkaldischen Krieg. Das Betragen der „Glaubensarmee" erschütterte aber seine bisherige Ueberzeugung, daß der Glaube allein, ohne die Werke, gerecht mache. Nach Marburg zurückgekehrt, bekämpfte er das protestantische Materialprincip in Predigten. Das führte zu Conflicten und Disputationen, namentlich mit seinem Collegen Joh. Draconites (s. d. Art.), dann auch zu Verhören und Verweisen, und endlich im August 1549 zur Entlassung Thamers. Auf der Reise zu seinem gefangenen Landgrafen, bei dem er sich Recht suchen wollte, traf Thamer mit dem Carmeliterprovincial Eberhard Billick (s. d. Art.) zusammen, der ihn überzeugte, daß er bei den Lutheranern nie die Freiheit finden werde, seine Lehre zu verkünden. Deßhalb gab er sein Vorhaben auf und übernahm eine Stelle als Stiftsprediger an St. Bartholomäus zu Frankfurt a. M. Obgleich er gemäßigt predigte, setzten ihm doch seine lutherischen Gegner heftig zu; einzelne Zuhörer störten seine Predigten, und die Prädicanten erhoben sich wetteifernd gegen ihn. Nachdem er vergebens versucht hatte, Melanchthon und andere protestantische Theologen von der Richtigkeit seiner Ansicht in Betreff der guten Werke zu überzeugen, begab er sich 1553 nach Italien, trat dort zur katholischen Kirche über und erhielt die Diaconatsweihe. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er zuerst Domprediger zu Minden, dann Präbendar zu Mainz und schließlich 1566 Theologieprofessor zu Freiburg i. Br. Er starb in letzterer Stadt im Mai 1569. Von seinen Schriften ist besonders bemerkenswerth die Apologia Th. Thameri de variis calumniis, quas ab a. 1552 usque 1561 tulit a Lutheranis, Mogunt. 1561. (Vgl. Hochhuth, De Th. Thameri vita et scriptis, Marpurgi 1858; Derſ., in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1861, 165 ff.; Räß, Die Convertiten I, 236 ff.; Heppe, Kirchengesch. beider Hessen I, Marburg 1876, 280 ff.) [Gams O. S. B.]

Thamna, im A. T. a. Personenname: 1. (תִּמְנָע) ein Enkel Esau's, Sohn des Eliphaz (1 Par. 1, 36);

2. eine Nebenfrau des Eliphaz (Gen. 36, 12), vermuthlich horräiſchen Urſprungs (Gen. 36, 22. 1 Par. 1, 39); 3. (תִּמְנָע), ein edomitiſcher Stammesfürſt (Gen. 36, 40. 1 Par. 1, 51). — b. Ortsname: (תִּמְנָה) ein Flecken, der zum Stamme Dan gehörte (Joſ. 15, 10. 57. 2 Par. 28, 18), heute Tibneh genannt. [Kaulen.]

Thamnatha (תִּמְנָתָה, Accuſativform von Thamna [תִּמְנָה]), im A. T. anderer Name für das danitiſche Thamna (Richt. 14, 1. 2. 5; vgl. 15, 6), an der Stelle 1 Mach. 9, 50 Thamnata geſchrieben. [Kaulen.]

Thamnathſare, Thamnath Saraa (תִּמְנַת סֶרַח, verſchrieben תִּמְנַת חֶרֶס), im A. T. eine Stadt auf dem Gebirge Ephraim, welche Joſue ſich als Erbtheil auswählte, und in welcher er ſtarb und begraben wurde (Joſ. 19, 50; 24, 30. Richt. 2, 9). [Kaulen.]

Thangmar (Thankmar), Vorſteher der Domſchule zu Hildesheim (um 970), ſpäter Domdecan und Notar daſelbſt, war als Staatsmann und Diplomat nicht weniger bewandert und geſchickt in den Geſchäften des Bisthums wie als Gelehrter in den Wiſſenſchaften und Künſten. Zu ſeinen Schülern gehörten die Biſchöfe Bernward von Hildesheim, Meinwerk von Paderborn und Benno von Meißen ſowie Kaiſer Heinrich II. (ſ. d. betr. Artt.). Als Begleiter Bernwards nahm Thangmar Theil an der römiſchen Synode vom 1. Februar 1001 und war deſſen Vertreter auf den Synoden zu Frankfurt im Auguſt und zu Todi am 27. December 1001, wo über den Gandersheimer Streit (ſ. d. Art. Gandersheim V, 90) verhandelt wurde (Hefele, Conc.-Geſch. IV, 2. Aufl., 656 f.). Von Todi begleitete er Kaiſer Otto III. (ſ. d. Art.) nach Paterno, von wo er reich beſchenkt am 13. Januar 1002 die Heimreiſe antrat. Schon zu Lebzeiten Bernwards und mit deſſen Einwilligung begann Thangmar mit der Sammlung von Materialien für ſeine Vita Bernwardi. Die erſten 10 Kapitel ſchrieb er zwiſchen 1008 und 1013; den Schluß (c. 44—56) verfaßte er nach Bernwards Tode (1022), wobei er in der Mitte eine Zuſammenſtellung ſeiner gleichzeitig gemachten Aufzeichnungen über den Gandersheimer Streit einſchob. Die Vita Bernwardi (über die Ausgaben und Ueberſetzung ſ. d. Art. Bernward II, 455) gehört zu den ſchönſten biographiſchen Denkmalen des Mittelalters und iſt eine der wichtigſten Quellen für dieſe Zeitperiode, ausgezeichnet durch Fülle des Stoffes, ſchlichte und einfache Sprache, Liebe zur Wahrheit. Doch iſt Bernwards Anſehen bei Otto III. wohl überſchätzt; ferner iſt der Verfaſſer im Bericht über die Wahl Heinrichs II. nicht ganz aufrichtig und in Bezug auf den Gandersheimer Streit von einer gewiſſen Einſeitigkeit wohl nicht ganz freizuſprechen. Neben der Vita Bernwardi wird Thangmar vielfach auch die Abfaſſung der Translatio S. Epiphanii (AA. SS. Boll. Jan. II, 378—380; Leibniz, Script. rer. Brunsv. I, 257—260; Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 248—251) zugeſchrieben. Thangmar ſtarb (am 25. Mai) einige Jahre nach Biſchof Bernward. (Vgl. Beelte, Thangmar, ſein Leben und Beurtheilung ſeiner Vita Bernwardi, Hildesheim 1881 [Progr.]; Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen im Mittelalter I, 6. Aufl., Berlin 1893, 346—349.) [Wurm.]

Thargumim (Targumim), ſ. Bibelüberſetzungen II, 717 ff.

Tharſis (תַּרְשִׁישׁ), im A. T. a. Perſonenname: 1. ein Sohn Javans und Enkel Japheths, Stammvater der Urbevölkerung von Spanien (Gen. 10, 4. 1 Par. 1, 7). — 2. ein Benjaminit, der ſechſte Sohn Balans (1 Par. 7, 10). — 3. einer der Stammfürſten am perſiſchen Hofe zur Zeit des Xerxes (Eſth. 1, 14). — b. Ortsname einer berühmten phöniciſchen Colonie in Spanien, bei den Griechen Tarteſſus genannt (Ταρσήϊον, Polyb. 3, 24, 2), das Emporium für die reichen Erzeugniſſe Spaniens und die Producte Weſteuropa's überhaupt, welche die Phönicier nach Oſten ſchafften (Jer. 10, 9). Den Urſprung dieſer Stadt ſetzt der Prophet als bekannt voraus, indem er ſie mit Tyrus in die nächſte Verbindung bringt (Iſ. 23, 1. 6. 10 [hebr.]); das Andenken an denſelben lebt bei den älteren Ueberſetzern fort, wie wenn die LXX Iſ. 23, 1. 10. Ez. 27, 12; 38, 13 die Namen Καρχηδών und Καρχηδόνιοι für Tharſis ſubſtituiren und die Vulgata Ez. 27, 12 Carthaginenses überſetzt. Ihrer Lage wegen bezeichnete ſie den fernſten Weſten des Erdkreiſes ſowohl bei den Israeliten (Pſ. 71, 10. Iſ. 23, 6; 60, 9; 66, 19 [hebr.]. Ez. 38, 13. Jon. 1, 3) wie bei den Claſſikern (Ovid. Metam. 14, 416). Die Phönicier fuhren dahin in großen, ſtark gebauten Schiffen, ſo daß „Tharſisſchiffe" eine ähnliche Bedeutung erhielt, wie bei uns das früher gebräuchliche „Indienfahrer" (Pſ. 47, 8. Iſ. 2, 16); dieſe Bedeutung iſt auch 2 Par. 20, 36 anzunehmen, ohne daß weitere Folgerungen aus dieſer Benennung gerechtfertigt wären. Dem Beiſpiele der Phönicier nämlich war Salomon gefolgt, um ſich neue Geldquellen zu erſchließen (3 Kön. 10, 22. 2 Par. 9, 21), und Joſaphat von Juda verbündete ſich mit Ochozias von Israel zu einer ähnlichen Unternehmung, welche jedoch verunglückte (2 Par. 20, 36). Den ſo eingeführten Sprachgebrauch hat der hl. Hieronymus nach dem Vorgange der LXX (Iſ. 2, 16) und des Targums (z. B. Iſ. 23, 1. 14; 60, 9) irrig daher geleitet, daß תַּרְשִׁישׁ „Meer" bedeute (3 Kön. 22, 49. Iſ. 23, 10; 66, 19; vergl. Comm. in Is. 2, 16 [ſ. d. Art. Meer VIII, 1181 f.]), eine Auffaſſung, in welcher Luther ihm bei der Ueberſetzung durchweg gefolgt iſt. Das Tharſis Judith 2, 13 iſt durch einen Schreibfehler aus Tarſus entſtanden. (Vgl. Bochart, Phaleg. I, 34, ed. Francof. p. 671; Gesenius, Thes. ling. hebr. III, 1315.) [Kaulen.]

Tharthan (תַּרְתָּן), im A. T. als Eigenname behandelt, iſt der Titel des höchſten aſſyriſchen

Würdenträgers nach dem König. In den keilschriftlichen Verzeichnissen der Hofbeamten nimmt er immer die erste Stelle ein und hat seinen Rang unmittelbar nach dem König. Er war Oberfeldmarschall und leitete stets den Feldzug, wenn der König nicht selbst mit in den Krieg zog (4 Kön. 18, 17. Is. 20, 1). (Vgl. Tiele, Babyl.-assyr. Geschichte, Gotha 1886, 495 f.) [Kaulen.]

Theater (griech. θέατρον, von θεᾶσθαι, schauen) hieß im Alterthum zunächst der Raum, welchen die Zuschauer bei den öffentlichen Schauspielen inne hatten, dann überhaupt das Schauspielhaus. In dieser Bedeutung findet sich das Wort einmal im N. T. (Apg. 19, 29. 31), wo es aber ein andermal auch für „Schauspiel" (1 Cor. 4, 9 Vulg. **spectaculum**; vgl. Hebr. 10, 33) gebraucht wird. Letztere Bedeutung ist dem Worte im classischen Griechisch fremd, dagegen in den modernen Sprachen neben der ursprünglichen gang und gäbe. Für den vorliegenden Artikel kommt das „Theater" bloß als „Schauspiel" in Betracht, und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkte seines geschichtlichen Zusammenhanges mit den religiösen Schauspielen des Mittelalters und seiner Moralität.

I. Geschichtlich leitet das moderne Theater seinen Ursprung nicht von den Darstellungen der römischen Mimen, Pantomimen und Histrionen her, ebenso wenig von dem antiken Drama. Denn die Traditionen des classischen Alterthums in Bezug auf das Drama waren infolge des beständigen Kampfes der christlichen Kirche gegen das tief gesunkene, unsittliche Schauspiel der Griechen und Römer in den ersten christlichen Jahrhunderten vollständig verloren gegangen, und im Grunde genommen übermittelte bloß Terenz den literarisch Gebildeten im Mittelalter den Begriff eines antiken dramatischen Kunstwerkes. Dabei setzte sich bei den mittelalterlichen Lesern, die sich kein richtiges Bild von einer dramatischen Aufführung der Alten machen konnten, immer mehr die Meinung fest, daß bei dem antiken Drama ein einziger Recitator das ganze Stück mit Rede und Gegenrede vorgetragen habe, und daß dazu stumme Darsteller die Empfindungen der einzelnen Personen durch Geberdenspiel ausdrückten (Creizenach [s. u.] 4 ff.). In dieser Auffassung des antiken Schauspiels steht die gelehrte Nonne Roswitha (s. d. Art.) im 10. Jahrhundert vollständig auf dem Boden ihrer Zeit, wenn sie ihre den Terenzischen Komödien nachgedichteten christlichen Dramen nicht für die Aufführung, sondern für die Lectüre bestimmte. Das moderne weltliche Drama dagegen beruht auf den geistlichen Schauspielen des Mittelalters, die ihrerseits wiederum aus der kirchlichen Liturgie hervorgegangen waren. Die dramatische Anlage der Liturgie zeigt sich beispielsweise im Ritus der Missa sollemnis (des levitirten Hochamtes), wo der celebrirende Priester und die ihm assistirenden Leviten fortwährend handelnd auftreten und mit dem Volke bezw. Chore durch Wechselgesänge im lebendigen Verkehre stehen. Ausgeprägt dramatischen Charakter tragen ferner die kirchlichen Feiern am Palmsonntage (in einem Kölner Missale aus dem 11. Jahrhundert [auf der Stadtbibliothek in Trier] findet sich bereits die Anweisung, daß der Text der Passion verschiedenen Personen zum Vortrage zugetheilt werden soll; vgl. Gregoriusblatt 1880, 122), und besonders am Charfreitage und am Osterfeste. Die Grundlage der zu Ostern üblichen Auferstehungsfeier (s. d. Art.) bildet ein Tropus, der zuerst in einer St. Galler Handschrift aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts vorkommt und das Gespräch der Frauen mit den Engeln am Grabe des Herrn enthält. Es sind nur vier Sätze: Quem quaeritis in sepulchro, o Christicolae? — Jhesum Nazarenum crucifixum, o Coelicolae. — Non est hic, surrexit, sicut praedixerat. Ite, nuntiate, quia surrexit de sepulchro! — Resurrexit etc. oder ein ähnlicher Satz (Facsimile bei Gautier [s. u.] I, 216). Die drei ersten Sätze (vgl. Marc. 16, 1—7) finden sich in den liturgischen Büchern aus dem 10.—18. Jahrhundert in Deutschland, Oesterreich, Schweiz, Frankreich, Italien, Holland, England und Spanien (Milchsack [s. u.] 116 ff.; Lange [s. u.] 171). Einen eigentlich dramatischen Charakter erhielt dieser Wechselgesang aber erst dadurch, daß er mit der Cerimonie der visitatio sepulchri am Ostermorgen in Verbindung gebracht wurde. Die erste Spur dieser Feier findet Creizenach in dem Liber consuetudinum, einer Gottesdienstordnung für die englischen Klöster aus dem Jahre 967, deren Verfasser, wohl der hl. Dunstan (s. d. Art.), dabei die Gebräuche auswärtiger Klöster (Fleury-sur-Loire und Gent werden in der Vorrede genannt) benutzte. Die visitatio sepulchri nahm folgenden Verlauf: das Kreuz, welches am Charfreitage nach Beendigung des Gottesdienstes in ein Tuch gehüllt und in feierlicher Procession an einen Ort neben dem Altar niedergelegt worden war, blieb daselbst liegen bis zur Nacht vor Ostern, wo die elevatio crucis Anfangs in Gegenwart, später eingerissener Mißbräuche und abergläubischer Meinungen wegen (s. Synod. dioec. Wormat. a. 1316, bei Schannat-Hartzheim, Conc. Germ. IV, 258) unter Ausschluß des Volkes stattfand. Daran schloß sich die Matutin des Ostersonntages und nach ihr die visitatio sepulchri in Gegenwart des Volkes. Ein Cleriker mit der Albe bekleidet und einem Palmzweige in der Hand setzte sich an dem leeren Grabe nieder. Dann kamen drei andere Cleriker in Chormänteln, mit Weihrauchfässern in den Händen, langsam heran unter Geberden, als wenn sie etwas suchten. Sobald der Engel sie nahen sah, begann er mit ihnen den oben genannten Wechselgesang: Quem quaeritis etc. (drei Sätze). Dann wendeten sich die Drei zu dem Chore mit den Worten Alleluja, surrexit Dominus. Hier ward nun der Wechsel-

ähnlich ist die Feier in einem Bamberger Troparium aus dem 10. Jahrhundert. Nur singen hier die Priester, welche die Frauen darstellen sollen, den einleitenden Satz: Et dicebant ad invicem: quis revolvet nobis lapidem ab ostio monumenti? Dagegen begleitet der Satz: Ad monumentum venimus gementes, angelum Domini sedentem vidimus et dicentem, quia surrexit Jhesus, die Rückkehr der Frauen vom Grabe (Lange 168). Weiteres dramatisches Leben gewann diese Feier durch Einfügung von Sätzen aus der Sequenz Victimae paschali laudes (s. d. Art. Sequenzen, ob. 162), die sich in ihrem zweiten dialogischen Theil ganz besonders für die Osterfeier eignete. Daran schloß sich noch der Gesang der Worte: Credendum est magis Mariae veraci, quam Judaeorum turbae fallaci. Andere wesentliche Erweiterungen sind der Wettlauf der Apostel Petrus und Johannes nach dem Grabe; sodann die Scene, wie Maria Magdalena weinend vor dem Grabe sitzt und Christus ihr erscheint. Ueberhaupt tritt Christus selbst allmälig mehr und mehr als beherrschender Mittelpunkt der dramatischen Osterfeiern auf; er erscheint in glänzenden, weißen Gewändern, köstlich geschmückt als Triumphator über Tod und Hölle, die Kreuzesfahne in der Hand haltend (Creizenach 52). Als Nebenfigur ist bereits im 13. Jahrhundert auch der Salbenkrämer nachweisbar, der den heiligen Frauen auf dem Wege zum Grabe seine Salben anpreist und verkauft, eine Scene, deren bald die Komik sich bemächtigte, und die später vielfach ausartete. Ferner gelangte der Gang nach Emmaus bereits im 13. Jahrhundert am Ostermontag bei der Vesper zur liturgischen Darstellung. Seit dem 14. Jahrhundert betheiligte sich das Volk in einzelnen Diöcesen an

ist im 15. Jahrhundert folgende Fei
bar: Hinter dem Altare wird eine K
und ein Bild der heiligen Jungfrau
Vor dem Chore auf einer Erhöhu
Knabe, welcher den Engel vorstellt, u
die Geburt Christi. Die Hirten (du
riker dargestellt) treten durch die gro
Chores ein und schreiten auf die
Unterdessen erschallt vom Gewölbe
herab ein Gesang von Kinderstimmen
excelsis Deo. An der Krippe trete
Cleriker in Dalmatiken gekleidet (
trices) entgegen und richten an d
oben mitgetheilten Fragen. Nachdem
wort erhalten, zeigen sie das Kind
beten es an und entfernen sich unter
„Alleluja". Hierauf beginnt sogleic
Messe, bei welcher die Hirten den
sollen. Aehnliche Feiern fanden sta
Tours, Reims und Laon (Weinhold
Creizenach 58). — Bei den Feiern,
das Fest der unschuldigen Kinder un
drei Könige anschlossen, erscheint m
des Herodes das böse Princip und
eigentlich dramatische Leben in die
Form des christlichen Dramas eing
einem liturgischen Drama aus Neve
niedergeschrieben (Creizenach 61).
ging man dazu über, die Ereigni
ligen Weihnachtszeit zu einer cyl
stellung abzurunden, indem man
Christi und die Anbetung der Hi
Anbetung der heiligen drei Könige
bethlehemitischen Kindermorde verban
Osterspiele nahmen durch Einbezieh
sion einen größern Umfang an, wob
falls durch Einführung der feindlich

Belehrung und Erbauung diente, sondern auch der Schaulust und Ergötzung des Volkes Rechnung tragen wollte. Eine Darstellung, in welcher Juden auftreten und Pilatus mit dem Pomp eines römischen Statthalters, umgeben von einer Leibwache bewaffneter Söldner, erscheint, und wo ein Handel stattfindet zwischen dem jüdischen Salbenkrämer und den frommen Frauen, gehört eigentlich nicht mehr in die Liturgie schon wegen der zu großen Ausdehnung (Milchsack 97—99). Sehr umfangreich ist z. B. ein lateinisches Benedictbeuerer Weihnachtsspiel aus dem 13. Jahrhundert. Es treten darin auf der hl. Augustinus, der in einem Sessel vor der Kirche sitzt; zu seiner Rechten sind Isaias, Daniel und die übrigen Propheten, zur Linken die Juden mit dem Hohenpriester. Isaias und Daniel singen ihre Prophezeiungen vom Messias. Sibylla, auf den Stern weisend, singt mit ausdrucksvollen Geberden von der reinen Jungfrau und der Geburt des Heilandes. Der Chor führt Aaron singend ein, der eine Gerte trägt, welche unter zwölf dürren Stäben allein blüht. Balaam kommt auf der Eselin singend einhergeritten; ein Engel mit dem Schwerte tritt ihm in den Weg. Der Esel weicht erschrocken zurück, der Engel verschwindet, und Balaam singt: Es wird ein Stern von Jacob aufgehen u. s. w. Nach diesen Weissagungen fährt der Hohepriester mit Geräusch empor, stößt seine Genossen, stampft mit dem Fuße und spricht den Propheten Hohn: vom Stiere werde nie ein Kameel kommen u. s. w. Von dem Getümmel der Juden gereizt, ruft der Knabenbischof (s. d. Art. Feste IV, 1399), der Wein rede aus ihnen, Augustinus solle entscheiden. Nun folgt eine Disputation zwischen den Propheten und Augustinus einerseits und dem Hohenpriester andererseits; jene sprechen ernst und würdig, dieser mit unbändigem Gelächter. Die Propheten nehmen ihre Stelle wieder ein. Ein neuer Abschnitt beginnt mit der Verkündigung des Engels an Maria und deren Besuch bei Elisabeth. Nach der Geburt des Kindleins (Maria vadat in lectum suum, quae jam de Spiritu Sancto concepit, et pariat Filium, cui assideat Joseph in habitu honesto et prolixa barba) kommen die heiligen drei Könige aus verschiedenen Theilen der Welt und wundern sich über den Stern. Boten des Herodes treten ihnen in den Weg und erkunden den Grund ihrer Reise, den sie dem Könige berichten. Zornig beruft Herodes den Hohenpriester und die Juden, denen er räth, sich gegen die Könige zu verstellen. Der Engel verkündigt den Hirten auf dem Felde die Menschwerdung, der Teufel dagegen erklärt Alles für Lügen; doch vom Engel überzeugt, gehen die Hirten anbetend zur Krippe. Heimkehrend theilen sie den drei Königen, welche ihnen begegnen, das Geschaute mit; letztere kommen zur Krippe, beten an und opfern Gold, Weihrauch und Myrrhen. Darauf treten sie wieder ab, legen sich nieder und entschlummern, worauf der Engel sie im Traume ermahnt, nicht wieder zu Herodes zu gehen. Vor dem rathlosen Herodes erscheint der Hohepriester mit seinen Genossen und spricht: Tu Bethlehem, terra Juda etc. Der König befiehlt, die Kindlein in Bethlehem zu tödten; die Reisigen gehorchen, die Mütter wehklagen. Herodes, von Würmern angefressen, springt auf und stürzt dann todt nieder; jubelnde Teufel schleppen ihn weg, während die Krone seinem Sohne Archelaus aufgesetzt wird. Joseph und Maria ziehen nach Aegypten, dessen König mit Gefolge auftritt unter Gesang von Liedern (mit Kehrreim) über die Freuden des erwachenden Frühlings und der Liebe. Beim Erscheinen Maria's und Josephs mit dem Jesukinde stürzen die ägyptischen Götzenbilder um; vergebens richten die Priester sie mehrmals wieder auf, indem sie Rauchwerk opfern und Lobgesänge singen. Der König, davon benachrichtigt, beruft durch seine Waffenträger die Weisen, auf deren Rath Rauch- und Menschenopfer, aber auch vergeblich, dargebracht werden. Nun tritt der König von Babylon mit Gefolge auf, und es wird der Zusammenstoß des Heidenthums, der Synagoge und der Kirche dargestellt. Das Heidenthum nennt in Wechselgesängen den Glauben an den einen Gott Thorheit; die Synagoge bekämpft die Vergötterung eines Menschen, und die Kirche vertheidigt das Christenthum. Sodann erscheint der Antichrist, dem der König von Babylon huldigt, und das Spiel geht ganz und gar in das ältere Spiel vom Antichrist über (Ludus paschalis de adventu et interitu Antichristi 1160, bei Goedeke [s. u.] I, 200). „Hier sind ganz neue Elemente wirksam; eine Weiterbildung des Dramas im Allgemeinen und des Weihnachtsspieles im Besondern ist erfolgt. Ein leitender Faden geht zwar durch das Ganze durch, allein die Einheit des Gedankens ist nicht begleitet von der Gleichmäßigkeit in der Aufführung. Das kirchliche Element ist durch das humanistische und weltliche beeinträchtigt; Erinnerungen an altclassisches Heidenthum drücken sich aus, und das weltliche lateinische Lied der Zeit hat sich mit seinem kräftigen Flügelschlage in die Region der Antiphonen eingedrängt. Das sind die Vorboten einer ganz neuen Zeit für das Schauspiel" (Weinhold 70).

Bereits im 12. Jahrhundert erhoben sich Stimmen gegen die dramatischen Aufführungen in der Kirche. Gerhoh von Reichersberg (s. d. Art.) bezeichnet die spectacula theatrica als Teufelswerk und Entweihung des Gotteshauses; Herrad von Landsperg (s. d. Art. Hohenburg) meint, daß sie in ihrer ursprünglichen Gestalt löblich und nützlich gewesen, dann aber in Irreligion und Ausschweifung entartet seien. Durch das immer stärker hervortretende Element weltlicher Belustigung sahen sich die geistlichen Behörden veranlaßt, gegen die Aufführungen in den Kirchen mit Verboten einzuschreiten. Allerdings bezieht sich die Decretale Innocenz' III. vom Jahre 1210 in c. 12, X 3, 1, wie aus der Glossa ordinaria

hervorgeht, nicht auf die eigentlichen geistlichen Aufführungen, sondern verbietet den Unfug, der bei den sogen. Esels- und Narrenfesten (s. d. Art. Feste IV, 1403) in der Kirche getrieben wurde, und im selben Sinne sind auch die Beschlüsse der Synode zu Trier vom Jahre 1227: Non permittant sacerdotes ludos theatrales fieri in ecclesia et alios ludos inhonestos, und einer Utrechter Synode von 1293 (bei Schannat, Conc. Germ. III, 529, u. IV, 17) zu erklären. Indessen konnten diese Decrete immerhin auch auf die mit Possen allzu stark ausgeschmückten geistlichen Spiele angewandt werden. Bei der großen Ausdehnung, welche das geistliche Schauspiel im Laufe der Zeit annahm, erwies sich schließlich ohnehin der Raum der Kirche als zu klein. An einen Wechsel der Decorationen bei den einzelnen Scenen war in der Kirche überhaupt nicht zu denken; es herrschte daher bei den Aufführungen nur ein Nebeneinander. Alle Mitspieler begaben sich gleich zu Anfang auf ihren Platz, auch diejenigen, welche erst am Schlusse des Spieles auftreten mußten. Jeder Spieler konnte vom Publikum gesehen werden, aber er galt als nicht zugegen, bis er sein Stichwort vernahm und aufstand. Bereits in einem Dreikönigspiel aus Fleury-sur-Loire (11. Jahrhundert) sieht man denn auch, wie das Drama mit Entfaltung eines reichern Lebens immer mehr aus dem Gotteshause hinausgedrängt wird; es wird schon der Kreuzgang zu Hilfe genommen. An der Thüre des Klosters steht die Krippe, im Hofe ist der Sitz des Herodes, an den Gastzimmern des Klosters sollen sich die Schriftgelehrten bereit halten; aus dem Thore, welches in das Seitenschiff der Kirche führt, treten die Magier heraus, denen der wunderbare Stern voranleuchtet (Creizenach 65). Als auch schließlich der Raum vor der Kirche nicht mehr als zweckentsprechend sich erwies, wählte man für die Aufführungen einen Platz im Freien. Immerhin blieb aber die Leitung der Spiele in den Händen des Clerus, und wie ernst dieser die Spiele nahm, geht schon daraus hervor, daß vor Beginn der Aufführung sämmtliche Mitspieler niederknieten und das Veni creator Spiritus oder „Nun bitten wir den heiligen Geist" sangen. Für die mitwirkenden Cleriker, Schüler und (später auch) Laien war das „Spielen" übrigens kein Vergnügen, denn nicht selten kamen sie dabei in Lebensgefahr; dieß geht beispielsweise aus folgender Notiz über ein Passionsspiel in Metz im J. 1437 hervor: „Gott unsern Herrn stellte vor ein Herr Nicola, Pfarrer von St. Victour zu Metz; derselbe wäre bald am Kreuze gestorben, so man ihm nicht wäre zu Hilfe geeilet; nun kam man überein, daß ein anderer Priester an das Kreuz gehangen würde, um an diesem Tage die Kreuzigung vorzustellen; und am folgenden Tage stellte der genannte Pfarrherr von St. Victour die Auferstehung vor, und war sein Spiel gar ansehnlich und wurde vollendet. Und ein anderer Priester stellte Judas vor, der über dem Hängen bald gestorben wäre, denn der Athem ging ihm aus; also wurde er eilig abgenommen und auf die Straße gebracht" (Hist.-pol. Blätter VI [1840], 33). — Aber nicht allein die große Ausdehnung der Spiele, auch das Eindringen der Volkssprache und damit des volksthümlichen Elementes in dieselben machte die Aufführung außerhalb der Kirche wünschenswerth. Manches, was in der Kirche anstößig erscheinen mußte, fiel draußen gar nicht auf. Seit dem 12. Jahrhundert kamen allmälig Stücke in der Volkssprache in die lateinischen Schauspiele hinein, z. B. in Frankreich in das Spiel von den thörichten Jungfrauen. Im Verlauf dieses Jahrhunderts entstand auch bereits das erste rein französische Drama, der „Adam", in welchem nur die Chorgesänge und Prophezeiungen lateinisch sind. In Deutschland machte sich die Volkssprache zunächst als Uebersetzung einzelner Stücke des lateinischen Textes geltend. Diese Uebersetzung war stets in Verse gefaßt, wenn auch das Original Prosa war. In einem Trierer Spiel z. B., das in einer Handschrift des 14. bis 15. Jahrhunderts überliefert, offenbar aber älter ist, wird die Anfrage des Engels am Grabe: Quem quaeritis, o tremulae mulieres, in hoc tumulo plorantes? übersetzt:

Wenen sucht ir drij frauwen,
myd jamer und myt ruwen
also frue inn dyessem grabe
an dyssem osterlychen tage?

Die Antwort: Jesum Nazarenum crucifixum quaerimus, lautet:

Wyr suechen Jhesum unseren troest,
der uns van sünden hayt erloest.

Zu den lateinisch-deutschen Spielen gehört u. a. ein Ludus paschalis, sive de passione Domini, in einer Benedictbeuerer Handschrift des 13. Jahrhunderts. Folgende Stücke sind hier deutsch: Maria Magdalena vor ihrer Bekehrung kauft Schminke und singt:

Krämer, gib die Farbe mir, die mein Wänglein röthe,
damit ich die jungen Mann, sei's ihnen leid,
zu meiner Liebe nöthe u. s. w.

Indem die Bekehrte später die Füße des Erlösers wäscht, singt sie:

Jesus, Trost der Seele mein,
laß mich dir empfohlen sein
und löse mich von der Missethat,
zu der die Welt mich gebracht hat.

Auch ist in diesem Spiele die Marienklage (s. d. Art. VIII, 826) in deutschen Versen abgefaßt:

O weh, o weh mir heute und immer weh!
O weh, wie sehe ich nun an das liebste Kind,
das je gewann auf dieser Welt jemals ein Weib!
Laßt leben mein süßes Kindelein
und tödtet mich, die Mutter sein,
Maria, mich viel armes Weib.

Allmälig drang die Volkssprache in den geistlichen Schauspielen durch, und nur der ordo, d. h. die

Spielanweisung, deren der Regisseur sich bediente, um die Reihenfolge der auftretenden Personen aufrecht zu erhalten und die Darstellung zu überwachen, blieb lateinisch. Hiermit trat zugleich eine andere wichtige Neuerung ein: an die Stelle des Gesanges trat die Recitation. Die ersten liturgischen Schauspiele waren aus kirchlichen Gesängen zusammengesetzt. Später, als neue Texte geschaffen werden mußten, kam auch neue Musik hinzu. Diese mußte hier als Mittel dienen, den Wortausdruck durch den Gesang dramatisch zu gestalten, d. h. zum adäquaten Ausdruck der Empfindung zu machen. Coussemaker (Drames liturgiques [s. u.] 329 ss.) rühmt vor Allem den musikalischen Ausdruck in den Texten der Handschrift von Fleury, namentlich in den Klagen der Rahel und im Lazarus, wo noch der liturgische Charakter festgehalten ist, ferner den hübschen Ausdruck der Verzweiflung des bestohlenen Juden im Nicolausdrama. Dem gegenüber bezeichnet die Recitation im volkssprachlichen Drama einen Rückschritt. Indessen suchte man jetzt durch Einkleidung des Textes in Verse einen Ersatz für den Gesang zu schaffen. Der Chorgesang, und zwar zunächst der lateinische, behielt aber im recitirenden volksthümlichen Drama immer noch eine bedeutende Stellung.

Aus der großen Anzahl von geistlichen Spielen des Mittelalters, die uns erhalten sind, führt Goedeke die lateinischen und deutschen, Creizenach diese und alle übrigen auf. Die allgemeine Bezeichnung für diese dramatischen Aufführungen war ludus (spil). Behandelten dieselben Scenen aus dem Leben der Heiligen oder aus der christlichen Legende, so hießen sie „Mirakelspiele", die übrigen der heiligen Schrift entnommenen und an die Feste des Kirchenjahres sich anschließenden „Mysterien". Letzterer Ausdruck stammt aus Frankreich und kommt zuerst (Misterre geschrieben) in einem Privileg König Karls VI. vom Jahre 1402 vor. Das Wort ist nicht von mysterium (Geheimniß), sondern von ministerium in der Bedeutung „vorschriftsmäßig durchgeführte Handlung, Gottesdienst, Kunstwerk" abzuleiten (s. Wackernagel, Geschichte der deutschen Literatur I, 2. Aufl., Basel 1879, 383). Vielfach wurde denjenigen, welche den geistlichen Spielen beiwohnten, von der Kirche ein Ablaß zugebilligt, z. B. bei der Aufführung des Dramas von den klugen und thörichten Jungfrauen, welches im J. 1322 zu Eisenach von Clerikern und Schülern veranstaltet wurde. Geschichtlich interessant ist diese Aufführung deßhalb, weil der (schon gemüthskranke) Markgraf Friedrich der Freidige (gest. 1324), welcher dabei zugegen war, durch das Schicksal und die Klagen der verlorenen thörichten Jungfrauen so ergriffen wurde, daß er bei der Stelle, wo die thörichten Jungfrauen trotz der Fürbitte Maria's und der Heiligen keine Gnade finden konnten, wegging und ausrief: „Was ist der christliche Glaube, wenn der Sünder nicht durch die Bitten Maria's und der Heiligen Gnade finden kann?" Der Gedanke verließ ihn nicht mehr, bis ihn fünf Tage nachher der Schlag traf (Creizenach 128). — Oefter waren die Spiele sehr umfangreich, und die Aufführung beanspruchte mehrere Tage; so dauerte das Alsfelder Passionsspiel drei volle Tage. Am interessantesten mag hierin wohl die Darstellung der Bekehrung Magdalena's gewesen sein. Vor einem Spiegel, den ein Teufel als verkappter Diener hinhält, schmückt sie sich, singt lustige Liedlein, tanzt einen nach dem andern von den Jünglingen müde und singt dann scherzend:

So, Herr, so, was wollte ich
der Gesellen tanzen auf ein Stroh;
der ist bereits müde worden, jo!
wären ihrer mehr, ich thäte allen also!

Die abmahnende ernste Martha hat von ihr die gelungensten Bezeichnungen hinzunehmen, die jemals für „Betschwester" in unserer Sprache aufgebracht sein mögen (Lindemann 304). — Zu den umfangreichen Mysterien gehören auch die Frohnleichnamsspiele. An die Procession des im J. 1264 eingesetzten Frohnleichnamsfestes (s. d. Art.) knüpften sich schon bald dramatische Darstellungen an. Man sah hier Gruppen einherschreiten, welche in ihrer Aufeinanderfolge die gesammte kirchliche Welt- und Geschichtsauffassung von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht symbolisch darstellen sollten. Das älteste Zeugniß dafür stammt aus dem Jahre 1366, als in Prag die ludi theatrales bei der Frohnleichnamsprocession verboten wurden (Creizenach 171). In England bildete sich im 14. Jahrhundert die Sitte aus, daß jede Zunft, die sich an der Procession betheiligte, ein Ereigniß aus der heiligen Geschichte dramatisch zur Darstellung brachte. Die Mitwirkenden standen auf einem Gerüst, welches auf Rädern weiter fortgefahren werden konnte. Auf dem Processionswege war eine bestimmte Anzahl von Haltestellen vorgesehen, wo die entsprechende Scene zur Darstellung kam. Aehnliche Nachrichten haben wir über Frohnleichnamsprocessionen in Zerbst, Freiburg im Breisgau und später in München (vgl. C. v. Winterfeld, Zur Geschichte der h. Tonkunst II, Leipzig 1852, 299, wo eine solche Procession vom Jahre 1584 ausführlich beschrieben wird). Das Künzelsauer Frohnleichnamsspiel vom Jahre 1479, welches bei drei Stationen, an denen die Procession hielt, auf feststehenden Bretterbühnen aufgeführt wurde, umfaßt die ganze Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum jüngsten Gerichte. Der erste Theil führt bis zur Scene zwischen Abraham und Melchisedech; der zweite von Moses bis zum bethlehemitischen Kindermord; der dritte von Johannes dem Täufer bis zum Schluß. Die vorbildliche Bedeutung der Stücke aus dem Alten Testamente wird von dem rector processionis stets klargelegt. Zwei Gestalten, Josue mit der Traube und Samson mit dem Stadtthore auf dem Rücken, bleiben stumm und

werden bloß erläutert; sehr ausführlich dagegen wird das Urtheil Salomons dargestellt, während die Leidensgeschichte wieder auf eine kurze sinnbildliche Darstellung beschränkt ist. Der Zeitraum zwischen Erlösung und Weltgericht wird in rein lehrhafter Weise ausgefüllt. Die Darstellung der letzten Dinge wird durch die Geschichte von den klugen und thörichten Jungfrauen eingeleitet; hierauf folgen das Reich des Antichrists, die Auferweckung der Todten und das jüngste Gericht. Da durch die reich ausgestalteten Spiele der Gottesdienst, zu dem auch die Procession gehörte, ungemein ausgedehnt wurde, so kann man sich nicht darüber wundern, daß an manchen Orten die Behörde die Spiele von der Procession trennte und auf einen andern Tag verlegte. So befahl der Erzbischof von Mainz 1465 die Verlegung dieser Spiele auf den Sonntag nach Frohnleichnam; in York bemühte sich dagegen die Geistlichkeit im J. 1426 vergebens, eine ähnliche Verordnung herbeizuführen (Creizenach 173).

Einen Ausläufer der geistlichen Spiele des Mittelalters bilden die „Moralitäten", moralisch-allegorische Schauspiele, in denen Tugenden und Laster und andere personificirte Abstracta auftreten. Vereinzelt erscheinen solche bereits in den Schauspielen des frühen Mittelalters, z. B. im oben erwähnten Ludus paschalis de adventu et interitu Antichristi (1160), worin die Kirche und Synagoge, die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auftreten; ferner bei dem Streit zwischen der Kirche und Synagoge und dem Heidenthum im Benedictbeuerer Weihnachtsspiel und bei dem Streit zwischen der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Künzelsauer Frohnleichnamsspiel. Zu eigenen Dramen wurden die Moralitäten vorzüglich ausgebildet, als die Corporation der rechtskundigen Gehilfen, der Clercs zu Paris (das Königreich der Basoche), welche bei Aufrichtung des Maibaumes im Hofe des Justizpalastes allerlei Farcen aufzuführen pflegten, im 15. Jahrhundert, durch den Erfolg der Passionsbruderschaft gereizt, auch ernste Stücke zu geben unternahmen, aber wegen eines Privilegiums derselben sich der Mysterien enthalten mußten. Eine englische Moralität Every man (Jedermann) will das gemeinsame menschliche Geschick darstellen. Gott Vater klagt über die Entartung der Menschen, ruft den Tod und verkündet dem Every man sein nahes Ende. Dieser in seinem Schrecken sucht Zuflucht bei der Verwandtschaft, Gutgesellschaft und bei dem Reichthum. Aber sie verlassen ihn Eines nach dem Andern. Da wendet er sich zur Gutthat, die nach milden Vorwürfen, daß er so lange sie hintangesetzt, ihn zu ihrer Schwester, der Weisheit, führt. Diese bringt ihn zu einem heiligen Manne, Bekenntniß genannt, der ihm eine Buße auferlegt. Every man verrichtet dieselbe öffentlich auf der Bühne und geht dann hinweg, um die Sacramente zu empfangen. Nach seiner Rückkehr überfällt ihn Todesschwäche. Die Stärke, die Schönheit, die Ueberlegung, die fünf Sinne nehmen von ihm Abschied; nur die Gutthat bleibt bis an sein gottseliges Ende. Darauf steigt ein Engel herab und singt das Requiem (Hase [s. u.] 44). Zu diesen Moralitäten, die in allen Ländern weite Verbreitung fanden, gehören auch die Todtentänze (s. d. Art.).

Mit dem Ausgange des Mittelalters hatten die geistlichen Schauspiele den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht. Die ursprüngliche naive Komik in denselben hatte allmälig ganz weltliche Zwischenspiele herbeigeführt. Es entstanden inmitten der geistlichen Spiele planlose Bauernkomödien, Jahrmarktsscenen mit Prügeleien und Schimpfereien; andere Spiele waren von Anfang bis zu Ende in burleskem Tone abgefaßt. Beispielsweise entwickelt sich in dem Innsbrucker Passionsspiel, das noch dem 14. Jahrhundert angehört, folgende Scene: Die drei Marien wollen Salben kaufen. Der Kaufmann sucht und findet einen Knecht Rubin (Rufin, Rothkopf), das Urbild eines Possenreißers. Rubin ist in vielen Ländern gewesen,

zu Franken han ich vil gelogen,
zu Bayern han ich vil Leut betrogen.

Seinen Meister Hippokras empfiehlt er mit den Worten:

Was man ihm von Gesunden bringt,
die macht er alle siech;
die Blinden macht er sprechen,
die Stummen macht er essen;
er kennt vom Arztthum so viel,
als der Esel vom Saitenspiel.

Und als die verlangte Salbe bereitet wird:

Herr, habt guten Mut,
die Salbe wird aus der Maßen gut.
Da kam hinein das Getümmel von einer Brücken,
das Schmalz von einer Mücken,
das Gehirn von einem Flegel,
das Blut von einem Schlegel,
und was der Kuckuck heuer sang u. dgl.

Der Preis der Specereien bringt den Kaufmann zu thätlichem Zank mit seinem Eheweibe, die infolge dessen mit dem Knecht Rubin durchbrennt an den Rhein. — Ein Wiener Osterspiel aus dem Jahre 1472 ist von Anfang bis zu Ende in burleskem Tone abgefaßt und enthält Scenen, gegen welche das deutsche Gemüth sich sträubte (Reidt [s. u.] 143). Im Donaueschinger Passionsspiel erhält Jesus bei seinem ersten Verhör einen Stuhl hingestellt; aber in dem Augenblick, wo er sich niedersetzen will, zieht Malchus den Stuhl weg, so daß Jesus zur Erde fällt. Auch die Scene, in welcher Jesus vor Herodes erscheint, gibt öfters Anlaß zu einer unwürdigen Posse. Das Unglaublichste aber ist, daß mitunter, während Christus am Kreuze hing, die Juden einen grotesken Tanz mit Gesangsbegleitung um das Kreuz herum aufführten (Alsfelder und Augsburger Passionsspiel, bei Crei-

genach 201). Aus einer französischen Moralität, die 1439 in Rennes zur Aufführung kam und betitelt ist Bien-avisé, mal-avisé, werden die Qualen der Verdammten folgendermaßen dargestellt: Nachdem die Teufel mit den Seelen der drei mal-avisés am Höllenthore angekommen sind, werden diese unter großem Freudengeschrei der Teufel vom Wagen gezogen und in die Hölle hineingeschleppt, die hier die Gestalt einer herrschaftlichen Küche hat mit serviteurs à la mode. Es erhebt sich ein furchtbarer Lärm vom Jauchzen der Teufel und dem Weherufe der verdammten Seelen. Nachdem die neu Angekommenen von allen Teufeln gemustert sind, machen sie Lucifer ihr Compliment, fallen über ihn her und prügeln ihn. Lucifer dankt für die freundliche Bewillkommnung und befiehlt den Teufeln, die neuen Ankömmlinge auf's Beste zu bewirthen. Jene gehorchen sogleich, richten einen schwarz gedeckten Tisch her und nöthigen die Seelen, an demselben niederzusitzen. Die Diener bringen nun Fleisch in einem rothen Napf, und alle Teufel schreien:

Saulce d'enfer, Saulce d'enfer
Aux serviteurs de Lucifer.

Hierauf erscheint Satan, in dessen Gefolge kleine Teufel schwarze Höllensauce bringen. Teller und Becher sind mit Schwefel bestreut und flackern auf, so oft Teufel und Seelen davon essen und daraus trinken. Da die Speisen und Gewürze den drei Verdammten nicht behagen, werden diese zum Genusse derselben gezwungen und mit den Resten beworfen. Dann heben die Teufel im buchstäblichen Sinne die Tafel auf und schütten alles, was darauf ist, den drei mal-avisés auf den Leib. Diese werden nun in die dem Zuschauer nicht sichtbare Höllentiefe hinabgestoßen, in der das Jammergeschrei der Seelen ihre Qual verräth (Parfait, Hist. du théâtre français II, 124 ss., bei Callenberg [s. u.] 23). In einem französischen Mysterium wird Gott der Vater dargestellt, wie er in seinem Himmelsthron die Kreuzigung verschlafen hat und mit derben Worten durch einen Engel geweckt wird:

Père eternel, vous avez tort,
Et devriez avoir vergogne,
Votre fils bien aimé est mort,
Et Vous dormez comme un yvrogne.

Gott Vater: Il est mort? Engel: D'homme de bien. Gott Vater: Diable m'emporte, qui en savais rien (Alt [s. u.] 389, aber ohne Quellenangabe). — Nach diesen Proben kann es nicht auffallend erscheinen, daß weltliche und geistliche Behörden gegen die Aufführung geistlicher Spiele vorgingen. In Paris untersagte das Parlament durch Erlaß vom 17. November 1548, „die Mysterien der Passion unseres Erlösers oder andere geistliche Mysterien" zu spielen. Eine Verordnung des Bischofs von Havelberg vom Jahre 1471 befiehlt den Geistlichen, die Darstellung von Passions- und Legendenspielen innerhalb ihrer Pfarrgebiete zu unterdrücken wegen der eingemischten schimpflichen Possen, die nicht zur Sache gehören; der Bischof meint, daß solche frevelhafte Spiele schon oft die Strafe des Himmels in Gestalt von Krankheit und Hungersnoth nach sich gezogen hätten (Riedel, Cod. dipl. Brandenburg. I, 3, Berlin 1843, 257). Die Synode zu Straßburg vom Jahre 1549 klagt darüber, daß an vielen Orten der Diöcese der Mißbrauch eingerissen sei, in den Tempeln Schauspiele und lustige Vorstellungen (spectacula et ludicra) vor versammeltem Volke aufzuführen. Obwohl diese heilige Geschichten behandelten, so beförderten sie doch mehr den Humor als die Andacht wegen des ungereimten Betragens der Schauspieler und anderer Personen und wegen der Leichtfertigkeit des Spieles. Da in den Gotteshäusern und bei den Versammlungen der Christen Alles anständig, ordentlich, ernst und andächtig zugehen müsse, so sei die genannte Sitte und Gewohnheit abzuschaffen. Auch andere Schau- und Lustspiele, denen man den heidnischen Ursprung anmerke, wenn sie auch außerhalb des Gotteshauses aufgeführt würden, wie die Lieder und Spiele am Tage des hl. Urbanus, dessen Bild man mit Laubwerk geziert und sonst noch geschmückt durch die Straßen fahre, seien abzuschaffen, und das dießbezügliche Decret des Concils von Basel solle fortan vom Clerus und den Laien genau befolgt werden (Schannat, Conc. Germ. VI, 498). — Dem gegenüber ist es als ein Glück zu betrachten, daß die weltlichen Stoffe sich ablösten und zunächst als Fastnachtsspiele reiche Pflege fanden. Das Interesse wandte sich immer mehr diesen weltlichen Spielen zu, und die geistlichen kamen nach und nach außer Uebung. Im Jahrhundert der Reformation wurden allerdings die von Alters her so beliebten Weihnachtsspiele im protestantischen Deutschland in großer Anzahl verfaßt und zur Aufführung gebracht, die Passionsspiele dagegen nach und nach abgestellt. In Berlin existirten sie noch bis zum Ende des 16. Jahrhunderts; am 27. Februar 1598 erfolgte zunächst ein Verbot Joachim Friedrichs, dann am 30. Mai ein Beschluß der Geistlichkeit, worin es heißt, daß mit der Darstellung der Angst und Schmerzen Christi billig nachzulassen sei, indem die geistlichen Betrachtungen dadurch verhindert oder gleichsam in ein Komödienspiel verwandelt werden . . ., das Fußwaschen spiritualiter und nicht wie Spiel gehalten werden solle (Wilken [s. u.] 264). Im katholischen Deutschland kamen an manchen Orten noch die hergebrachten geistlichen Schauspiele zur Aufführung. Gleichmäßig beliebt waren aber bei den Protestanten und Katholiken die Schuldramen, welche jedoch oft genug zum Tummelplatze confessioneller Polemik sich gestalteten (über die Dramen der Jesuiten insbesondere vgl. Bahlmann, im Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte II [1895], 271 ff.). Nach dem dreißigjährigen Kriege wurde 1659 in Kempen am Niederrhein ein

Spiel vom hl. Alexius aufgeführt, und in der Zeit von 1671—1691 gingen in dem benachbarten Uerdingen vier geistliche Spiele in Scene, von denen eines für Charfreitag und drei für Frohnleichnam bestimmt waren (A. Rein, Vier geistliche Spiele des 17. Jahrhunderts, Krefeld 1853). Etwa um dieselbe Zeit wird uns die Aufführung eines Passionsspieles in Zuckmantel (Schlesien) bezeugt (Wilken 121. 123. 142). Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in der sogen. Aufklärungsperiode, begann man im katholischen Deutschland die geistlichen Spiele zu beseitigen. Es ist von Clarus (s. u.) 41 für Bayern und von Pichler (s. u.) 72 für Tirol im Einzelnen nachgewiesen worden, wie man theils mit Recht — denn Verwilderung und Unfug kamen sicher oft genug vor —, theils aus übertriebenem Bildungsdünkel die Reste mittelalterlicher Spieltradition überall zu vertilgen bestrebt war (Wilken 265). Am meisten haben sich die mittelalterlichen geistlichen Spiele in abgelegenen Thälern bei den naturwüchsigen Gebirgsvölkern in Bayern und Oesterreich erhalten, während sonst in Städten und Dörfern die stummen figürlichen Schauspiele bezw. Figurentableaux, z. B. die Krippe am heiligen Weihnachtsfeste, das heilige Grab am Charfreitage und die mit Bildern und Blumen geschmückten Stationen bei der Frohnleichnamsprozession, an die alte geschwundene Herrlichkeit erinnern. Als kostbares Ueberbleibsel aus alter Zeit ist das großartige Passionsspiel in Oberammergau zu betrachten. Die älteste Nachricht darüber stammt aus dem Jahre 1633 und besagt, daß die Ammergauer in diesem Jahre zusammenkamen und die Passionstragödie alle zehn Jahre zu halten gelobten, wenn die Pest von ihnen genommen würde. Da von dieser Zeit an kein einziger Mensch mehr an der Pest gestorben sei, so haben sie, sagt die Chronik, gleich darauf 1634 die Passion „tragirt". Das Gelöbniß spricht von der Passionstragödie als von einer bekannten und schon bestehenden Sache, und nur die Zeit der Aufführung wird auf zehnjährige Wiederholung festgesetzt. Der Text, den die Benedictiner des benachbarten Stiftes Ettel besorgten, ist nach zwei älteren Augsburger Passionsspielen, dem Spiel von St. Ulrich und Afra aus dem 15. und der Passion des Meistersingers Sebastian Wild aus dem 16. Jahrhundert, zusammengesetzt. Er wurde im J. 1750 von P. Rosner im Geiste des Jesuitendramas umgearbeitet und 1811 vom Pfarrer Ottmar Weiß modernisirt, die Verse in Prosa umgesetzt. Zugleich wurden Gesänge und Musikbegleitung eingefügt (Hauffen [s. u.] 18). Uebrigens waren in Oberbayern, Tirol, Kärnthen, Steiermark und in Deutsch-Böhmen geistliche Schauspiele bis auf die neueste Zeit in Uebung, so das Höritzer Passionsspiel, die Passionsspiele in Gmünd (1803 zuletzt aufgeführt), in Brixlegg und Vorderthiersee. Wie aus Th. Trede (Das geistliche Schauspiel in Süditalien, Berlin 1885, 3) hervorgeht, blüht augenblicklich noch das geistliche Volksschauspiel in Süditalien; allerdings trat es dort erst auf, als es in Deutschland bereits abstarb, fand aber dann, am spätesten in Sicilien, eine so liebevolle Pflege und vielseitige Ausgestaltung, wie in keinem andern Lande Europa's. In neuerer Zeit hat man angefangen, die alten geistlichen Spiele wieder aufleben zu lassen. Ein liturgisches Osterspiel wurde am weißen Sonntag des Jahres 1897 in der Kirche des Benedictinerstiftes Emmaus in Prag wieder aufgeführt. In Stieldorf in der Rheinprovinz hat man ein ähnliches Passionsspiel wie in Oberammergau zur Darstellung gebracht; ob dies Nachahmung finden wird, muß die Zukunft lehren.

(Vgl. F. J. Mone, Altdeutsche Schauspiele, Quedlinburg 1841; Derſ., Schauspiele des Mittelalters, Karlsruhe 1846, 2 Bde.; H. M., Theater und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnisse historisch dargestellt, Berlin 1846; A. E. Devrient, Geschichte der deutschen Schauspielkunst I, Leipzig 1848; Pichler, Ueber das Drama des Mittelalters in Tirol, Innsbruck 1850; Karl Hase, Das geistliche Schauspiel. Geschichtliche Uebersicht, Leipzig 1858; Clarus, Das Passionsspiel in Oberammergau, 2. Aufl., München 1860; E. de Coussemaker, Drames liturgiques du moyen âge, Paris 1861; H. Holland, Die Entwicklung des deutschen Theaters im Mittelalter und das Ammergauer Passionsspiel, München 1861; J. Freiherr von Eichendorff, Zur Geschichte des Dramas, 2. Aufl., Paderborn 1866; Heinrich Reidt, Das geistliche Schauspiel des Mittelalters in Deutschland, Frankfurt a. M. 1868; E. Wilken, Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland, Göttingen 1872; Callenberg, Das geistliche Schauspiel des Mittelalters in Frankreich [Progr.], Mühlhausen i. Th. 1875; Karl Weinhold, Weihnacht-Spiele und Lieder, neue Aufl., Wien 1875; Gustav Milchsack, Die Oster- und Passionsspiele I, Wolfenbüttel 1880; Karl Goedeke, Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung I, 2. Aufl., Dresden 1884; Léon Gautier, Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Les tropes I, Paris 1886; J. Fick, Das religiöse Schauspiel des Mittelalters, 1887 [Frankfurter zeitgemäße Broschüren VIII]; Karl Lange, Die lateinischen Osterfeiern, München 1887; Derſ., Liturgisch-dramat. Auferstehungsfeiern aus Venedig, Gran, Meißen u. Worms in d. Zeitschrift für deutsches Alterthum XLI [1898]; W. Lindemann, Geschichte der deutschen Litteratur, 6. Aufl. von J. Seeber, Freiburg 1889; W. Creizenach, Geschichte des neuern Dramas I, Halle a. S. 1893; Bahlmann, Die lateinischen Dramen von Wimphelings Stylpho [1480] bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Münster 1893; Alfred Hauffen, Ueber das Höritzer Passionsspiel [Sammlung gemeinnütziger Vorträge Nr. 192], Prag 1894; Paul Heber, Geistliches Schauspiel und christliche Kunst, Stutt-

gart 1894 [Diss.]; R. Heinzel, Beschreibung des geistlichen Schauspiels im deutschen Mittelalter, Hamburg u. Leipzig 1898.) [W. Bäumker.]

II. Vom Standpunkte der Moral aus hat das Theater stets der verschiedensten Beurtheilung unterlegen. Zumal beim modernen Theater ist vor Allem zu unterscheiden, wie dasselbe an sich sein sollte, und wie es sich thatsächlich ausgestaltet hat. Wenn der Inhalt des Dramas vom Standpunkte des Glaubens und der guten Sitte aus unanfechtbar, wenn besonders der Ausgang des Dramas den Regeln der göttlichen Weltordnung entsprechend und die Art der Aufführung völlig frei von allem Indecenten ist, kann man aus dem Besuche desselben sittlichen Gewinn ziehen. Unter den genannten Bedingungen, aber auch nur unter diesen, ist eine Theatervorstellung sogar vielen anderen Erholungen — eine Erholung will auch der Theaterbesuch vornehmlich sein — vom sittlichen Standpunkte aus vorzuziehen. Zunächst nämlich sind Geist und Herz zugleich hierbei mehr und in besserer Weise betheiligt als bei vielen anderen Erholungen. „Die Schaubühne ist die Stiftung, wo sich Vergnügen mit Unterricht, Ruhe mit Anstrengung, Kurzweil mit Bildung gattet, wo keine Kraft der Seele zum Nachtheile der andern gespannt, kein Vergnügen auf Unkosten des Ganzen genossen wird" (Schiller, Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet [Werke 10. Bd., Stuttgart 1847, 79]). In fast greifbarer Gestalt erscheinen ferner bei der theatralischen Aufführung Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit sowie das zarte und sichere Walten der göttlichen Vorsehung, und gerade diese Unmittelbarkeit der Erscheinung vermag den Menschen in sittlicher Hinsicht heilsam zu erschüttern. Vor dem menschlichen Gesetze entschlüpft manchmal der Böse nicht der Strafe und verfällt der Unschuldige harter Pein, im Drama dagegen wird die Gerechtigkeit vollauf gewahrt, und dieses hebt in uns die Liebe zur Gerechtigkeit, das Vertrauen zur göttlichen Vorsehung und den Abscheu vor dem Bösen. Das Leiden, welches vor dem ausgleichenden Abschluß des Dramas den Unschuldigen trifft, erweckt unser Mitleid, und der Lohn, welcher ihm endgültig zu Theil wird, vermag dasjenige Gefühl in uns mächtig zu entzünden, dessen sittliche Bedeutung vielfach nicht genügend gewürdigt wird, nämlich die reine, unbedingt selbstlose Mitfreude. Wenn ferner dem Zuschauer deutlich vorgeführt wird, wie eine Person nicht so sehr durch eigene Bosheit als durch unheilvollen Einfluß von Außen in große Verirrungen geräth, lernt er milde über seinen Mitmenschen urtheilen. Auch die feine Verspottung kleiner, aber doch manchmal sehr verhängnißvoller Charakterfehler, wie sie sich besonders in guten Komödien findet, vermag zur Selbstprüfung und zur Besserung zu veranlassen. — Wenn dieses nun an sich wahr ist, und wenngleich in manchen Ländern zeitweilig, z. B. in Spanien zur Zeit der habsburgischen Könige, die Ausgestaltung des Theaters thatsächlich eine solche war, daß sittlicher Nutzen aus ihm gezogen werden konnte, so sind doch heutzutage die Verhältnisse meistens völlig anders. Abgesehen von so manchen Schauspielen mit höchst fadem Inhalt, gelangen sogar Stücke, welche gegen Glauben und gute Sitte gerichtet sind, vielfach zur Aufführung, und selbst da, wo der Inhalt eines Stückes nicht beanstandet werden kann, ist die Art der Aufführung hinsichtlich der Kleidung und Haltung der darstellenden Personen vielfach eine in hohem Maße indecente. Jeder soll deßhalb, bevor er einer Aufführung im Theater beiwohnt, mit sich darüber im Klaren sein, ob das aufzuführende Stück vom Standpunkte des Glaubens und der Sitte aus nicht beanstandet werden muß, und ob die Art der Aufführung ihm nicht Gelegenheit zur Sünde wird; vor Allem muß er gewiß sein, daß mit einem an sich guten Stücke nicht ein unsittliches Ballet verbunden wird. Besucht jemand freiwillig eine Theatervorstellung, von welcher er weiß, daß sie ihm die nächste Gelegenheit zur Todsünde wird, so begeht er eine schwere Sünde. Wer zur Anwesenheit dabei moralisch genöthigt ist (z. B. ein Soldat, welcher im Theaterraume Wache stehen muß, oder eine Gattin, welche schweren Unmuth ihres Gatten zu ertragen hätte, falls sie ihn nicht zum Theater begleitete), hat die Pflicht, durch besondere Mittel, wie Abwenden oder Schließen der Augen, inniges Gebet, Denken an Gottes Gericht u. dgl., der Gefahr für ihre Seele vorzubeugen. — Speciell hinsichtlich der Cleriker gilt, daß ihnen der Besuch öffentlicher Theatervorstellungen nicht erlaubt ist. Derselbe verträgt sich nicht — zumal bei der heutigen Beschaffenheit des Theaters — mit der pflichtmäßigen würdevollen Zurückgezogenheit des Clerikers (vgl. d. Art. Standespflichten der Geistlichen XI, 719 f.). Viele Provinzial- und Diöcesansynoden haben zudem den Clerikern den Besuch öffentlicher Theatervorstellungen sogar unter kirchlichen Strafen verboten. Im Uebrigen kann man Göpfert (Moraltheologie II, Paderborn 1898, 408) zustimmen: „Abgesehen von Aergerniß oder einem besondern Verbote, kann man den einzelnen Besuch [des Theaters seitens eines Clerikers] nicht als schwere Sünde bezeichnen", wobei jedoch festzuhalten ist, daß Aergerniß hier sehr leicht vorliegen wird. (Vgl. Bossuet, Maximes et réflexions sur la comédie, Paris 1693; W. Molitor, Das Theater in seiner Bedeutung und in seiner gegenwärtigen Stellung, Frankfurt 1866. Zu der förmlichen Verhimmelung des Theaters, welche sich in der oben erwähnten Abhandlung Schillers findet, s. die diametral entgegenstehenden scharfen Bemerkungen Möhlers über das Theater in seiner Symbolik, 6. Aufl., 512 ff. Ueber die strengen Anschauungen der ersten christlichen Jahrhunderte hinsichtlich des Theaters s. Hefele, Beiträge u. s. w. I, Tübingen 1864, 28 ff.) [Kirschkamp.]

Theatiner (Clerici regulares mit und ohne den Zusatz Theatini), auch Cajetaner und Chietiner (Quietiner) genannt, der älteste und nach den Jesuiten um die kirchliche Reform im 16. Jahrhundert verdienteste Orden von Regularclerikern. Stifter derselben sind der hl. Cajetan von Thiene (Gaetano da Tiene) und Johann Peter Caraffa, Bischof von Chieti (Theate oder Teate) und Brindisi, der 1555 als Paul IV. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestieg. Der hl. Cajetan war 1480 aus dem vornehmen Geschlechte der Thiene zu Vicenza im Venetianischen geboren. Im J. 1505 promovirte er zu Padua zum Doctor juris und ward dann von Julius II. als Protonotar an die römische Curie berufen, wo er die Anregung zum geistlichen Stande empfing. Nachdem er 1516, bereits 36 Jahre alt, zum Priester geweiht worden, betrieb er mit regstem Eifer die Ausübung der Nächstenliebe und bemühte sich insbesondere um die Ausbreitung einer an der Kirche S. Silvestro zu Rom errichteten Bruderschaft (Oratorium sive sodalitium divini amoris), deren den vornehmen Kreisen angehörige Mitglieder sich namentlich die religiöse und sittliche Hebung ihrer Standesgenossen angelegen sein ließen; auch Bischof Caraffa von Chieti trat derselben bei. Nach dem Ableben seiner Mutter trat Cajetan zu Vicenza einer nach dem hl. Hieronymus benannten, meist aus Handwerksmeistern bestehenden Bruderschaft bei und erwirkte, daß dieser das Spital von der Barmherzigkeit für Unheilbare übergeben wurde, in welchem er selbst den Kranken und besonders den ekelerregendsten diente. Hier faßte er den Plan, behufs Durchführung der nothwendigen Reformen im Priester- und Laienstande eine eigene religiöse Genossenschaft in's Leben zu rufen, deren besonderer Zweck die Erzielung einer höhern wissenschaftlichen Bildung des Clerus, die Hebung des vielfach vernachlässigten Predigtamtes und der herabgekommenen Predigtweise, endlich die Vermehrung des Empfanges der heiligen Sacramente seitens der Laien bilden sollte. Auf Anrathen seines Beichtvaters, des Dominicaners Johann Baptist von Crema, begab sich Cajetan zur Ausführung seines Vorhabens wieder nach Rom, wo er im Verein mit Bischof Caraffa, Bonifacio da Colle aus Alessandria im Mailändischen (gest. 1558) und Paolo Consiglieri aus dem Geschlechte der Ghislieri (gest. 1557) den Plan für die neue Ordensgründung des Genauern festsetzte. Die Mitglieder des Ordens sollten Priester sein, die, in vollständiger Armut lebend, einzig dem Ordensberufe sich widmeten; sie sollten nicht nur keinen liegenden Besitz und keine festen Einkünfte haben, sondern auch das Betteln sollte untersagt sein, indem die Worte des Heilandes bei Matth. 6, 25 ff. ihre Geltung noch nicht verloren hätten. Clemens VII. bestätigte unterm 24. Juni 1524 den neuen Orden und gewährte ihm die Privilegien der lateranensischen Chorherren (s. d. Art. Canonici regulares II, 1831), worauf die vier eben Genannten am Feste Kreuz-Erhöhung in der Peterskirche die Gelübde auf die Augustinerregel ablegten; als erster Oberer (auf drei Jahre) ward Caraffa erwählt, der auf sein Bisthum verzichtet hatte. Die regulirten Cleriker bezogen ein kleines, Bonifacio da Colle gehöriges Haus auf dem Marsfelde, und als sich ihre Zahl vermehrte, 1526 ein größeres Haus auf dem Monte Pincio, nahe der Porta Pinciana. Sie widmeten sich zunächst ihrer eigenen ascetischen und wissenschaftlichen Ausbildung, dann nahmen sie die Reform des Clerus und des Volkes in Angriff. Um die Laien an sich zu fesseln, hielten sie den Gottesdienst in besonders feierlicher Weise ab, hörten unablässig Beichte, nahmen sich mit warmer Liebe der Kranken und der Armen an, an welche sie alltäglich am Abend die etwa noch im Kloster vorhandenen Lebensmittel austheilten, begleiteten die Verbrecher zur Richtstätte und hielten eindringliche Predigten, wobei sie zugleich eine neue Predigtweise anbahnten, indem sie alles profane Gerede und die bisher üblichen Märchen und Schwänke vermieden. Ihr Eifer und die Uneigennützigkeit der Theatiner bildeten einen mächtigen Sporn für den Weltclerus, und alsbald beriefen mehrere Bischöfe Theatiner, um den Clerus und die Klöster ihrer Diöcesen zu reformiren. Der segensvollen Thätigkeit des jungen Ordens in Rom machte indeß die Plünderung der Stadt am 6. Mai 1527 ein jähes Ende. Kloster und Kirche der regulirten Cleriker, welche sich mit größter Aufopferung der Bedrängten und Verwundeten annahmen, wurden zerstört, Cajetan und Caraffa in's Gefängniß geworfen und grausam mißhandelt, damit sie offenbarten, wo ihre Reichthümer verborgen wären. Aus dem Kerker befreit begaben sie sich nach Ostia und von dort nach Venedig, wo ihnen der Senat die Kirche der hl. Euphemia, sodann San Gregorio, endlich die Kirche des hl. Nicolaus von Tolentin übergab. Cajetan ward am 14. September 1527 zum Obern der regulirten Cleriker gewählt. Auch in Venedig erwarb ihr Eifer in Kirche und Seelsorge, und namentlich der Opfermuth, den sie während der Pest 1530 bewiesen, den Theatinern die allgemeinen Sympathien. Im J. 1530 ward Caraffa abermals, dann 1533 Bonifacio da Colle zum Superior gewählt. Cajetan wurde Oberer eines bei Neapel durch Johann Anton Caraccioli, Grafen von Cypido, errichteten Klosters; als aber der Graf in ihn drang, einige sichere Einkünfte anzunehmen, verließ er die Stadt, um sich mit seinen Mitbrüdern wieder nach Venedig zu wenden, und kehrte erst zurück, als ihm Maria Laurentia Longa, die Stifterin der Kapuzinerinnen (s. d. Art. Kapuzinerorden VII, 137 ff.), ein Haus anbot. In diesem blieben die Theatiner bis 1538, wo sie ein bei der Kirche S. Paolo Maggiore zu Neapel errichtetes Kloster übersiedelten. Caraffa ward 1536 von Paul III. zum Cardinal mit dem Titel des hl. Pancratius ernannt, während Cajetan 1540 die Leitung des Klosters vom hl. Nicolaus

von Tolentino in Venedig, 1543 aber wieder die des Hauses in Neapel übernehmen mußte, wo er u. A. drei Frauenklöster (darunter eines für bußfertige Gefallene) errichtete. Hier starb der seelenirrige, schon in seinem Leben durch Wunder verherrlichte Priester am 7. August 1547; er wurde von Urban VIII. 1629 selig und von Clemens X. 1671 heilig gesprochen; sein Fest wird am 7. August begangen. Die älteste, jedoch nicht erhaltene Biographie des hl. Cajetan verfaßte Giov. Ant. Prati 1598; dieselbe wurde noch vom zweiten Biographen des Heiligen, dem Theatiner Ant. Caraccioli, benutzt in dessen Vita Pauli IV. Pont. Max. . . . item Cajetani Thienaei, Bonifacii a Colle, Pauli Consiliarii etc., Coloniae Ubiorum 1612 (abgedruckt und mit Anmerkungen versehen in d. Act. SS. Boll. Aug. II, 282 sqq.). Auf J. B. del Tufo und besonders J. Silos (s. u.) fußen zahlreiche andere Biographien des Heiligen, von denen hier nur die von Dumortier, Paris 1882, W. Lüben, Regensburg 1883, genannt sein sollen. Sonst vgl. noch AA. SS. l. c., 240 sqq.; Documento riguardante s. Gaetano, Vicenza 1894.

Nachdem Caraffa 1555 den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, übergab er noch im Jahre seines Regierungsantritts Kirche und Kloster von San Silvestro auf dem Quirinal den Theatinern, und dieses Kloster war längere Zeit das Hauptkloster des Ordens. Später überwies die Herzogin Constantia Piccolomini von Amalfi den Theatinern ihren Palast zu Rom, den diese zu einem großen Convent umgestalteten, und bei dem sie die Kirche San Andrea della Valle erbauten. Bereits Ende des 16. Jahrhunderts hatten die Theatiner in fast allen größeren Städten Italiens und Siciliens Niederlassungen, an manchen Orten deren mehrere, in Neapel sogar sechs. Ueber die Grenzen Italiens hinaus verbreitete sich der Orden indeß nur sehr spärlich. Nach Paris wurden die Theatiner 1644 durch den Cardinal Mazarin (s. d. Art.) berufen; doch verblieb das dortige Kloster, welches später der Revolution zum Opfer fiel, das einzige in Frankreich. Infolge eines Gelübdes errichtete Kurfürst Ferdinand Maria von Bayern zu München, wo sich eine Colonie italienischer Künstler befand, den italienischen Ordenspriestern in den Jahren 1663 bis 1675 ein großes Kloster nebst einer prächtigen, dem hl. Cajetan geweihten Kirche, letztere nach dem Vorbilde der St. Peterskirche in Rom. Das Kloster ward 1803 säcularisirt und an der Kirche durch König Ludwig I. von Bayern ein Hofcollegiatstift errichtet (1. November 1838), während in den ehemaligen ausgedehnten Klostergebäulichkeiten derzeit staatliche Behörden ihren Sitz haben. Auch einige in Spanien und Polen errichtete Klöster erhielten sich nicht bis auf die Gegenwart. Die in Italien gelegenen Conventе litten schwer unter den zahlreichen Bedrängnissen, welche dort über die katholische Kirche seit mehr als einem Jahrhundert hereingebrochen sind; es bestehen derzeit außer dem Hauptkloster S. Andrea della Valle zu Rom mit dem Sitze des Ordensgenerals noch Klöster in Frascati, Sorrent und Lecce, ferner auf Sicilien in Palermo, Messina und Piazza Armerina. Die Zahl der Mitglieder des Theatinerordens beträgt nicht mehr 100, doch ist neuestens ein größerer Zugang zu constatiren und die Neuerrichtung mehrerer Conventе seitens des gegenwärtigen Generals Franz v. Paula Ragonesi beabsichtigt.

Die Regel der Theatiner stammt in ihrer ältesten Form von Caraffa, der, als die Zahl der Mitglieder des Ordens zwölf erreicht hatte, auf Grund der Augustinerregel die ersten Constitutionen verfaßte. Später erfuhren dieselben mehrfache Aenderungen und Ergänzungen. Schon Paul IV. erhöhte die Amtsthätigkeit des Superiors von drei auf fünf Jahre; die wichtigste Aenderung erfolgte unter Sixtus V., der dem 1588 in Genua versammelten Generalcapitel auftrug, zu bestimmen, daß die höchste Gewalt im Orden fortan in den Händen des Generals anstatt beim Generalcapitel liegen sollte. Das Generalcapitel findet jetzt alle sechs Jahre statt; die Oberen der einzelnen Klöster werden vom Ordensgeneral und dessen Beirath, den Consultoren, auf drei Jahre gewählt. Die Theatiner haben kein gemeinsames Chorgebet, auch keine strengen Fasten, indem sie außer an den allgemeinen kirchlichen Fasttagen nur jeden Tag der Adventszeit das Jejunium beobachten. Keine der einzelnen besonderen Bestimmungen der Regel verpflichtet unter einer Sünde. Alle ihre Zeit widmen die Theatiner der Ausübung der verschiedenen Zweige der Seelsorge, namentlich der Predigt und der Vorbereitung hierauf, dem Beichtstuhle, dem Besuche der Kranken, der Ertheilung des Unterrichts und dem Studium. Um nicht im Studium und in der Vorbereitung auf die Predigt zu stören, darf keiner die Zelle eines andern betreten, außer mit Erlaubniß des Superiors und in Begleitung eines andern Mitbruders. Die Ordenstracht besteht in schwarzem Talar und Cingulum, wozu noch auf der Straße ein schwarzer Mantel kommt. Von den übrigen Regularclerikern unterscheiden sich die Theatiner dadurch, daß sie zu ihren Schnallenschuhen weiße Strümpfe tragen (vgl. Holste-Brockie, Codex regularum V, 349 sqq.). — Die Theatiner haben sich um die kirchliche Reform in Italien hohe Verdienste erworben und der Thätigkeit der Jesuiten vielfach den Weg gebahnt und vorgezeichnet (vgl. Fr. Dittrich, Beiträge zur Geschichte der katholischen Reformation im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts, im Historischen Jahrbuch V [1884], 388 ff.; VII [1886], 42 ff.; Zeitschrift für katholische Theologie XVIII [1894], 415 f.). Der Orden bildete für Italien eine förmliche Pflanzschule ausgezeichneter Bischöfe. Außer der Reform von Klöstern und kleineren Ordensgenossenschaften (schon Caraffa ward 1528 von Clemens VII. mit einer Reform der Eremiten von Dalmatien be-

traut; s. Histor. Jahrbuch V, 394) nahmen die Theatiner frühzeitig auch eine Reform des Breviers in Angriff, indem sie manche unhistorische Berichte aus demselben entfernten, eine Angelegenheit, welche Caraffa auch als Papst im Verein mit seinem Ordensgenossen, dem Cardinal Bernardino Scotti, Bischof von Trani, u. A. betrieb (vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 412 ff.). Unvergängliche Verdienste erwarben sich die Theatiner sodann um Verbesserung der Predigtweise (s. ob.), ferner um den Unterricht und die Erziehung (eine Zeitlang leiteten sie auch das Colleg der Propaganda). Wie die ersten Theatiner waren auch viele spätere adeligen Geschlechts, wodurch der Orden, der oftmals als „adeliger Priesterorden" bezeichnet wurde, gerade auf die vornehmen Kreise Einfluß ausübte. Auch in der Geschichte der äußeren Missionen hat sich der Theatinerorden einen Namen erworben, indem Angehörige desselben als Missionare nach Mingrelien, in die Tatarei, nach Circassien, Georgien und Iberien, nach China, Borneo u. s. w. vordrangen (vgl. Barthol. Ferro, Istoria delle missioni de' Clerici Teatini con la descrizione de' regni, fede, riti e costumi delle genti, Rom. 1704 sg., 2 voll.). Ein berühmter Missionar war Clemens Galanus (gest. 1666), der, wie später sein Ordensgenosse Ludwig Maria Pidou de St. Olon (gest. 1717 in Ispahan), sich um die Union der schismatischen Armenier bemühte und eine Grammatica et Logica armena, Rom. 1645, verfaßte. Verschiedene Theatiner ragten durch Heiligkeit des Lebens hervor, z. B. der hl. Andreas Avellinus (s. d. Art.), zahlreiche als Schriftsteller, z. B. als Dogmatiker Barth. Ferro (gest. 1706), als Exegeten Anton Agellius und Al. Novarino (s. d. Artt.), als Moraltheologen Anton Diana, Zacharias Pasqualigo und Thomas Anton Schiara (s. d. Artt.); auf ascetischem Gebiete der hl. Andreas Avellini und Lorenz Scupoli (s. d. Artt.). Um das Andenken der berühmten Liturgiker Merati und Thomasius zu ehren, bestimmte Benedict XIV., daß stets ein Theatiner Consultor der S. R. C. sein solle. Mitglieder des Theatinerordens waren auch der Astronom Joseph Piazzi (gest. 1826), welcher am 1. Januar 1801 im Sternbilde des Stieres den Planeten Ceres entdeckte, und der als Prediger bekannte P. Joachim Ventura (s. d. Art.). (Vgl. noch J. B. del Tufo, Istoria della religione de' Padre Chierici regolari, Rom. 1609, 2 voll.; Jos. Silos, O. Cler. Theat., Historia Clericorum regularium, Romae 1652—1666, 3 voll. [mit einem Catalogus Scriptorum]; Vezzosi, I Scrittori de' Cherici regolari detti Teatini, Rom. 1780, 2 voll.; Hélyot-Migne, Histoire des ordres III, 648 ss.) [Heimbucher.]

Theatinerinnen nennt sich ein weiblicher Orden, der zu Neapel ohne Mitwirkung der Theatiner entstand und von ihnen erst 1633 auf einem Generalcapitel zu Rom als zu ihrem Orden gehörig anerkannt wurde. Stifterin der Theatinerinnen ist die ehrw. Ursula Benincasa (geb. 1547 zu Neapel), welche von Jugend auf häufige Verzückungen hatte und sich vor dem Zudrange des Volkes in eine Einöde bei S. Elmo zurückzog. Dort errichtete sie eine Kapelle, aus der mit der Zeit eine größere, der Unbefleckten Empfängniß geweihte Kirche entstand. Nachdem Ursula gleich der hl. Katharina von Siena (s. d. Art.) in Rom als Sittenpredigerin aufgetreten war, errichtete sie um das Jahr 1583 an der erwähnten Kirche bei Neapel ein Kloster, dessen Mitglieder sich Theatinerinnen nannten und wegen ihrer besondern Verehrung der unbefleckt empfangenen Gottesmutter auch „Theatinerinnen von der Congregation der Unbefleckten Empfängniß" heißen. Sechsundsechzig Schwestern (nach einer Legende soll die allerseligste Jungfrau 66 Jahre alt geworden sein) sollten im Kloster Aufnahme finden. Außer dem Breviergebete hatten die Theatinerinnen, welche nur die einfachen Gelübde ablegten, täglich zweimal eine Stunde lang gemeinschaftliche Gebete zu verrichten; auch hielten sie eine ewige Anbetung, indem jede Schwester der Reihe nach eine Stunde lang vor dem Altarssacramente zu beten hatte. Alle Freitag ward in ihrer Kirche das Allerheiligste ausgesetzt. Die Regel verlangte ferner zweimal wöchentlich die Geißelung und untersagte u. A. den Gebrauch der Orgel und jegliches andern Musikinstrumentes in Kirche und Kloster. Die Tracht bestand in einem schwarzen Kleide, das mit einem wollenen Gürtel geschürzt war; der Schleier war weiß. Außer dem Kloster in Neapel entstand nur noch ein weiteres Theatinerinnenkloster in Palermo, welches von der Prinzessin Francisca von Agonien gegründet wurde. — Die Stifterin Ursula beabsichtigte, für solche Frauen, welche eine noch strengere Lebensweise beobachten und in gänzlicher Abgeschiedenheit von der Welt leben wollten, ein weiteres Kloster zu erbauen, das an jenes bei Neapel anstoßen, aber seine eigene Kirche und Leitung haben sollte. Doch ward erst nach dem 1618 erfolgten Tode Ursulas der Bau eines solchen in Angriff genommen und nach vielfachen Verzögerungen 1667 vollendet. Gregor XV. bestätigte sowohl die Theatinerinnen von der Congregation als auch die noch von Ursula verfaßten Statuten der Theatiner-Einsiedlerinnen. Letztere trugen ein weißes Kleid mit ledernem Gürtel und darüber ein Scapulier und einen Mantel von blauer Farbe. Sie durften niemals, außer in Krankheiten, Fleisch essen und vom Tage ihrer Profeß an, welche sie nach zweijährigem Noviciat ablegten, keine weibliche Person, auch nicht Vater oder Mutter, wiedersehen. Auch legten sie die feierlichen Gelübde ab und als viertes Gelübde das der beständigen Einschließung. Die Zahl der Chorschwestern war auf 36 festgesetzt, während die der Laienschwestern nicht beschränkt war. Auch auf Sicilien wurde neben dem Theatinerinnenkloster in Palermo ein solches für Einsiedlerinnen errichtet. Gegenwärtig

bestehen außer dem Kloster der Theatinerinnen-Oblaten und dem der Theatiner-Einsiedlerinnen in Neapel noch Theatinerinnenklöster in Palermo (Bocca di Falco) und in Monreale auf Sicilien. (Vgl. die Lebensbeschreibungen der ehrw. Ursula Benincasa von den Theatinern Franz Maggio, Rom 1655, J. B. Bagatta, ebd. 1696; ferner Hélyot-Migne, Histoire des ordres III, 668 ss.) [Heimbucher.]

Thebäische Legion, s. Legio thebaica.

Thebuthis, s. Ebioniten IV, 84.

Thecla, die hl., Jungfrau und Martyrin zu Seleucia, gehört zu denjenigen Heiligen, über deren Geschichte wenig Sicheres bekannt ist. Die vorhandenen Lebensbeschreibungen beruhen zur Hauptsache auf den apocryphen Acta Pauli et Theclae, welche am wahrscheinlichsten im sechsten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts nach Christus verfaßt und vielleicht nur ein Stück einer größern Schrift (Acta Pauli) sind (vgl. K. Schmidt, Die Paulusacten, in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern VII [1897], 117 ff.). Diese Acten, in denen die neutestamentlichen Schriften, besonders die Pastoralbriefe und die Apostelgeschichte, viel benutzt sind, nahmen unter den altchristlichen Schriften eine sehr hervorragende Stellung ein; eine Zeit lang wurden sie sogar zu den heiligen Schriften gezählt, überall gelesen und als glaubwürdig anerkannt nicht bloß im Morgenlande, sondern auch im Abendlande (Hippolytus' Werke, herausg. von Bonwetsch, I, Leipzig 1897, 176). Gegen Lipsius (Apokryphe Apostelgesch. II, 1, Braunschweig 1887, 424 ff.) muß betont werden, daß die Acten keine Bearbeitung eines gnostischen Werkes sind. Ohne Zweifel haben wir in ihnen dieselbe Schrift vor uns, welche Tertullian (De bapt. 17) kannte und verurtheilte; er berichtet, daß der Verfasser der Acten, ein asiatischer Priester, sie aus Liebe zu Paulus verfaßt habe und abgesetzt worden sei, weil er die Person eines Apostels mit Thaten und Lehren in Zusammenhang brachte, welche mit der Verfassung der Kirche nicht übereinstimmen und für die Disciplin derselben gefährlich werden könnten (unter Anderem wird nämlich darin gesagt, der hl. Paulus habe Thecla den Auftrag gegeben, zu predigen und zu taufen). Das sogen. Decretum Gelasianum verwies den Liber, qui appellatur actus Theclae et Pauli, unter die Apocryphen. Die Acta Pauli et Theclae müssen in der Form, in welcher sie vorliegen, als eine Dichtung betrachtet werden. Sie sind voller historischer Verstöße und Unmöglichkeiten und, wie alle apocryphen Schriften, frühzeitig verstümmelt und später interpolirt. Trotzdem liegt ihnen ohne Zweifel ein historisches Factum zu Grunde (vgl. A. v. Gutschmid, Rhein. Museum, Neue Folge XIX [1864], 177 ff.). Die ganze Erzählung als geschichtlich werthlos und Thecla als eine Romanheldin hinzustellen, welche überhaupt nicht existirt hat, dazu gehören gegenüber der Tradition andere Beweise als diejenigen, welche Rey (Étude sur les Acta Pauli et Theclae, Paris 1890) beigebracht hat. Ueber die Ausgaben der Acta s. d. Art. Apocryphenliteratur I, 1079; eine neue Ausgabe und mit ihr größere Klarheit ist von K. Schmidt zu erwarten durch die Herausgabe eines aus Kairo stammenden, zur Zeit in Heidelberg befindlichen koptischen Papyrus. — Als Kern der Erzählung über die hl. Thecla scheint, in Uebereinstimmung mit der einmüthigen Tradition der Väter, wie Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Johannes Damascenus Ambrosius u. A., welche Thecla ἡ ἀπόστολος und πρωτομάρτυρ nennen, etwa Folgendes mit aller Wahrscheinlichkeit annehmbar. Thecla, eine verlobte heidnische Jungfrau in Kleinasien (Iconium), wurde vom hl. Paulus bekehrt, entsagte Allem und wollte sogar ihr Leben hingeben, um eine Jungfrau und Braut Christi zu bleiben. Zum Feuertode (in Iconium) und zu den wilden Thieren (in Antiochien) verurtheilt, blieb sie unversehrt, verlebte die letzten Jahre ihres Lebens in oder bei Seleucia und starb daselbst wohl am Ende des 1. oder am Anfange des 2. Jahrhunderts, angeblich 90 Jahre alt. Ueber ihrem Grabe zu Seleucia erhob sich bald eine Kirche, deren Reste, jetzt Meriamlik genannt, noch sichtbar sind (s. Denkschriften der k. Akad. der Wissensch., philos.-histor. Kl. XLIV, 6, Wien 1896, 105—108). Die Stätte wurde ein stark besuchter und von den Kirchenvätern sehr empfohlener Wallfahrtsort (Denkschriften 107). Gegen Ende des 5. Jahrhunderts erbaute Kaiser Zeno eine zweite Kirche zu Ehren der hl. Thecla (Evagrius, Hist. E. 3, 8); ebenso hatte sie in Antiochien in Syrien eine, in Constantinopel bis Ende des 7. Jahrhunderts drei Kirchen, zu denen im 11. Jahrhundert noch eine vierte kam. Ein Beweis für die weite Verbreitung ihrer Verehrung liegt auch darin, daß ihr Name in allen berühmteren Martyrologien sich findet. Die Lateiner feiern ihr Fest am 23. September, die Griechen und Orientalen am 24. September; andere Tage der Verehrung sind der 22. Februar und der 20. December. Die mittelalterlichen Kalender nennen Thecla vielfach Virgo non Martyr, wohl deßhalb, weil sie nicht während des Martyriums starb. Nach der Bestimmung Benedicts XIV. (De sanct. beatif. etc. 3, 12, 5) trägt sie aber den Titel Martyrin. Ihr Name findet sich auch in der Commendatio animae, wo von tria atrocissima tormenta die Rede ist, aus denen sie befreit worden sei. Ihre Reliquien sind ebenfalls weit verbreitet. König Jacob II. von Aragonien erwarb den Arm der Heiligen im J. 1320 und brachte ihn nach Barcelona, von wo er im J. 1323 feierlich nach Tarragona übertragen wurde; dort war sie ehemals Patronin der Cathedrale, jetzt ist sie Stadtpatronin daselbst. Das Haupt der Heiligen wird zu Mailand verehrt, wo sie früher eine ihr geweihte Kirche hatte. Andere Reliquien der Heiligen kamen nach Chartres, Riez, Köln (St. Gereon), Bologna. Daß das von Armellini an der

via Ostiensis wiedergefundene Oratorium und Cömeterium der hl. Thecla zu der Martyrin von Seleucia in irgend einer Beziehung stehe, ist kaum anzunehmen (s. Röm. Quartalschr. 1889, 343 ff.). Die christliche Kunst stellt die hl. Thecla dar im Kerker zwischen Schlangen, die vom Blitz getödtet werden, oder mit einem Löwen, der zahm zu ihren Füßen liegt, oder auf dem Scheiterhaufen; sehr berühmt ist L. Costa's Bild: St. Thecla mit der Palme. (Vgl. noch AA. SS. Boll. Sept. VI, 546 sqq.; Schlau, die Akten des Paulus und der Thekla u. die ältere Theklalegende, Leipzig 1877; Ramsay, The Church in the Roman Empire, 4. ed., London 1894, 375 ff.; Cabrol, La légende de S. Thècle [Extrait de la Revue Gethsémani et le Monde], Paris 1895; Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, Chronologie I, Leipzig 1897, 493 ff.; Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg-Leipzig 1895, 231 f., und Nachträge, ebd. 1897, 31; ältere Literatur s. bei Chevalier, Rép. et Suppl. s. v.) [L. Helmling O. S. B.]

Thecua, Thecue (תְּקוֹעַ), im A. T. eine Stadt im Stamme Juda, nicht weit von Bethlehem, so daß der hl. Hieronymus sie bei Ausarbeitung seiner späteren Schriften beständig vor Augen hatte (Comm. in Jerem. 2, 6, 1 [Migne, PP. lat. XXIV, 1721]). Sie lag auf der Grenze des cultivirten Landes und der Wüste, deren anstoßende Striche den Namen „Wüste von Thecua" führten (2 Par. 20, 20. 1 Mach. 9, 33). Sie war zuerst erwähnt Jos. 15, 60; ihr Name ist aber an dieser Stelle im hebräischen Texte ausgefallen und nur in der Septuaginta erhalten. Aus Thecua war die „kluge Frau", welche Joab zur Aussöhnung Davids mit Absalom verwendete (2 Sam. 14, 2). Auch einer der Recken Davids war daselbst geboren (2 Sam. 23, 26). Von Roboam wurde Thecua befestigt, um als Schutz gegen Süden zu dienen. Das Volk, aber nicht der vornehmere Theil desselben, betheiligte sich unter Nehemias eifrig am Bau der Stadtmauer von Jerusalem (2 Esdr. 3, 5. 27). Am bekanntesten ist Thecua als Geburtsort des Propheten Amos geworden (Am. 1, 1). Jetzt sind noch ausgedehnte Ruinen der alten Stadt unter dem frühern Namen erhalten. (Vgl. Robinson, Palästina II, Halle 1841, 406 ff.; Guérin, Descript. de la Palest. Judée III, Paris 1869, 141 ss.) [Kaulen.]

Thegan (Degan), Chorbischof der Trierer Diöcese, ist bekannt als Verfasser eines der bedeutenderen Geschichtswerke über Ludwig den Frommen. Dasselbe, Vita Ludovici imperatoris betitelt, beginnt mit der Genealogie der Karolinger vom hl. Arnulf, Bischof von Metz, an, berichtet über die Schicksale der Brüder Ludwigs und verfolgt dann in annalistischer Form die Regierungszeit Ludwigs vom Jahre 814—835, bezw. 837. Walafried Strabo (s. d. Art.), der Freund Thegans, verfaßte eine kurze Einleitung dazu und gab dem Werke eine Eintheilung in Kapitel. Von Thegan sagt er in dieser Einleitung: „Dieses Büchlein verfaßte nach Art der Annalen Thegan, der Abstammung nach ein Franke, Chorbischof der Trierer Kirche, in kurzer Darstellungsweise und mehr der Wahrheit gemäß als in eleganter Form.... Wir wissen, daß der Mann sehr belesen, aber durch Beschäftigung mit Predigt und Leitung und Zurechtweisung [seiner Untergebenen] sehr in Anspruch genommen ist." Wenn Thegan als entschiedener Anhänger des Kaisers in dessen Kämpfen mit seinen Söhnen (von denen er Ludwig den Deutschen unter Zeichen der Zuneigung oft erwähnt) seinem Zorn in sehr scharfen Tönen gegen die Bischöfe der Gegenpartei (besonders Ebo von Reims; s. d. Art.), Luft macht und sie in harten Worten des Undankes gegen den Kaiser anklagt, so glaubt Strabo ihn entschuldigen zu müssen durch den Hinweis auf die edle Abstammung Thegans, dessen schroffen Charakter und das unwürdige Benehmen der Bischöfe. Die beste Ausgabe der Vita Ludovici findet sich in den Mon. Germ. hist. Scriptt. II, 585 sqq. und darnach bei Migne, PP. lat. CVI, 405 sqq.; eine deutsche Uebersetzung gab Jasmund, in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausgabe XIX, Leipzig 1889. Von weiteren literarischen Erzeugnissen Thegans ist nur noch ein Brief an den „ehrwürdigen Herrn und in Christo Vater Hatto" (vielleicht der Baseler Bischof dieses Namens) erhalten, worin er das Hatto gleichzeitig übersandte Werk Alcuins über die Trinität als Zeichen seiner Dankbarkeit für unbeschränktes und beständiges Wohlwollen bezeichnet. Wichtig für die Kenntniß der Person Thegans sind zwei Gedichte, welche sein Freund Walafried Strabo an ihn richtete (Mon. Germ. hist. Poetae aevi Carol. II, 351 sq. und Migne, PP. lat. CXIV, 1105). Dieser zeichnet ein außerordentlich schmeichelhaftes Bild seines Freundes: „Wir bewundern mit Recht die Gaben des weisen Geistes, die Gelehrsamkeit, die Sitten, die Gedichte, die Aussprüche, den Muth. Nicht weniger bewundern wir die hohe, große Gestalt, die Glieder, die Hände, das Antlitz." — Nach der fast allgemein angenommenen Ansicht wäre Thegan identisch mit dem Chorbischofe Theganbert, der im J. 844 die durch Abt Marward von Prüm (829—853) aus Rom herübergebrachten Reliquien der hll. Chrysanthus und Daria in Kloster Münstereifel in der Erzdiöcese Köln ehrenvoll beisetzte. Indessen scheint diese Annahme sich kaum festhalten zu lassen. Ein Chorbischof Theganbert (Theiganbert) erscheint in Urkunden der Jahre 842 und 847 als Propst des Cassiusstiftes zu Bonn (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XIII [1888], 154. 157), und dieser Propst, der in den Urkunden ja auch Chorbischof genannt wird, ist jedenfalls identisch mit dem bei der Uebertragung der genannten Reliquien erwähnten Chorbischofe Theganbert; denn Münstereifel im Ripuariergau gehörte zum Sprengel des Chorbischofs von Bonn, und der

angeführte kirchliche Function fiel naturgemäß diesem Chorbischofe zu. Ist aber Theganbert Chorbischof der Kölner Diöcese gewesen, so kann er nicht identisch sein mit Thegan, dem „Chorbischof der Trierer Kirche". So läßt sich denn das Todesjahr Thegans auch nicht annähernd angeben, wenn man nicht aus dem Umstande, daß sein Werk mit dem Jahre 837 aufhört, ohne seinen Gegenstand zu Ende zu führen, auf dieses oder besser das folgende Jahr schließen will. Als Todestag gibt das Necrol. S. Maximini (Abtei bei Trier) den 20. März an. (Vgl. Marx, Gesch. des Erzstiftes Trier I, 2, Trier 1859, 407 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 208 f.) [Marx.]

Theglathphalasar (תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר), in den Paralipomenen Thelgathphalnasar (תִּלְגַּת פִּלְנֶסֶר) geschrieben, ist in der heiligen Schrift derjenige assyrische König, der sonst Tiglath Pilesar III. (745—727) genannt wird, ein thatkräftiger Herrscher, dem die Begründung der eigentlichen assyrischen Weltmonarchie zuzuschreiben ist. Bei den dazu unternommenen Kriegszügen kam er auch nach Samaria, wo Manahem sich durch 1000 Talente die Befreiung von der ihm drohenden Gefahr zu erkaufen suchte. Vermuthlich weil der hierbei bedungene Tribut nicht geleistet wurde, erschien Tiglath Pilesar im J. 734 von Neuem, besiegte Manahems zweiten Nachfolger Phacee „und nahm Ajon und Abel-Beth-Maacha und Janoe und Cedes und Asor und Galaad und Galiläa und das ganze Land Nephthali und führte sie weg nach Assyrien" (4 Kön. 15, 29) in die erste sogen. assyrische Gefangenschaft. Als darnach Phacee und Rasin von Syrien sich zur Demüthigung Juda's verbanden und Anfangs Erfolg hatten (4 Kön. 15, 37. 2 Par. 28, 6), wandte sich der jüdische König Achaz an den Assyrer um Hilfe (4 Kön. 16, 7), und Tiglath Pilesar brach von Neuem mit großer Heeresmacht auf. Er wandte sich zuerst gegen Damascus, nahm und verwüstete es nach zweijähriger Belagerung, führte die Bewohner in's Exil und ließ Rasin hinrichten (4 Kön. 16, 9). Dann wollte er Phacee züchtigen, zog in sein Land, eroberte das ganze Ostjordanland und führte Ruben, Gad und halb Manasse in die zweite sogen. assyrische Gefangenschaft (1 Par. 5, 26). Inzwischen erschien Achaz vor ihm in Damascus, der ganz wie ein Vasall betrachtet und behandelt wurde (4 Kön. 16, 10). Weiter erzählt die heilige Schrift nichts von Tiglath Pilesar; wir wissen aus anderweitigen Quellen, daß er sich mit den gewonnenen Erfolgen in Palästina begnügte, weil er durch neue Empörungen nach Babylonien gerufen wurde. Die beiden letzten Lebensjahre verlebte er ruhig in seinem Lande. Merkwürdig ist nur, daß die heilige Schrift an seiner Stelle 4 Kön. 15, 19 einen assyrischen König Phul nennt, dessen Name sonst nicht gefunden wird; es steht jetzt aber fest, daß der Nachfolger Asurnirari's ein Usurpator war, der in dem widerstrebenden Babylonien mit seinem eigenen Namen Phul genannt wurde, während er in Assyrien den gefeierten Namen eines ältern Regenten angenommen hatte. (Vgl. den Art. Phul, und Kaulen, Assyrien und Babylonien, 4. Aufl., Freiburg 1891, 221.) [Kaulen.]

Theiner, Augustin, Oratorianer, Historiker und Canonist, der jüngere Bruder Joh. Ant. Theiners (s. d. folg. Art.), war am 11. April 1804 zu Breslau geboren. Durch seinen Bruder wurde er im April 1824 von der bereits begonnenen theologischen Laufbahn abwendig gemacht; er widmete sich nun dem Rechtsstudium, erst zu Breslau, dann zu Halle, wo er 1829 als Doctor juris promovirte. Ein Regierungsstipendium führte ihn an die Bibliotheken von Brüssel, London, Wien und Paris behufs Forschungen über die Quellen des canonischen Rechtes, als deren Resultat er mehrere canonistische Einzelunterfuchungen veröffentlichte. Der mehrmonatliche nähere Umgang mit de La Mennais (s. d. Art.) und dessen Freundeskreis in Frankreich scheint den ersten Anstoß zu einer Sinnesänderung gegeben zu haben, welcher nach mehrwöchentlichem Verweilen in Rom durch Aussöhnung mit der Kirche am 3. April 1833 völlig zum Durchbruch kam. Augustin Theiner wirkte nun als Lehrer an der Propaganda in bestem Einvernehmen mit deren damaligem Rector Grafen Reisach und suchte durch seine Schriften, insbesondere durch die Vorreden zu der „Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten" (Mainz 1835) und den Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones (Rom. 1836), sein früher gegebenes Aergerniß (s. d. folg. Art.) auch öffentlich zu sühnen. Bald darauf wurde er Priester und trat in das Oratorium des hl. Philipp Neri ein. Wie er bereits vor seiner Bekehrung begonnen, entfaltete er eine außerordentlich fruchtbare literarische Thätigkeit, und zwar von jetzt an vorwiegend in kirchenhistorischer Richtung. Gegen Rosmini Serbati (s. d. Art.) gab er 1849 zu Neapel die Lettere storico-critiche intorno alle cinque piaghe heraus. Anfangs 1850 wurde er als Archivar beim Vatican angestellt, nachdem er eine Bibliothekarstelle daselbst abgelehnt; noch im nämlichen Jahre wurde er Consultor der Congregation für Bischöfe und Regularen; 1855 stieg er zum Präfecten des vaticanischen Archivs auf und wurde im Laufe der Zeit noch Consultor mehrerer anderen Congregationen (Inquisition, Propaganda u. s. w.) und Mitglied verschiedener gelehrten Körperschaften Roms. Er war auch 1849 Mitglied der zu den Vorberathungen für die Definition der unbefleckten Empfängniß gebildeten Commission und 1867—1869 bei den Vorarbeiten zum vaticanischen Concil Mitglied der Commission für die orientalischen Riten und die Missionen. Seine zahlreichen Schriften sind von sehr verschiedenem Werth. Als sein Hauptwerk betrachtete er die Neuausgabe der Annalen des Baronius (s. d. Art.) und seiner Fortsetzer, welchen er drei weitere,

das Pontificat Gregors XIII. umfassende Bände hinzufügte. Mehr Bedeutung haben indeß Theiners große Documentensammlungen (Monumenta) für die alte Kirchengeschichte Ungarns, Polens, der Südslaven, Irlands und der Codex diplomaticus Dominii temporalis S. Sedis u. s. w., für deren Drucklegung 1859 eine eigene Officin im Vatican eingerichtet wurde. In diesen wie in anderen Werken hat er eine ganz ungeheure Menge Material, allerdings oft flüchtig und nachlässig, zum ersten Male veröffentlicht. — Nachdem Theiner seit seiner Ankunft in Rom der Gesellschaft Jesu sich genähert, durch P. Kohlmann S. J. die Aussöhnung mit der Kirche gesucht, über ein Jahrzehnt lang die regsten Beziehungen zu den Vertretern des Ordens gepflegt und durch dieselben für seine wissenschaftlichen Arbeiten wichtige Unterstützung gefunden hatte, ließ er sich unter Einwirkung veränderter Parteiverhältnisse dazu gebrauchen, in seiner „Geschichte des Pontificates Clemens' XIV." (Leipzig u. Paris 1853) schwere und ungerechte Anklagen wider den Orden zu schleudern. Das Werk rief eine größere Zahl von Gegenschriften hervor (ein Verzeichniß derselben s. bei Roskovány, Romanus Pontifex tamquam Primas Ecclesiae IV, Nitrae et Comaromii 1867, 1300), und die italienische Uebersetzung wurde innerhalb des Kirchenstaates verboten. Großen Beifall dagegen fand in kirchlichen Kreisen die 1861 italienisch verfaßte, von Feßler in's Deutsche übersetzte und mit einer vortrefflichen Vorrede begleitete Schrift „Die zwei allgemeinen Concilien von Lyon 1245 und von Konstanz 1414 über die weltliche Herrschaft des heiligen Stuhles" (Freiburg 1862). Bei der seit Beginn der sechziger Jahre in den katholischen Professorenkreisen Deutschlands sich vollziehenden Scheidung der Geister scheint jedoch Theiner, welcher ohnehin in Rom an persönlicher Achtung mehr und mehr verlor, schon früh mit der oppositionellen Richtung sympathisirt und nähere Beziehungen zu derselben unterhalten zu haben. Offenen Anstoß gab kurz vor Eröffnung des vaticanischen Concils (s. d. Art.) seine Histoire des deux Concordats de la République française en 1801 et 1803 (Bar-le-Duc 1868), welche alsbald von seinem alten Gegner Crétineau-Joly eine heftige Gegenschrift (Bonaparte, le Concordat de 1801 et le Cardinal Consalvi, Paris 1869) hervorrief. Während das Concil noch tagte, wurde Theiner wegen grober Verletzung seiner Dienstpflicht aller Functionen enthoben, Wohnung und Einkommen jedoch ihm belassen. Ein Schlaganfall machte seinem Leben zu Civita Vecchia am 10. August 1874 ein Ende; am 14. October 1874 wurde er auf dem deutschen Friedhofe zu Rom beigesetzt. Nach seiner Absetzung an dem vaticanischen Archiv hatte er noch mit Franz Miklosch die Monumenta spectantia ad unionem ecclesiae Graecae et Romanae, Vindob. 1872, veröffentlicht; erst nach seinem Tode wurde der mit fremdem Gelde unterstützte Druck seines letzten Werkes vollendet, der gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes aus dem geheimen Archive veröffentlichten Acta genuina SS. Concilii Tridentini . . ., Zagr. et Lipsiae s. a. (1874), 2 voll.; Hurter (Nomenel. lit. III, 2. ed., 1324) nennt sie mit Recht ein opus indiligens et infidum. — Theiner hat einen Theil seines Lebenslaufes selbst beschrieben in der vom 13. November 1833 datirten Vorrede seiner Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten (s. ob.); über die letzten Jahre seines Lebens gibt der Briefwechsel mit dem altkatholischen Professor Friedrich einigen Aufschluß (abgedruckt in der Allgem. Zeitung 1874, Nr. 241 Beil. u. Nr. 245, und im Deutschen Merkur 1874, 303. 304; 1875, 78). Diese Briefe zeigen einen mit der Kirche innerlich zerfallenen Mann, voll Bitterkeit wider das Papstthum. Von ähnlichem Geiste durchdrungen ist die Schrift seines ehemaligen Privatsecretärs H. Gisiger: P. Theiner und die Jesuiten, Mannheim 1875. (Vgl. noch Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland III, Mainz 1896, 344.) [O. Pfülf S. J.]

Theiner, Johann Anton, Theologe unkirchlicher Richtung und später Apostat, war zu Breslau am 15. December 1799 als Sohn eines aus Mähren zugewanderten Schuhmachers geboren. Er verdankte die Möglichkeit höherer Studien ausschließlich kirchlicher Unterstützung, geriech aber an der Universität unter den Einfluß des rationalistischen Theologen Dereser (s. d. Art.), des protestantischen Theologieprofessors Middeldorpf und anderer der katholischen Kirche feindlichen Männer. Priester und Doctor der Theologie wurde er 1823, übte dann kurze Zeit als Kaplan die Seelsorge aus und begann seit Herbst 1824 als außerordentlicher Professor der Theologie zu Breslau Vorlesungen über Exegese, Pastoral und canonisches Recht. Schon die Thesen bei seiner Doctorpromotion waren in ihrer ersten Fassung so offen unkirchlich, daß er zu einer zweiten Redaction genöthigt werden mußte; ähnlich ging es (1824) mit seiner Habilitationsschrift, welche über das Recht, trennende Ehehindernisse aufzustellen, handelte. Seine Vorlesungen über Pastoral gaben wegen grober Angriffe auf Hierarchie, Liturgie und Cölibat von Anfang großen Anstoß; 1826 wurden ihm die canonistischen Vorlesungen von der Regierung untersagt, seine furtive Promotion als Doctor juris wegen Formfehlers cassirt. Unterdessen war Anton Theiner der Mittelpunkt der unkirchlichen Freiheitsbestrebungen geworden, welche damals einen Theil des schlesischen Clerus auf Abwege zogen und ihren Ausdruck fanden in dem Werke „Die katholische Kirche, besonders in Schlesien, in ihren Gebrechen dargestellt" (Altenburg 1826, 2. Aufl. 1828). Von der öffentlichen Meinung auf triftige Gründe hin als Verfasser bezeichnet, und vom Fürstbischof wie von der Regierung zur Erklärung darüber aufgefordert, läugnete Theiner die Auctorschaft auf

Bestimmteste ab; thatsächlich war er nicht der einzige, aber doch der Haupt-Auctor und eigentliche Redactor des Werkes, wie er auch 1845 (im 1. Hefte der „Reformatorischen Bestrebungen in der kathol. Kirche" 3) nicht undeutlich selbst zu erkennen gibt. Im Verein mit seinem weit begabtern jüngern Bruder Augustin (s. d. vorigen Art.) ließ er zwei Jahre später das noch berüchtigtere Werk erscheinen: „Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen", Altenburg 1828, 2 Bde. (vgl. Katholik XXXIII [1829], 354 f.). Doch hatte hier der jüngere Bruder den Hauptantheil, so daß dieser sich später ausschließlich als den Verfasser bezeichnen konnte (s. Aug. Theiner, Gesch. der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835, Vorwort XLIX). Beide Werke wurden alsbald kirchlich verboten, Anton Theiner aber auf Andringen des Fürstbischofs von Schimonsky 1830 vom Lehrstuhl entfernt und auf die Pfarrei Polsnitz, von dort 1836 nach Größau und 1837 nach Hundsfeld versetzt. Beim Ausbruch der deutschkatholischen Wirren (1845; s. d. Art. Deutschkatholiken) veranstaltete er eine Neu- (Titel-) Ausgabe des Werkes gegen den Cölibat, legte, darüber zur Rechenschaft gezogen, seine Pfarrstelle nieder, wurde am 17. Juni suspendirt und, nachdem er sich öffentlich für den Deutschkatholicismus erklärt, am 28. October 1845 vom neuen Fürstbischof von Diepenbrock excommunicirt. Als einer der Prediger für die deutschkatholische Gemeinde zu Breslau berufen, gerieth er nach Kurzem mit Ronge in unversöhnliche Feindschaft, trat am 17. Februar 1846 von seiner Stelle zurück und veröffentlichte ein halbes Jahr später im zweiten Hefte der „Reformatorischen Bestrebungen in der katholischen Kirche" (Altenburg 1846) einen vernichtenden Angriff gegen Ronge, welcher mehrere Gegenschriften hervorrief. Von da ab weilte er, zunächst ohne amtliche Thätigkeit, in Breslau, erhielt aber 1855 von der Regierung eine Anstellung als Secretär der Universitätsbibliothek, an welcher er bereits 1820 als Amanuensis beschäftigt gewesen war. In dieser Stellung verblieb Anton Theiner bis zu seinem Tode am 15. Mai 1860. Die von ihm herausgegebenen Commentare zum Pentateuch und zu den kleinen Propheten sind größtentheils Plagiate aus protestantischen Theologen, mehrere seiner kirchenrechtlichen Dissertationen sind noch unselbständiger aus gallicanischen und josephinischen Auctoren zusammengeschrieben. Als Gelehrter hat er keine Bedeutung; ein Priester von kirchlichen Grundsätzen ist er nie gewesen. (Vgl. F. A. Franke, Schattenriß eines großen Reformators, Dr. Anton Theiner, nach seiner Stellung in der Wissenschaft und im Leben, Glatz 1846; F. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit II, Leipzig 1853, 79 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Theismus heißt im Unterschied zum sprachlich gleichbedeutenden Deismus (s. d. Art.) diejenige philosophische und theologische Weltanschauung, welche einen persönlichen überweltlichen Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt annimmt. Im vollen Sinne des Wortes ist diese Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt nur in den drei großen Religionen: Judenthum, Christenthum, Islam, vorhanden. In allen anderen Religionen und philosophischen Systemen fehlt wenigstens ein Moment, der absolute Schöpfungsbegriff, weil entweder die Ewigkeit der Materie oder der Welt angenommen oder die Schöpfung mit einer Theogonie vermischt wird, und gewöhnlich mangelt deren Gottesbegriff auch die genaue Fassung der absoluten Persönlichkeit. Doch ist es herkömmlich, diejenigen Religionen und philosophischen Systeme, welche einen von der Welt verschiedenen, mehr oder weniger persönlich gedachten Gott anerkennen, als theistische zu bezeichnen, wenn auch der Mangel des Schöpfungsbegriffes einen gewissen Dualismus oder die Verquickung von Kosmologie und Theogonie eine pantheistische Beimischung zur Folge hat. Da der Grundzug des Theismus die Einheit des überweltlichen Gottes ist, so nennt man ihn Monotheismus im Gegensatz zum Polytheismus, der eine beliebige Mehrheit von Göttern voraussetzt. Nur im Christenthum ist der Monotheismus durch das Geheimniß der Trinität weiter ausgebildet. Wird zwar die Einheit Gottes festgehalten, aber die Ueberweltlichkeit und der wesentliche Unterschied von der Welt geläugnet, so entsteht der Pantheismus (s. d. Art.), welcher aber consequenterweise zum Atheismus und Materialismus (s. d. Artt.) oder zum Akosmismus und subjectiven Idealismus (s. d. Art.) führt. Heutzutage kann es sich streng genommen nur noch um den Theismus oder Pantheismus handeln, weil die gebildete Vernunft nicht im Stande ist, sich eine Vielheit von geistigen oder materiellen Wesen mit dem Attribut der Aseität und Ewigkeit vorzustellen.

I. Begründung des Theismus. Der Theismus tritt uns vollkommen zuerst in der Religion des Alten Testamentes entgegen und zwar als unmittelbar durch die Offenbarung gegeben. Der von Ewigkeit aus und durch sich seiende, geistige, persönliche Gott hat im Anfang die Welt sammt dem Menschen aus nichts erschaffen und sich dem Menschen im Paradies als den Schöpfer und Herrn durch sein Gebot geoffenbart. Infolge der Sünde ist die Vernunft verdunkelt, der Wille geschwächt worden, so daß sich der Mensch mehr und mehr von Gott abgewandt und zum Geschöpf hingewandt und die Geschöpfe göttlich verehrt hat trotz Gen. 4, 26. Da auch das Strafgericht in der Sintflut (s. d. Art.) die Hinneigung zum Geschöpflichen und Sündhaften nicht dauernd beseitigen konnte, so wählte Gott den treu gebliebenen Abram aus, entriß ihn seiner Familie und Umgebung und schickte ihn in ein fremdes Land, damit er den Glauben an den einen wahren Gott bewahre und vererbe. Seine

Nachkommen mußten die harte Schule der Knechtschaft in Aegypten durchmachen, um durch Moses zum „auserwählten Volke“ erhoben zu werden. Das erste der zehn Gebote, welche Gott durch Moses seinem Volke gab, lautete: Du sollst an Einen Gott glauben. Durch die Propheten wurde dieser Glaube stets wieder erneuert, gekräftigt und vertieft, bis in Christus, dem Messias und Gottessohne, Gott selbst unter den Menschen erschien, die höchste Offenbarung von Gott, der ein Geist ist, brachte und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit lehrte. Diese Geschichte der Offenbarung ist zwar von der Kritik vielfach angegriffen und vollständig geläugnet worden, aber es ist letzterer weder gelungen, ihre destructive Arbeit geschichtlich zu begründen, noch ist sie im Stande, die einzigartige monotheistische Religion Israels anders geschichtlich zu erklären (vgl. d. Art. Götzendienst, und Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877, 1 ff.). Die Annahme eines semitischen Rassencharakters für den Monotheismus oder die Ableitung desselben aus dem Eindruck der monotonen arabischen Wüste ist religionsgeschichtlich widerlegt. Die Voraussetzung einer so eminenten religiösen Anlage des jüdischen Volkes, daß es allein unter allen Völkern des Alterthums sich zu dieser erhabenen Idee erschwungen habe, ist willkürlich, denn die Geschichte zeigt vielmehr, daß ohne Männer wie Moses und die Propheten das Volk sich auf dieser Höhe gar nicht hätte halten können. Diese Männer sind aber in ihrer Persönlichkeit und in ihrem Einfluß auf die Anschauungen und Geschicke des Volkes selbst räthselhaft, wenn sie nicht wirklich Gesandte Gottes waren. Die anderen Völker ließ Gott ihre Wege gehen, d. h. er ließ sich ihnen zwar nicht unbezeugt, aber weil sie der Sinnlichkeit mehr gehorchten als der Stimme Gottes, versanken sie mehr und mehr in das Irdische, so daß ihre Religion polytheistisch und naturalistisch ausartete (Eph. 2, 12). Immerhin zeigt aber die Religionsgeschichte, daß auch bei den Heiden der Monotheismus am Anfang der Religion stand; denn bei den indogermanischen Völkern sind die ältesten Vorstellungen die spirituellsten, und der Dyaus-Pitar ragt noch wie ein Rest des alten Theismus in den naturalistischen Polytheismus herein. Auch in der geschichtlichen Zeit kann man insofern noch von einem „Henotheismus“ sprechen, als beim Gebet und Opfer je der Hauptgott wie der Eine Gott angerufen wurde, eine Erscheinung, die auch sonst sich unwillkürlich der geänstigten Seele aufdrängte, so daß Tertullian daraus ein testimonium animae für den einen wahren Gott ableitete. Da auch bei den Semiten der gemeinsame Name El an eine ursprüngliche Einheit erinnert, so läßt sich trotz der spärlichen Kenntnisse von der Urzeit ein ursprünglicher Monotheismus auch religionsgeschichtlich wahrscheinlich machen. Die Naturvölker können nicht dagegen angeführt werden, denn der Beweis wäre erst zu erbringen, daß sich dieselben noch im Naturzustande befinden. Vielfach finden sich bei ihnen noch religiöse Erinnerungen höherer Art; namentlich sind die kosmologischen Mythen von dem „großen Geist“, dem Schöpfer aller Dinge, von der Sonne als der Wohnung des Weltschöpfers, von dem „Alten im Himmel“, der größer ist als alle Zauberer, gar nicht selten. Sie sind aber nicht „Ansätze“, sondern Reste des Theismus. Bei den Australiern, Malayen u. A. läßt sich dieses Rücksinken noch constatiren. Die religiöse Depravation läßt sich auch bei Culturvölkern in Asien und Aegypten nachweisen. — Wie sehr der Theismus mit Religion und Offenbarung zusammenhängt, beweist ferner die Geschichte der Philosophie. Die orientalische Philosophie ist durchgehends pantheistisch oder materialistisch; die griechische Philosophie leidet an denselben Mängeln. Nur Plato und Aristoteles können als Theisten bezeichnet werden, obwohl sie den Dualismus nicht ganz überwunden haben. Immerhin aber beweisen sie und ihre Schulen die Unrichtigkeit des häufig erhobenen Vorwurfs, der Pantheismus habe niemals das menschliche Herz, der Theismus niemals die menschliche Vernunft zu befriedigen vermocht; jener sei für die Schulen und höhern Stände, dieser für das Volk; jener habe seinen Ursprung wesentlich in der speculativen Vernunft, dieser in dem sittlichen und religiösen Gefühle. Noch weniger ist dieser Vorwurf berechtigt, wenn man die Geschichte der christlichen Culturvölker berücksichtigt; denn in dieser erscheint der Theismus auch in der Wissenschaft als die Regel, der Pantheismus als die Ausnahme. Selbst in der neuern Zeit, welche die großen pantheistischen Systeme hervorgebracht hat, fehlt doch sehr viel, daß der Pantheismus das Denken Vieler befriedige; er bleibt vielmehr auf verhältnißmäßig wenige Köpfe beschränkt. Trotz der Freiheit des Denkens ist der Spinozismus und der Hegelianismus vorüber; der Pessimismus Schopenhauers und Hartmanns wird mehr als Symptom der unbehaglichen Zustände denn als pantheistische Weltanschauung gepriesen. Die große Mehrzahl steht auf Seiten des Theismus, die Anderen auf Seiten des Agnosticismus oder Atheismus. Die christliche Philosophie hat aber von Anfang an eine Hauptaufgabe in der wissenschaftlichen Begründung des Theismus gefunden, indem sie zu zeigen sucht, daß es einen Gott gibt, daß dieser ein absoluter persönlicher Geist ist, aus freiem Willen die Welt erschaffen hat, sie leitet und regiert und das höchste Ziel der vernünftigen Creatur ist. Der ausführliche Beweis für diese Wahrheiten ist in den Artt. Gott, Deismus, Pantheismus, Schöpfung gegeben; hier genügt eine Skizzirung nach den Hauptzügen. Die Beweise für das Dasein Gottes sind doppelter Art, intellectualistisch und ethisch. Durch die ersteren wird mittels des allgemeingültigen Causalitätsgesetzes auf einen absoluten, aus sich seienden Urgrund geschlossen (kosmologischer Beweis), der

als Ursache der belebten, bewußten und vernünftigen Natur als lebendiger, selbstbewußter und freier Geist und nach der Analogie des menschlichen Geistes als absolute Person zu fassen ist. Die Zweckmäßigkeit in der anorganischen und organischen Welt, besonders auf dem geistig-sittlichen Gebiete, fordert nicht bloß eine vernünftige Wirkursache, sondern auch einen zwecksetzenden Schöpfer, der im vernünftigen Menschen den secundären Zweck gesetzt hat, selbst aber das höchste Ziel der Schöpfung ist. Während also das kosmologische Argument zeigt, daß ohne eine unbedingte letzte und durch sich seiende Ursache die Existenz des Universums nicht begriffen werden kann, und daß die Erscheinungen des Geistes ein unbedingtes, absolutes geistiges Princip fordern, charakterisirt der teleologische oder physico-theologische Beweis diese geistige Ursache als eine allweise und allgütige, nach ewigen Zwecken schaffende und handelnde, also als eine persönliche Ursache, d. h. als den allmächtigen, allweisen und allgütigen Gott. Die tiefe Consequenz und die Alles umfassende Stetigkeit, welche der allgemeine Weltplan aufweist, läßt keinen andern Begriff des höchsten Wesens zu als den einer weltfreien, in sich vollkommenen Intelligenz. Weil aber die thatsächliche Zweckmäßigkeit der Welt wegen des Uebels und des Bösen nicht als die höchste (Optimismus) angesehen werden kann, so wird dieser Beweis aus der religiösen und sittlichen Erfahrung ergänzt; denn diese gibt die Idee vom höchsten und vollkommensten Wesen einerseits und von der absoluten Güte desselben andererseits. Das eine kann als Gegenstand des ontologischen, das andere als Gegenstand des moralischen Beweises betrachtet werden. Das ontologische Argument hat wenigstens in der ihm von Anselm gegebenen Form seine Bedeutung in der Darstellung der innern religiösen Erfahrung, durch welche nicht erst das Dasein Gottes erwiesen, sondern das Wesen Gottes nach der allen Menschen einwohnenden Idee bestimmt werden soll. Die rein philosophische Fassung bei Cartesius und Leibniz (s. d. Art.) hat erst den schon von Gaunilo gerügten Fehler, daß vom Begriff auf die Existenz geschlossen werde, zum ganzen Nerv des Beweises gemacht. Der moralische Beweis ergänzt den teleologischen insofern, als er von dem angeborenen Sittengesetz und dem unvertilgbaren Streben nach Glückseligkeit aus zeigt, daß der menschliche Geist sein Ziel nur in einem überweltlichen höchsten Gut haben kann, in welchem der nach Ruhe strebende Geist seine Seligkeit, und der Widerspruch zwischen Tugend und Glückseligkeit seine Ausgleichung findet. Damit ist dann auch die aus dem Mißverhältniß zwischen Tugend und Glück in der Welt sich ergebende Anklage gegen die göttliche Vorsehung und gegen den Theismus erledigt. In der Ueberzeugung von der ausgleichenden Gerechtigkeit erhält auch der Leidende und Geprüfte die Kraft, den Glauben und die Hoffnung festzuhalten. Darin liegt für ihn aber auch ein innerer Erfahrungsbeweis, der subjectiv stärker wirkt als jede intellectualistische Argumentation. Deßhalb wird in neuerer Zeit auf die Ethik ein besonderer Nachdruck gelegt. Der thatsächliche, thatkräftige Beweis vom Wesen und Wirken Gottes werde in der dem Menschen eingegebenen Kraft bestätigt, durch welche Gott sich erlebbar erweise, durch die That bezeuge. Dieß sei der höchste „ethische" Beweis für das Dasein Gottes, weßhalb nur im „ethischen Theismus" das Weltproblem allgenügend zu lösen sei (Fichte, Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipzig 1873). Dieß hängt allerdings mit der seit Schleiermacher (s. d. Art.) üblichen Bevorzugung des Gefühls in der Religion zusammen (vgl. über den „Gefühlstheismus" Pesch, Die großen Welträthsel II, 2. Aufl., Freiburg 1892, 543 ff.), kann aber als Ergänzung zur formalen intellectualistischen Beweisführung dienen, da Wille und Gefühl gerade in diesem, die ganze Persönlichkeit des Menschen in Anspruch nehmenden Gebiete neben der Vernunft ihre Berechtigung haben. Die größere Berücksichtigung der innern religiösen und sittlichen Erfahrung in der neuern Zeit hat denn auch zu der Ueberzeugung geführt, daß man es mit allgemeinen Thatsachen des sittlichen Bewußtseins zu thun hat, welche ebenso gut die wirkliche Grundlage eines Beweises abgeben können als die uns durch die Sinne zum Bewußtsein gebrachten Thatsachen der äußern Welt. Daher kann auch der moralische Beweis nicht bloß mit Kant (s. d. Art.) als bloßes Postulat der praktischen Vernunft angesehen werden, sondern erhält seine Berechtigung im Gebiete der theoretischen Vernunft wie jede Schlußfolgerung aus Thatsachen. Diese Folgerung auf einen gütigen und gerechten Gott zeigt aber auch, daß das Kant'sche Princip, welches zur Verwerfung der übrigen Beweise führte, nicht stichhaltig ist. Denn dasselbe Bewußtsein sagt dem Menschen auch, daß ohne Transcendentalität des Causalitätsgesetzes weder die äußere noch die innere Welt zu erklären, und daß die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich willkürlich ist. Ebenso wenig kann aber der regressus in infinitum das menschliche Denken befriedigen, weil sonst für die Causalreihe kein Anfangspunkt gegeben und die ganze Reihe der Ursachen in Mittelursachen aufgelöst würde, die an sich inhaltslos wären. Deßhalb wurde von der katholischen Philosophie stets die Beweisbarkeit Gottes vertheidigt und diese Lehre auch von der Kirche gegenüber dem Traditionalismus und Pantheismus förmlich sanctionirt (Vatic. Sess. III, c. 2). Da die Beweise von der endlichen und bedingten Wirkung auf die absolute Ursache zurückgehen, so ist damit schon gezeigt, daß Gott wesentlich und wirklich von der Welt verschieden ist. Ebenso folgt daraus, daß die Welt nur als Schöpfung Gottes zu begreifen ist, da in einem absolut vollkommenen geistigen Wesen ein Gegensatz von Endlichem und Unendlichem, von Materiellem und Geistigem nicht denkbar ist. Demgemäß läßt sich die Welt nur

als Werk des allmächtigen Schöpferwillens erklären, der aber nicht als Willkür, sondern als von der Weisheit geleiteter und nach ewigen Ideen gestaltender zu denken ist, so daß die Idee der Welt ewig, die geschaffene Welt zeitlich und endlich, der Schöpfungsact ewig, das Geschaffene zeitlich, Gott unveränderlich und unabhängig, die Welt veränderlich und vom Schöpfer abhängig ist. Daraus folgt auch, daß die Welt von Gott erhalten und geleitet wird, denn jedes Ding besteht durch die Kraft, durch welche es entstanden ist. Wohl sind die Kräfte und Gesetze in der Natur wirksam, aber sie haben ihre Wirksamkeit nicht aus sich, sondern aus der schaffenden Ursache, welche schöpferisch fortwirkt. Ob man also den Beweisen für das Dasein Gottes eine stricte Demonstrabilität, eine „apodictische Gewißheit" beilege oder zwischen logischer Demonstration und idealer Vernunfterkenntniß unterscheide, jedenfalls stellen sie eine gewisse Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Dingen her und dienen dem Theismus zur wissenschaftlichen Grundlage. Die nähere Bestimmung dieser intelligenten ersten Ursache hat für den endlichen Geist allerdings ihre besonderen Schwierigkeiten, weil ihm der Maßstab für das Unendliche fehlt. Ein Theil dieser Schwierigkeiten ist dem Theismus aber mit jeder vernünftigen Weltbetrachtung, besonders mit dem Pantheismus, gemeinsam, denn die metaphysischen Prädicate: Aseität, Ewigkeit, Unendlichkeit müssen von jedem Standpunkt aus, der nicht wie der Materialismus auf eine Erklärung verzichtet, dem absoluten Urgrunde beigelegt werden. Ein anderer Theil ist dem Theismus besonders eigenthümlich, nämlich die psychologisch-ethischen Prädicate wie Macht, Weisheit, Güte, Liebe u. s. w., die man unter dem Begriffe der vernünftigen, sittlichen Persönlichkeit zusammenzufassen pflegt. Diesen Begriff gewinnt der Geist durch die Analogie mit seiner eigenen Persönlichkeit. Er weiß deßhalb, daß seine Gotteserkenntniß nur inadäquat sein kann, und negirt in Gott jede Beschränkung der menschlichen Persönlichkeit, aber er ist überzeugt, daß trotzdem diese Erkenntniß nicht falsch ist, sondern relativ wahr sein muß, weil der persönliche endliche Geist nur im persönlichen absoluten Geist seinen Grund haben kann, so daß die Analogie berechtigt ist. Man kann also wohl mit den Vätern sagen, daß wir zwar das Dasein, aber nicht das Wesen Gottes erkennen, muß dieß jedoch gleich ihnen nur von dem vollkommenen Wissen und Erkennen verstehen. Zu dieser Analogie ist man aber um so mehr berechtigt, als für jede andere Auffassung das Geistesleben zu einem unerklärlichen Räthsel wird. Der Pantheismus kann mit seiner Evolution nicht erklären, wie aus dem allgemeinen Sein das einzelne und individuelle Sein, wie aus dem Unbewußten das Bewußte und Selbstbewußte entsteht. Der Begriff der Entwicklung zerstört im Absoluten gerade das, wodurch es zur Erklärung der Welt und des Menschengeistes dient. Dazu kommt, daß Religion und Sitte nur im Theismus eine befriedigende Begründung finden. Der allgemein verbreitete Unglaube unserer Zeit ist kein Beweis für die Ohnmacht des christlichen Theismus, sondern beweist nur, daß er in der Freiheit und Sinnlichkeit gefährliche Gegner hat. Es ist noch lange nicht ein Zerfall der christlichen Religion nachzuweisen, wie ein solcher zur Zeit Christi bei der heidnischen Religion vorhanden war. Das Christenthum hat oft genug bewiesen, daß es die Kraft zu einer Regeneration in sich selbst hat, und daß nicht einzig durch eine neue Weltauffassung die drohende Katastrophe abgehalten werden kann.

II. Einwände gegen den Theismus. Die Schwierigkeiten, welche gegen die theistische Weltanschauung geltend gemacht werden, sind zwar im Vorhergehenden schon berücksichtigt, sollen aber der Uebersichtlichkeit wegen zusammengestellt werden. Als „Mängel des Theismus" (Spicker, Der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluß der christlichen Offenbarung, Stuttgart 1898) werden angeführt: 1. Von einer Person rein geistigen Wesens haben wir absolut keine Erfahrung, und doch soll diese Person nach Analogie des Menschen gedacht werden. 2. In dem Gott des Theismus ist weder Leben noch Bewegung, weder Thätigkeit noch Veränderung; er wohnt außer Raum und Zeit, sich selbst gleich, in ewiger Ruhe und überläßt die Welt, nachdem er sie einmal geschaffen, ihrem mechanischen Gang. Der theistische Gott, welcher, wie der aristotelische, nur sich selbst denkt, ohne daß wir den Inhalt dieses Denkens irgendwie erfahren könnten, ist jedenfalls kein lebendiger und menschlich begreiflicher. 3. Die Entstehung der Materie aus ihm, dem reinen Geist, ist nicht zu erklären, und sein Verhältniß zur Natur ist vermöge der unbedingten Transcendenz vollständig in Dunkel gehüllt. Ein Princip, das weder an sich noch in seiner Beziehung zum Endlichen sich erfassen läßt, ist philosophisch schlechterdings unbrauchbar. Mag das Absolute an sich sein, was es will, für uns hat es nur soviel Werth, als es zur Erkenntniß der Welt und des Lebens nothwendig und zweckdienlich erscheint. Hierin liegt der Hauptmangel des Theismus: er kann seinen Gott der denkenden Vernunft nicht verständlich machen, seine Existenz nicht beweisen, die Schöpfung der Materie und den Ursprung des Bösen nicht erklären. Was das Volk in seiner religiösen Praxis sucht und ersehnt, unmittelbare Nähe und Wahrnehmung des göttlichen Seins und Wirkens, gewährt der Pantheismus ungleich besser als der transcendentale Theismus, der Gott in die Ferne rückt und ihn bloß in Gedanken gegenwärtig sein läßt. — Diese „Mängel" sind aber näher betrachtet Vorzüge des Theismus; denn jede geistige, ideale Weltauffassung muß einen geistigen Urgrund annehmen, von dem wir keine Erfahrung haben. Ja, dieß trifft nur bei der äußern, sinnlichen Erfahrung vollständig zu, denn die innere Erfahrung,

wie sie im religiösen und sittlichen Bewußtsein zum Ausdruck kommt, führt über den eigenen Geist hinaus und zwingt uns, dieses geistige Absolute persönlich zu fassen. Die Bildung des Begriffes Person nach dem menschlichen Geiste legt allerdings die Gefahr nahe, in derselben eine Beschränkung und Gegenüberstellung anzunehmen, so daß auch hier gelten würde: Omnis determinatio est negatio (Spinoza, Fichte); allein diese Begriffsbestimmung ist eben anthropomorphistisch, und es ist unrichtig, daß jeder Begriff von einem persönlichen Gott anthropomorphistisch und ein Rest von Plato und Augustin sei. Sind Tertullian, Augustinus, Paley, Calvin, Voltaire und die meisten neueren Theologen „anthropomorphistische Theisten", so muß wenigstens ein berechtigtes Moment darin sein. Faßt man das Persönsein als das selbstbewußte, freie Fürsichsein, als die Selbstbehauptung und Selbstbestimmung, so ist nicht einzusehen, warum es der absoluten Intelligenz nicht zukommen soll, ja sie wird erst dadurch für uns faßbar und begreiflich. Die Erklärung des göttlichen Denkens trifft bloß bei dem aristotelischen Gottesbegriff zu, dem Schöpfung und Vorsehung fehlten. Wenn man mit dem christlichen Theismus in Gott einerseits die ewigen Ideen der Dinge, welche die schöpferische Weisheit zur Ausgestaltung brachte, andererseits die innige Wechselbeziehung zwischen Intellect und Willen annimmt, welche aus der Trinitätslehre zu erschließen ist, so wird man nicht mehr behaupten können, daß der theistische Gott in ewiger Ruhe unthätig sei. Er ist vielmehr der absolut lebendige Gott und wird uns dadurch begreiflicher, als wenn wir bloß seine Thätigkeit in der Welt berücksichtigen; denn auch im menschlichen Leben ist die geistig-sittliche Thätigkeit weit erhaben über die Bethätigung am Materiellen, der Gedanke steht höher als die Materie. Die Entstehung der Materie aus dem reinen Geist ist hinsichtlich des „Wie" allerdings wie alles Werden nicht zu erklären, aber in Betreff des „Daß" doch aus der Allmacht und Weisheit Gottes zu erkennen. Die Verweisung auf die vielen Geheimnisse in der Natur und im Leben wird dadurch nicht hinfällig, daß ein Geheimniß nicht durch ein anderes erklärt wird, denn es handelt sich überhaupt nicht um die Erklärung eines Geheimnisses, sondern um die Anerkennung desselben. Diese kann man aber dem Geheimniß der Schöpfung nicht verweigern, wenn man die Geheimnisse des Werdens und Vergehens in der Natur zugibt und doch die Thatsachen annehmen muß. Die Allmacht Gottes beseitigt das Bedenken des Axioms „Aus nichts wird nichts", und die Weisheit Gottes entrückt den Schöpfungsact der Willkür. Statt der „Realen" oder „Urpositionen" in Gott (J. H. Fichte; vgl. Thiele, Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Berlin 1895), welche als „Ewigendliche" den Zeitbegriff ausscheiden sollen, genügt es, die ewigen Ideen in Gott mit der zeiträumlichen Realisation „im Anfang" zu verbinden. Wohl bleibt mit der Materie für den Theismus ein relativer Dualismus bestehen, aber ein solcher ist gerade nothwendig, wenn man die Identität von Welt und Gott im Pantheismus oder Spiritualismus (s. d. Artt.) vermeiden will. Durch die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung ist die Abhängigkeit von Gott gegeben, ohne daß Gott in die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit einzugehen hätte, und das Princip der Einheit gewahrt. Es ist deßhalb willkürlich, Clemens, Origenes, Athanasius, Spinoza, Lessing, Goethe und Schleiermacher als „kosmische Theisten" neben einander zu stellen. Rechnet man, ohne pantheistisch zu denken, die Materie zum Wesen Gottes, so ist es gewiß viel schwerer, einen solchen Gott zu begreifen. Die Transcendenz Gottes ist aber im Theismus nicht exclusiv zu fassen, wie im Deismus, sondern mit der Immanenz zu verbinden. Weil Gott überweltlich, überzeitlich und überräumlich ist, so ist er nicht bloß in Gedanken, sondern seinem Wesen und seiner Macht nach überall zugegen, und weil er als persönlicher Gott zugegen ist, so kann der Gläubige mit Vertrauen zu ihm beten. Dieß wäre bei dem pantheistischen Gott unmöglich; denn wer wollte von einem unpersönlichen Absoluten, das übrigens als ewige und unendliche Ursache gleichfalls über Zeit und Raum stehen müßte und dem Begriffe zufolge die Entwicklung ausschließen würde, Hilfe und Trost erwarten? Wenn diese Hilfe oft ausbleibt und das Böse zu triumphiren scheint, so gibt dieß Veranlassung zu schweren Prüfungen, aber auch zur geduldigen Ergebung in den Willen Gottes und zur festen Hoffnung auf eine jenseitige Belohnung. Nur für denjenigen, welcher seinen Blick bloß auf das Diesseitige lenkt, das Uebel und Böse als eine selbständige Macht ansieht und das höhere Ziel und die einstige Ausgleichung läugnet oder gering achtet, besteht zwischen der theistischen Vorstellung der Gottheit und deren Erscheinung in Natur und Geschichte ein Widerspruch, weil auf der einen Seite das erhabene Ideal, auf der andern Seite die rohe Wirklichkeit steht. Rein philosophisch mögen sich Ideal und Wirklichkeit „nie und nimmer" mit einander vereinigen lassen, der Glaube hat längst anders entschieden. Wenn die Anrufung der Heiligen, die Wallfahrten, das Altarssacrament u. s. w. das Bedürfniß des Gläubigen nach einer Vermittlung zeigen und in der Menschwerdung eine solche gegeben ist, so beweist dieß nur, wie der christliche Theismus den Bedürfnissen entgegenkommt. „In ihm leben, weben und sind wir." (Vgl. Friedländer, Sittengeschichte Roms III, 6. Aufl., Leipzig 1890, 656 ff.) Wenn „trotz der großen Mängel und Widersprüche des Theismus" seit 2000 Jahren so viele der Edelsten und Gebildetsten mit allen Fasern des Herzens dem System anhingen, wenn Tausende dafür ihr Leben hingegeben haben, während kein

Beispiel dafür bekannt ist, daß jemand für einen mathematischen oder philosophischen Lehrsatz sein Leben geopfert habe, so erklärt sich diese merkwürdige Erscheinung nicht bloß durch die Entstehung des Theismus aus der jüdischen Religion und der griechischen Philosophie, sondern durch die Begründung desselben im Geiste des Menschen und im ganzen Universum, d. h. durch seine subjective und objective Wahrheit (vgl. Justin. Apol. II, c. 10). Wohl ordnet die Religion alle anderen Kräfte unter und benutzt sie als Mittel zum Zweck, aber sie kann dieß doch nur insoweit, als sie eine innere Wahrheit und Macht besitzt. Sie stellt Alles unter den religiösen Gesichtspunkt und benutzt Kunst und Wissenschaft, Philosophie und Metaphysik nur so weit, als es nöthig ist, dem transcendentalen Gefühl bestimmte Anhaltspunkte und Richtungen zu geben; aber sie wäre auf die Dauer unhaltbar, wenn ihre Wahrheit mit der allgemeinen Wahrheit in unversöhnlichem Widerspruch stände. Deßhalb ist die Macht, welche der Theismus auf die Geister und Herzen der Menschheit stets ausgeübt hat und trotz aller Bekämpfung noch ausübt, ein schlagender Beweis für seine innere Wahrheit und Berechtigung. (Vgl. noch außer den dogmatischen und apologetischen Werken Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 2. Aufl., Münster 1867; Derf., Philosophie der Vorzeit, 2. Aufl., Innsbr. 1878; Ulrici, Gott u. die Natur, 3. Aufl., Leipzig 1875; Deisenberg, Theismus und Pantheismus, Wien 1880; Willmann, Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1894—1897, 3 Bde.; Schell, Die göttliche Wahrheit des Christenthums. I. Gott und Geist, Paderborn 1896; Gutberlet, Die Theodicee, 3. Aufl., Münster 1897. Ueber amerikanische Controversen vergl. Shanahan, John Fiske on Idea of God, in The Catholic University Bulletin III [1897], 3 ff.) [P. Schanz.]

Thekla, die hl., Abtissin von Ochsenfurt und Kitzingen, eine der frommen und gelehrten Benedictinerinnen, welche der große Apostel Deutschlands aus England nach Deutschland kommen ließ (um 749), um neue Klöster zu gründen oder schon gegründete mit dem rechten Geiste zu beseelen. In England lebte Thekla im Kloster Winborn (nicht Barking) in der Grafschaft Dorchester unter Tetta's Leitung. Sie war eine Verwandte der hl. Lioba (s. d. Art.). Daß sie dadurch auch mit dem hl. Bonifatius verwandt gewesen, ist nicht erwiesen. Nach Deutschland gekommen, lebte sie, wenigstens einige Zeit, im Kloster Bischofsheim a. d. Tauber, bis der hl. Bonifatius sie zur Abtissin in dem neu gegründeten Kloster Ochsenfurt und nach St. Adelheids oder Hadeloga's, der Gründerin und ersten Abtissin von Kitzingen, Tod auch zur Vorsteherin von dieser Abtei machte (etwa 750). Sonst ist über sie nichts bekannt, da es keine alte Lebensbeschreibung von ihr gibt. Ihr Tod, der, wie Stamminger darthut, ziemlich sicher nach Lioba's Heimgang (gest. 780) fällt, wird auf das Jahr 790 oder später verlegt. Ihr Grab ist unbekannt, ihr Cult alt; das römische Martyrologium, ebenso das englische und die Benedictiner-Kalender, gedenken ihrer am 15. October (als Sterbetag?), andere am 27. oder 28. September. (Vgl. AA. SS. Boll. Oct. VII, 1, 59 sqq.; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands II, Göttg. 1848, 334 ff.; Stamminger, Franconia sancta I, Würzburg 1881, 379 ff.; Ben. Stengele, Das ehemal. Frauenkloster Kitzingen a. M., im Sulzbacher Kalender 1898, 94 ff.) [L. Helmling O. S. B.]

Thema, im A. T. a. (תֵּימָא) 1. der neunte Sohn Ismaels (Gen. 25, 15. 1 Par. 1, 30); 2. ein Nathinäerfamilie (s. d. Art. Gabaon), nach ihrem Stammvater so genannt (1 Esdr. 2, 53. 2 Esr. 7, 55). — b. (תֵּימָן) Name eines arabischen Landstriches wie des ihn bewohnenden Beduinenstammes, in der Nähe des älanitischen Meerbusens (Job 6, 19. Jer. 25, 23). [Kaulen.]

Theman (תֵּימָן), im A. T. a. Personenname: 1. der Sohn Eliphaz', des Erstgeborenen Esau's (Gen. 36, 11. 1 Par. 1, 36); 2. ein späterer Edomiterfürst (Gen. 36, 15. 42. 1 Par. 1, 53). — b. Ortsname: eine edomitische Stadt (Bar. 3, 22. 23. Amos 1, 12), welche durch die darin wohnenden weisen Männer berühmt war (Jer. 49, 7. 20); sie lag im Norden von Edom (Lag. Onom. n. 260, 95). [Kaulen.]

Themistius, der Monophysit, s. Agnoëten I. 343.

Theobald (Thietbaldus, Tiebaldus, Thibaut, Thibaud ꝛc.), der hl., Einsiedler und später Cemaldulenser, erblickte das Licht der Welt zu Provins (Provinum castrum) in der Grafschaft Champagne, in der Diöcese Sens, wahrscheinlich im J. 1033. Er entstammte einem vornehmen gräflichen Geschlechte, welches dem der Grafen von Champagne verwandt war. Im heranreifenden Alter faßte Theobald eine besondere Vorliebe für das Eremitenleben; doch verschwieg er seinen Eltern, Arnulf und Willa, vor welchen er Widerspruch befürchtete, seinen Wunsch und zog nur Walter, einen Ritter aus der Umgebung seines Vaters, in's Vertrauen. An ihm fand er einen treuen Gesinnungsgenossen und beständigen Lebensgefährten. Beide warteten auf eine günstige Gelegenheit, sich unauffällig von Provins zu entfernen; sie fanden dieselbe im J. 1054, als zu Reims große Ritterfeierlichkeiten stattfanden. In Begleitung zweier Waffenträger ritten die beiden Freunde nach Reims, entließen dort die Diener und setzten, ohne an den Feierlichkeiten theilgenommen zu haben, allein den Weg zu Fuß fort. Unterwegs vertauschten sie ihre vornehme Kleidung mit den Lumpen zweier Bettler. Nach einem kurzen Aufenthalte in der Grafschaft Chiny, zu Sussy (jetzt Suzy) in den Ardennen, der von den ältesten Biographien zwar nicht erwähnt, aber durch örtliche Denkmäler und Traditionen sicher gestellt ist, wanderten sie weiter nach Pittingen (Pintingum, heute Pettingen,

einem kleinen Dorfe nahe bei Mersch im Großherzogthum Luxemburg, damals zum Bisthume Trier gehörig. Dort bauten sie sich in einem Walde Hütten und blieben daselbst über ein Jahr. Am Tage verdienten sie sich durch ihrer Hände Arbeit den nothwendigsten Lebensunterhalt, während sie die Nacht großentheils im Gebete zubrachten. Von Pettingen aus machten sie barfuß eine Wallfahrt nach Compostela (s. d. Art.) in Spanien. Nach der Rückkehr in's Trierer Land erhielt Theobald den Besuch seines Vaters, versagte sich aber aus Abtödtung jeden Verkehr mit ihm. Das nächste Ziel der Wanderung Theobalds und Walters war Rom. Auf dem Rückwege erwachte in ihnen das Verlangen, auch noch den dritten großen Wallfahrtsort der Christenheit, Jerusalem, zu besuchen; in dieser Absicht lenkten sie ihre Schritte gegen Venedig, wo sie sich einzuschiffen gedachten. Als sie aber bei Salanigo in der Diöcese Vicenza angelangt waren, versagten Walter die Kräfte zur Weiterreise. Theobald gab daher den Plan, das heilige Land zu besuchen, auf und willigte ein, sich mit Walter in der Wildniß von Salanigo dauernd niederzulassen. Hier erreichte die Strenge seines ascetischen Lebens und die Losschälung seines Geistes von allem Irdischen den Höhepunkt. Nach zweijährigem Aufenthalte zu Salanigo starb Walter; um Theobald aber sammelte sich, angezogen durch seinen heiligen Lebenswandel, eine kleine Schaar heilsbegieriger Jünger, und der Bischof Sindicherius von Vicenza sah sich wegen des hohen Verdienstes Theobalds veranlaßt, ihm die heilige Priesterweihe zu ertheilen. Zu Salanigo empfing Theobald zum zweiten Male den Besuch seines Vaters und vermied dießmal nicht den Verkehr mit ihm. Nicht lange darauf machte sich Graf Arnulf zu einem neuen Besuche seines Sohnes auf, dießmal in Begleitung seiner Gattin und eines zahlreichen Gefolges. Groß war die Freude des Wiedersehens, namentlich für die Mutter, die Theobald seit seiner Abreise von Provins nicht mehr gesehen hatte; sie wollte sich nicht mehr von ihrem Sohne trennen und führte fortab unter seiner Leitung ein gottseliges Leben. Ihren Gatten riefen Geschäfte nach Frankreich zurück. Die harten Bußübungen hatten Theobalds Körper vorzeitig geschwächt; es befiel ihn eine schleichende Krankheit, welche ihn nach zweijährigem Krankenlager aus diesem Leben hinwegnahm, zwölf Jahre nachdem er sein Vaterland verlassen hatte. Drei dieser Jahre hatte er auf Wanderungen und Wallfahrten, neun in der Einsamkeit zugebracht. Er starb an einem Freitag, den 30. Juni 1066. Vor seinem Tode hatte er noch seine Mutter und seine geistlichen Söhne dem Camaldulenserabte Petrus von Vangadice, einer seiner Einsiedelei nahe gelegenen Abtei, anempfohlen, von dem er in demselben Jahre das heilige Ordenskleid empfangen hatte und der einige Jahre später seine Biographie schrieb. Zahlreiche vor und nach seinem Tode gewirkte Wunder werden vom hl. Theobald berichtet, theilweise von recht glaubwürdigen Zeugen. Die erste Ruhestätte seiner irdischen Ueberreste war die bei der Einsiedelei gelegene Kapelle. Von dort entführten sie die Vicentiner und brachten sie in die Cathedrale von Vicenza (vgl. Mabillon, AA. SS. Ord. S. Ben. saec. VI, 2, Paris. 1701, 169 sqq., und das Offic. propr. von Vicenza zum 3. Juli). Von Vicenza wurden die Reliquien aber schon bald nachher in die Abtei von Vangadice (jetzt das Städtchen La Badia) übertragen. Der Benedictinerabt Arnulf, ein Bruder des Heiligen, erhielt vom Abte Petrus von Vangadice einen bedeutenden Theil der Reliquien zum Geschenk und brachte dieselben in seine Abteien Sainte-Colombe-les-Sens und Lagny in der Landschaft Brie in Frankreich (Mabillon ib. 175 sqq.; [Bouquet,] Rer. Gall. et Franc. Scriptt. XII [1781], 289, und Offic. propr. von Autun zum 1. Juli), der Haupttheil verblieb indessen zu La Badia und wird noch heute daselbst aufbewahrt (Ughelli, Ital. sacr. V, 2. ed., Venet. 1720, 1039, und Weicherding, Der hl. Theobald von Provins... Quellenmäßiger Beitrag zur Luxemburger Legendar-Biographie, Luxemburg 1879, 93 ff.). Die Reliquien von St. Colombe kamen 1792 in den Besitz der Cathedrale von Sens; diejenigen von Lagny befinden sich in der nahe gelegenen Kirche Saint-Thibaut-des-Vignes. Die letzte Revision derselben geschah 1854 durch den Bischof von Meaux; kleinere Partikel der Reliquien wurden bei dieser Gelegenheit an mehrere Kirchen vertheilt (Weicherding 97 ff.). Nachdem Papst Alexander II. (1061 bis 1073) — nicht Alexander III., wie Mabillon und nach ihm viele Andere angeben — in feierlicher Erklärung den öffentlichen Cult des hl. Theobald gestattet hatte (Migne, PP. lat. CXLVI, 1413), nahm die Verehrung desselben einen schnellen Aufschwung und verbreitete sich besonders in Italien, Frankreich, Belgien und Luxemburg. Viele Städte und Corporationen wählten ihn zum Patrone; namentlich sei erwähnt, daß er der Schutzheilige der Köhler in Frankreich und Italien ist, und deßhalb erblickte auch der revolutionäre Geheimbund der Carbonari (s. d. Art.) in ihm seinen Schutzpatron. Zu hoher Berühmtheit gelangten im Mittelalter einige sogen. „Theobaldusbrunnen", so bei Provins, Chiny und Montaigu, wo viele fromme Gläubige in ihren Nöthen und Krankheiten beim hl. Theobald Hilfe suchten und fanden. Auf alten Bildern ist der hl. Theobald bald als Ritter, bald als Einsiedler oder Priester dargestellt. Sein Fest wird noch heute in manchen Diöcesen, nicht überall am nämlichen Tage, kirchlich begangen; das römische Martyrologium bezeichnet den 1. Juli. Die älteste Lebensbeschreibung Theobalds ist die schon erwähnte vom Abte Petrus von Vangadice, veröffentlicht von Mabillon (l. c. 156 sqq.); die von Henschen in den AA. SS. Boll. Jun. V. 592 sqq. et 596 sqq. edirten repräsentiren lediglich Ueberarbeitungen derselben. Es ist jedoch

wahrscheinlich, daß auch schon die von Mabillon benutzten Manuscripte Interpolationen zu der ursprünglichen Fassung der Vita S. Theob. des Abtes Petrus enthalten. [M. v. Eichendorff O. S. B.]

Theodelinde, s. Langobarden VII, 1404 ff.

Theoderich, s. Theodorich.

Theodicee (von θεός und δίκη) heißt seit Leibniz die Rechtfertigung Gottes wegen der in der Welt bestehenden Unvollkommenheiten, Uebel und Laster. Bayle (s. d. Art.) hatte dem damaligen Zeitgeist entsprechend in seinem Dictionnaire das moralische und physische Uebel mit der Güte und Vorsehung Gottes für unvereinbar erklärt; die bisherige theologisch-scholastische Lehre vom Uebel und Bösen gebe keine Antwort auf die Frage, ob denn Gott nicht eine Welt hätte schaffen können, in welcher die Mängel der gegenwärtigen Welt eine Unmöglichkeit wären. Der Manichäismus sei noch nicht genügend widerlegt. Die Königin Sophie Charlotte von Preußen war durch die Lectüre dieser Artikel in Zweifel gerathen und veranlaßte Leibniz (s. d. Art.) zu einer Vertheidigung der göttlichen Güte und Freiheit. Das Werk erschien zu Amsterdam 1710 unter dem Titel Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal; eine lateinische Uebersetzung erschien zu Frankfurt 1719; unter den deutschen ist die bekannteste die von Gottsched verfaßte: H. Gottfried Wilhelms, Freiherrn von Leibnitz, Theodicee, d. i. Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen und vom Ursprunge des Bösen, Hannover u. Leipzig 1763. Die Lösung des Problems wird vom Standpunkte des Optimismus (s. d. Art.) aus versucht. Der Vorgang Leibniz' reizte um so mehr zur Nachahmung und Fortsetzung, als dieser Standpunkt sehr anfechtbar und die religiöse Seite vielen Bedenken ausgesetzt war (vgl. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte I, Regensburg 1861, 545 ff., wo auch Clarke's Theodicee besprochen und die Theodicee Rosmini-Serbati's [s. d. Art.] analysirt wird). Von deutschen Verfassern seien genannt: Balguy (Die göttliche Güte gerechtfertigt, deutsch von Eberhard, Leipz. 1782), Werdermann (Neuer Versuch zur Theodicee, Leipz. 1784—1797, 3 Thle.), Kindervater (Skeptische Dialogen über die Vortheile der Leiden u. s. w., Leipz. 1788), Weishaupt (Apologie des Mißvergnügens und des Uebels, Regensburg 1790), Creuzer (Leibnitii doctrina de mundo optimo, Lipsiae 1795), Heydenreich (Philosophie über das Leiden der Menschheit, Leipz. 1797—1799, 3 Thle.), Wagner (Theodicee, Bamberg 1810), Benedict (Theodicaea quam juventuti lit. stud. scripsit etc., Annaburg. 1822), Kapp (Christus und die Weltgeschichte u. s. w., Bruchstücke einer Theodicee, Heidelberg 1823), Blasche (Das Böse im Einklang mit der Weltordnung u. s. w., Leipzig 1827), Voigt (Ueber Freiheit und Nothwendigkeit, Leipzig 1828), Erdmann (Ueber das Verhältniß der Theodicee zur speculativen Kosmologie, Greifswalde [Bamberg] 1836), Sigwart (Das Problem des Bösen oder der Theodicee, Tübingen 1840), A. v. Schaden (Theodicee, eine Reihe von Dialogen, Karlsruhe u. Freiburg 1842), Keppler (Das Problem des Leidens in der Moral, Freiburg 1894). Weil diese Frage aber im Zusammenhange mit der ganzen Weltauffassung steht und eine besondere Schwierigkeit für den Theismus (s. d. Art.) bildet, so kam man mehr und mehr von dieser speciellen Behandlung ab und suchte sie durch eine weitere Fassung des teleologischen und moralischen Gottesbeweises von allgemeineren Gesichtspunkten aus zu beantworten (s. Fichte, Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipzig 1873, 211 ff.). Man betrachtete demgemäß die Theodicee neben der Kosmologie und Anthropologie als einen besondern Theil der Metaphysik (Grimmich, Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf thomistischer Grundlage, Freiburg 1893, 436 ff.) oder dehnte sie auf das ganze Gebiet der natürlichen Theologie aus (Maret, Christliche Theodicee oder Vergleichung des christlichen und rationalistischen Begriffes von Gott, deutsch von Oischinger, Mainz 1845; Gratry, Ueber die Erkenntniß Gottes, deutsch von Pfahler I, Regensburg 1858 [wo S. 53—424 eine Uebersicht über die Geschichte der Theodicee von Plato bis Leibniz gegeben wird]; Gutberlet, Die Theodicee, 3. Aufl., Münster 1897). Damit ist schon gezeigt, daß die Theodicee nur für den Glauben an einen persönlichen Gott, den Schöpfer und Leiter der Welt, von Bedeutung ist. Wer wie Hume (s. d. Art.) die Unmöglichkeit, die metaphysische Gültigkeit des Causalitätsgesetzes nachzuweisen, behauptet oder wie Kant (s. d. Art.) theoretisch die Transcendenz läugnet, muß die Theodicee für verfehlt betrachten. Daher konnte Kant „Ueber die Vergeblichkeit aller bisherigen Versuche einer speculativen Theodicee" schreiben. Die das Alterthum tief aufregende Frage: „Woher das Böse (Uebel)?" beweist die Grundüberzeugung der Menschheit, daß das Böse etwas Nichtseinsollendes ist und mit jedem Glauben an Gott in Conflict kommt. Selbst der Pantheismus kann ihr nicht ganz ausweichen, weil der absolute Optimismus und Pessimismus mit der täglichen Erfahrung zu sehr im Widerspruche stehen und der Begriff des mit der Welt identischen Absoluten die Individuation ausschließt. Die Verflüchtigung der sichtbaren Welt mit ihren Unvollkommenheiten und Leiden in einen absoluten Idealismus und Spiritualismus (s. d. Artt.), wie er sich schon bei den indischen Philosophen findet, ist aber ebenso Illusion und Täuschung als der buddhistische Pessimismus, der auf jede theoretische Lösung verzichtet und die Erlösung in die Erkenntniß der Leiden und die praktische Entsagung verlegt. Weiter führt der iranische Dualismus (s. d. Art.), welcher, um das Böse von Gott fern zu halten, ein ewiges böses Princip annimmt; dasselbe ist Urheber alles Bösen und

Gegner des guten Gottes, wird aber von diesem und den mit ihm wirkenden guten Geistern und Menschen mehr und mehr zurückgedrängt und am Endgericht mit den Bösen vernichtet, während den Guten die ewige Seligkeit zu Theil wird. Auch bei den Aegyptern findet sich ein gemäßigter Dualismus und ganz besonders das Gericht nach den Werken, wodurch die Ausgleichung in's Jenseits verlegt ist. Die Griechen und Römer stehen, wenn man von den späteren Mysterien absieht, mit ihrem schwankenden Gottesbegriff und ihrer Mythologie tiefer. Die pessimistische Lyrik (Theognis) verzweifelte an der Gerechtigkeit. Wenige (Solon) erkannten Spuren der göttlichen Gerechtigkeit an und fühlten zuerst das Problem der Theodicee. Erst die Tragiker haben das Räthsel des Leidens zu lösen gesucht. Bei Plato bietet die ewige, widerstrebende Materie einen oft wiederholten Grund für die Lösung des Räthsels, während Aristoteles auf die Vorsehung verzichtet und das jenseitige Loos der Seele unberührt läßt. Der Stoicismus (s. d. Art. Stoische Moral) suchte die Seele durch die Apathie gegen das Uebel abzustumpfen und in dem Leben nach der Natur, in der Tugend das Böse und das Uebel zu überwinden. Doch lenkte er auch die Blicke auf den Tod und die „ewige Ruhe". Seneca will die Sache Gottes führen (causam deorum agere), indem er de providentia s. quare bonis viris mala accidant, cum sit providentia, ein Buch schreibt. Philo (s. d. Art.) vertheidigt im Geiste der Bibel wie in dem der platonischen Gottesbeweise und der Theodicee in den „Gesetzen" den Glauben an Gott gegen die Atheisten, Polytheisten, die Pluralisten (Weltenvielheit) und Fatalisten. Der orientalische Dualismus und die platonische Philosophie haben zusammengewirkt, um im Gnosticismus (s. d. Art.) nochmals den Versuch, die Frage nach dem Bösen zu beantworten, auf zwei einander widerstreitenden Principien zu begründen. Auch dieser Versuch mußte fehlschlagen, diente aber doch den Gläubigen dazu, die Antwort der Offenbarung genauer zu untersuchen (Tertullian, Irenäus). Nach dieser ist alles, was Gott geschaffen hat, gut. Das Böse hat also keine selbständige Existenz, sondern ist ein Accidens, eine privatio, die nur in Beziehung zum Guten zu verstehen ist. Es ist durch den Mißbrauch des freien Willens in die Welt gekommen und wirkt in der Erbsünde weiter. Gott ließ es zu, weil die Freiheit ein höheres Gut ist und schließlich doch auch das Böse im Plane der göttlichen Vorsehung den höheren Zwecken dienen muß. Der Mißbrauch des freien Willens hat auch die Stellung des Menschen zur Natur verändert. Wenn man auch den „Fluch der Natur" (Gen. 3, 17 ff. Röm. 8, 19 ff.) nicht buchstäblich zu nehmen und nicht mit vielen Vätern „Dorn und Disteln" auf die Sünde zurückzuführen hat, so hätte doch nach der ursprünglichen Bestimmung des Menschen sein Verhältniß zur Natur eine freundlichere Gestalt angenommen als jetzt. Indeß erweist sich der Mensch auch jetzt noch als Herrn über die Natur und ihre Kräfte. Absolut vollkommen kann ja die Welt überhaupt nie sein, denn sie ist ein Werk des freien göttlichen Willens und trägt von Natur aus den Charakter des Endlichen und Beschränkten an sich, ohne daß man mit alten und neuen Philosophen (Plato, Seneca, Hermogenes, Voltaire, Stuart Mill, Lotze) in der Materie ein dem Plane des Schöpfers widerstrebendes Mittel anzunehmen nöthig hätte. Freilich, so lange man nur zeitliches Glück und Unglück betrachtet, fällt es schwer, die Wege der göttlichen Vorsehung zu erkennen und Gott in Allem zu rechtfertigen. Je mehr im Alten Testament irdisches Wohlergehen und zeitlicher Besitz hervorgehoben, das Jenseits und die Unsterblichkeit zurückgestellt, je mehr die Einzelnen mit ihrem Wohl und Wehe hinter dem Volk als Ganzem hintangesetzt wurden, desto greller mußte das Mißverhältniß zwischen Tugend und Glück, zwischen Sünde und Strafe erscheinen. Hierin bestand für die Alten das Aergerniß der Vorsehung, und dasselbe zu beseitigen oder wenigstens zu mildern, war das Bestreben der ersten Versuche einer Theodicee. In den Psalmen (36. 48. 72. 139) ist noch der Glaube ausgesprochen, daß das Glück des Bösen ein Ende mit Schrecken nimmt, während der Fromme nicht dauernd unglücklich sein, der Verfolgte und Leidende zuletzt über seine Feinde triumphiren und von Gott erlöst werden wird (vgl. Jer. 12, 1 ff. Hab. 1, 1 ff.). Der Verfasser des Buches Job beruhigt sich mit dem guten Ausgang des Leidens nicht mehr, auch scheint ihm das Leiden als Strafe des Sünders, als Züchtigungs- und Läuterungsmittel zu schwer und allgemein; er faßt vielmehr das Leiden als Mittel zur Prüfung und Bewährung, wodurch die wahre Frömmigkeit erprobt und die Ehre des Gerechten und Gottes auch vor dem Gericht im Jenseits gerechtfertigt wird. Die letzte Consequenz der Ausgleichung in einem ewigen Leben deutet der Verfasser nur an, weil sie ihm gegenüber dem mit herrlicher Wiedervergeltung gekrönten Ausgang des Leidens auf Erden zu ungewiß und unwirksam erschien. Allgemeiner erfaßt das Buch Ecclesiastes (s. d. Art.) das Problem, indem es den ganzen Weltlauf als Eitelkeit der Eitelkeiten darstellt. Obwohl man nicht immer genau unterscheiden kann, was hier Einwand und was eigene Meinung ist, so macht die ganze Darstellung im Ecclesiastes doch den Eindruck einer gewissen Trost- und Hoffnungslosigkeit, welche aber trotz einer fehlenden befriedigenden Lösung doch den festen Glauben des Frommen an Gott und seine Vorsehung nicht zu erschüttern vermag, während der Stoiker zwar auch das Unglück des Gerechten als Probe und Läuterung ansieht, aber ohne den Trost des Selbstmords nicht auskommen kann (Seneca l. c. 6). Die messianischen Hoffnungen erleuchteten zwar die düstere Nacht des Alten Bundes, aber die lange Verzögerung der Erfüllung und

die schrecklichen Schicksalsschläge hatten den Sinn des Volkes dafür vielfach abgestumpft. Erst Christus hat mit der Menschwerdung, mit seinem Leiden und Sterben einerseits ein Vorbild, andererseits den Beweis gegeben, daß dem Gerechten Alles zum Besten dient. So unerforschbar auch die Wege Gottes sein mögen, der Leidende hat das Unterpfand des Heiligen Geistes und weiß, daß ein Jeder nach seinen Werken belohnt wird. Er ist aber bereits hier schon glücklich, weil er im Glauben und in der Liebe, in der Vereinigung mit Gott das ewige Leben besitzt. Wohl haben die Heiden den Christen vorgeworfen, daß ihr Gott sie nicht vor den Verfolgungen schützen könne, und die Christen und Heiden gemeinsam treffenden Heimsuchungen haben auch manchen Christen im Vertrauen erschüttert, aber die Hoffnung auf die jenseitige Belohnung richtete die Christen wieder auf (Cypr. De mortal. 8 sq.). Deßhalb war es den christlichen Philosophen und Theologen, einem hl. Augustin und Thomas, einem Petavius, Thomassin und so vielen Anderen leichter, eine befriedigende Theodicee zu geben. Sie brauchten weder mit den Optimisten und Deisten Uebel und Böses zu läugnen oder als nothwendiges Glied in der Causalkette des Universums zu betrachten, noch mit dem Pessimismus die trostlose Philosophie der Entsagung zu predigen, sondern fanden in der Vorbereitung auf das zukünftige Leben, in der Hoffnung auf Belohnung und Auferstehung den sichern Trost, welchen keine Philosophie bieten kann. Wohl bleiben auch hier noch Geheimnisse zurück, die schon Augustin in der Lehre von der Erbsünde und Prädestination vergebens zu enträthseln suchte, aber daran hat die katholische Theologie stets festgehalten, daß in keinem Falle Gott zum Urheber des Bösen und der Verdammniß gemacht werden kann. Erst im Prädestinatianismus und in der Läugnung des freien Willens durch die Reformatoren wurden jene Geheimnisse in Widerspruch mit der Vernunft gebracht. Jede Theodicee, welche in Gott den Grund des Bösen sucht und den Werth der Werke des Menschen für das jenseitige Leben verkennt, scheitert an der rauhen Wirklichkeit des Lebens und an der gesunden Vernunft. (Vgl. Hontheim, Institut. Theodicaeae, Friburg. Br. 1893; Schanz, Apologie des Christenthums I, 2. Aufl., Freiburg 1895, 37 ff. 387 ff. 400 ff.; Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung, Leipzig 1896, 245 ff.; Derf., Lebensanschauungen der großen Denker, 2. Aufl., Leipzig 1896, 62 f. 151. 232 f.) [P. Schanz.]

Theodor I.—II., Päpste. Theodor I. (642—649) war zu Jerusalem geboren und wurde am 24. November 642 zum Nachfolger Johannes' IV. gewählt. Seine Hauptthätigkeit war gegen die Häresie der Monotheleten (s. d. Art.) gerichtet, welche damals die Kirche verwirrte. Er hatte es hier besonders mit dem Patriarchen von Constantinopel, Paulus, zu thun, der nach Vertreibung des Monotheleten Pyrrhus in unregelmäßiger Weise auf den Patriarchenstuhl erhoben worden war und den Monotheletismus nicht weniger als sein Vorgänger begünstigte. Gleich in dem ersten Antwortschreiben an ihn drückte deßhalb Theodor seine Verwunderung darüber aus, daß die Ekthesis (s. VIII, 1802) zu Constantinopel noch öffentlich angeheftet sei und dieses häretische Glaubensbekenntniß somit officiell begünstigt erscheine. Bald hatte der Papst die Freude, den vertriebenen Patriarchen Pyrrhus zu sich nach Rom kommen und seine Irrthümer in öffentlicher Versammlung des Clerus und Volkes abschwören zu sehen. Theodor, der schon in seinem ersten an den neuen Patriarchen Paulus gerichteten Schreiben auf die Unregelmäßigkeit hingewiesen, mit welcher nach Vertreibung des Pyrrhus zur Wiederbesetzung des Patriarchalstuhls geschritten worden sei, erkannte jetzt den wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommenen Pyrrhus als rechtmäßigen Patriarchen an und ließ ihm alle einem solchen gebührenden Ehren erweisen. Aber bald hatte er den Schmerz, von dessen Rückfall in die alten Irrthümer hören zu müssen. Auf seiner Rückkehr in den Orient hatte Pyrrhus sich in Ravenna schon dazu verleiten lassen. Deßhalb wurde er von Theodor wieder excommunicirt. An den Patriarchen Paulus richtete der Papst nach dem Jahre 646 auf den Wunsch afrikanischer Bischöfe ein neues Schreiben, um ihn nochmals zur Vertreibung der Irrlehre aus seiner Kirche aufzufordern. Paulus aber erklärte sich in seiner Antwort offen für die Lehre von nur Einem Willen in Christo und wurde deßhalb als Häretiker vom Papste abgesetzt; wahrscheinlich um dieselbe Zeit ernannte dieser den Bischof Stephan von Dor in Palästina zum apostolischen Vicar daselbst, um auch dort dem Monotheletismus entgegenzuwirken. Theodor starb am 14. Mai 649. Nicht unwahrscheinlich ist die Annahme, daß auf seine Veranlassung das Kloster S. Saba zu Rom gegründet worden ist (Röm. Quartalschrift VII [1893], 39, Anm. 3).

Theodor II., ein Römer von Geburt, wurde gegen Ende (angeblich im December) 897 als Nachfolger des Papstes Romanus auf den Stuhl Petri erhoben. Er suchte das Unrecht, welches Stephan VI. (al. VII.) gegen Papst Formosus (s. d. Art. IV, 1622 f.) und dessen Anhänger verübt hatte, wieder gut zu machen und die Parteien zu versöhnen. Theodor regierte nur 20 Tage; vielleicht wurde er, wie auch wahrscheinlich sein Vorgänger, ermordet. (Vgl. Jaffé, Reg. Pontif. Rom. I, 2. ed., 228 sqq. 441; Lib. Pontif., ed. Duchesne I, 331 sqq.; II, 231.) [Kerker.]

Theodor Abukara (Vater, d. i. Bischof von Kara), griechischer Apologet und Polemiker aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, war Bischof der Stadt Kara in Peräa (nach Anderen von Carrhä in Mesopotamien). Nach der Ueberschrift einer seiner Abhandlungen (der 18.; Migne, PP. gr. XCIV, 1595) zu schließen, hatte er zu

den Schülern des hl. Johannes von Damascus (s. d. Art.) gehört. Ob er, wie Einige annehmen, noch zur Regierungszeit des Patriarchen Thomas von Jerusalem (ca. 807—821) gelebt habe, ist zweifelhaft. Wenn es nämlich in dem Titel der vierten Abhandlung, welche die Lehre des allgemeinen Concils von Chalcedon vertheidigt, heißt, Thomas habe die von Theodor in arabischer Sprache verfaßte und von Michael, Priester und Syncellus der Kirche zu Jerusalem, in's Griechische übersetzte Schrift an die Häretiker in Armenien gesandt, so ergibt sich daraus nicht mit Sicherheit, daß die Schrift wirklich erst zur Zeit des genannten Patriarchen und etwa auf dessen Anregung verfaßt worden ist; derselbe konnte ja auch eine frühere Schrift, die ihm für seinen Zweck (Belehrung der Monophysiten) brauchbar schien, übersetzen lassen. Wie dem auch sei, keinesfalls darf man Theodor Abukara nach Gretschers (s. d. Art.) u. A. Vorgange mit dem Metropoliten Theodor von Karien identificiren, der auf dem achten allgemeinen Concil (869) anwesend war, also etwa ein halbes Jahrhundert später lebte. Unter Theodor Abukara's Namen sind 43 meist in der Form von Dialogen verfaßte, zum Theil sehr kleine Abhandlungen überliefert, welche zur Rechtfertigung des wahren christlichen Glaubens gegen Häretiker, Juden und Mohammedaner gerichtet sind (abgedruckt bei Migne l. c. XCVII, 1461—1610). Dogmengeschichtlich wichtig (für die Lehre von der Transsubstantiation) ist folgende Stelle aus der 22. Abhandlung (Migne 1554): Ponit sacerdos panem super sanctam mensam, similiter et vinum, et precante eo precationem sanctam descendit Spiritus Sanctus in ea, quae praeposita sunt, et igne divinitatis suae panem et vinum in corpus et sanguinem Christi mutat (μεταβάλλει) non minus, quam hepar cibum in corpus alicujus hominis. Bemerkenswerth ist auch die kurze, anscheinend unvollständige Abhandlung 31, worin er gegen einen Origenisten die Ewigkeit der Höllenstrafen beweist. (Vgl. die Angaben von Fabricius und L. Allatius bei Migne l. c. 1445 sqq.; Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés, nouv. éd. XII, 625 ss.; Krumbacher, Gesch. der byz. Lit., 2. Aufl., München 1897, 71.) [Zeck.]

Theodor von Amasea, der hl., Martyrer, auch Tyro (Tero) zubenannt (zum Unterschied von Theodor dem Stratelaten [ὁ στρατηλάτης], Martyrer zu Heraclea), soll seinen Beinamen nach der Cohorte, in der er als Soldat diente (ἐκ τοῦ Τηρωνιακοῦ τάγματος Τήρων ὠνόμαστο [Nicephor. Callist., H. E. 10, 12]) erhalten haben. Die Acten über sein Martyrium (bei Surius, Vit. SS. 9. Nov.), deren Verfasser sich Augenzeuge nennt, sind unglaubwürdig, nach Tillemont (Mém. V [1702], 369 ss. 732 ss.) gänzlich interpolirt. Zuverlässiger sind die Nachrichten in der von Gregor von Nyssa am Festtage des Heiligen gehaltenen Lobrede (Migne, PP. gr. XLVI, 741). Darnach war Theodor im Orient (Tyrus ?) geboren, wurde römischer Soldat und kam mit seiner Cohorte nach Pontus in's Winterquartier. Da er als Christ sich weigerte, dem Edicte des Galerius Folge zu leisten, ward er vor den Statthalter geführt, der den standhaften christlichen Soldaten zunächst mit Milde behandelte und ihm eine Frist zur Aenderung seines Sinnes gewährte. Theodor benutzte dieselbe, den Tempel der Kybele anzuzünden, wurde abermals ergriffen, nach einem zweiten Verhöre gefoltert und nach dem dritten zum Feuertode verurtheilt. Er starb wahrscheinlich am 17. Februar 306. Die Christen entrissen seine heiligen Ueberreste dem Feuer und bestatteten sie in Euchaita oder Euchania, einer Stadt in der Nähe von Amasea. Er wird als Martyrer verehrt, trotz des can. 60 der Synode von Elvira (um 300): Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus . . . placuit in numero eum non recipi martyrum; denn bei ihm war das Anzünden des Tempels nicht die eigentliche Ursache des Todes, da das gerichtliche Verfahren schon vorher wegen seines Glaubens gegen ihn eingeleitet und ihm nur Aufschub als Bedenkzeit bewilligt war. Ueber dem Grabe des Heiligen erhob sich bald eine herrliche Kirche, und die Stadt Euchaitis wurde vom Jahre 971 an Theodoropolis genannt anläßlich des glänzenden Sieges, den Kaiser Johannes Tzimisces unter dem besondern Schutz des hl. Theodor (ob des Tyro oder des Stratelaten ?) über die Russen davongetragen hatte. Wegen der Gräber der beiden hll. Theodor gehörte diese Stätte von jeher zu den berühmtesten Wallfahrtsorten des christlichen Orients (vgl. Nilles, Kal. Manuale I, 2. ed., Oeniponte 1896, 96. 105). Zu Constantinopel hatte der hl. Theodor Tyro drei Kirchen; auch in Jerusalem, Damascus und Rom auf dem Palatin, wo er Toto genannt wird, waren ihm zu Ehren Kirchen erbaut. Die Venetianer behaupten, im J. 1256 den Leib des Heiligen erhalten zu haben; eine Kirche daselbst trug seinen Namen, und er war vor Marcus Hauptpatron der Republik und Stadt Venedig. Ferner ist er Patron von Ferrara, Savoyen, Montserrat, Saragossa ꝛc. Die Geschichte seiner Reliquien ist dunkel. Die Griechen feiern sein Fest am 17. Februar, die Lateiner am 9. November. In der christlichen Kunst wird er am richtigsten dargestellt, wie er mit der Fackel den Tempel der Kybele anzündet, oder als römischer Soldat mit der Palme, oder auf dem Scheiterhaufen. Die übrigen Darstellungen, wie ihm Christus im Gefängniß erscheint, oder mit einem Krokodil, stützen sich auf die unglaubwürdigen Acten. In der Cathedrale zu Chartres ist seine Legende in 38 Bildern auf einem Glasgemälde dargestellt. Erwähnt sei noch das glänzende Fest zu Ehren des hl. Theodor (miraculum collybanum, θαῦμα τῶν κολλύβων), welches die Griechen am ersten Samstag der Fasten begehen (vgl. Nilles II [1897], 96 sqq.). Julian der Apostat ließ

nämlich im J. 362 die Eßwaaren heimlich mit dem Blute der Götzenopfer besprengen und wollte so die Bewohner von Constantinopel zum Genusse dieser Opfer zwingen. In der Nacht erschien Theodor dem Bischof der Stadt und befahl, daß andere Nahrung (κόλυβα) verabreicht werde (s. Nectarius, Homilia, bei Migne, PP. gr. XXXIX, 1821, und über κόλυβα Nilles, in der Innsbr. Theol. Zeitschr. XVI [1892], 350 ff.). (Vgl. Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, 505; Ceillier, Hist. des aut. sacrés III, nouv. éd., 44 ss.; Le Blant, Les Actes des Mart., Paris 1882, 28; Allard, La persécut. de Diocl. I, Paris 1892, 105; II, 96 ss.) [L. Helmling O. S. B.]

Theodor Askidas, s. Dreikapitelstreit III, 2022, und Origenistenstreit IX, 1077.

Theodor von Canterbury, der hl., Erzbischof, wurde 602 zu Tarsus in Cilicien geboren und erhielt seine gelehrte Bildung in Athen. Später begab er sich nach Rom, trat dort in ein Kloster und erwarb sich durch seine gründliche Gelehrsamkeit und Frömmigkeit die allgemeine Achtung. Hadrian, der Abt eines bei Neapel gelegenen Klosters, den Papst Vitalian zum Erzbischof von Canterbury auserlesen hatte, glaubte in dem griechischen Mönche den für eine so schwere Aufgabe geeigneten Mann gefunden zu haben und bewirkte die Ernennung desselben; der Papst verstand sich aber hierzu nur unter der Bedingung, daß Hadrian Theodor nach England begleite und ihm mit Rath und That zur Seite stehe. Beide verließen also, nachdem Theodor im März 668 die Bischofsweihe erhalten hatte, die Stadt Rom am 27. Mai, wurden aber von dem Hausmeier Ebroin in Gallien zurückgehalten. Daher konnte Theodor sich erst im Frühling des folgenden Jahres nach England einschiffen, während sein Begleiter Hadrian, in dem Ebroin einen Spion vermuthete, noch eine Zeit lang in Gallien zurückbleiben mußte. Der am 27. Mai 669 inthronisirte Bischof, der nach einem Ausdrucke Beda's der englischen Kirche größere geistige Wohlthaten erweisen sollte als irgend ein Anderer vor ihm, stand in seinem 66. Lebensjahre, war aber geistig noch frisch und kräftig. Er legte sogleich Hand an's Werk, besetzte die vacanten Bisthümer, bemühte sich, eine feste kirchliche Organisation zu schaffen, die kirchliche Disciplin zu handhaben und alle die Mißbräuche, die sich infolge des laxen Kirchenregimentes der keltischen Bischöfe eingeschlichen hatten, abzustellen. Eine seiner ersten Maßregeln war die Absetzung Chads, des Bischofs von York, der gegen die Canones den Stuhl Wilfrids eingenommen hatte und überdieß nicht rechtmäßig gewählt war. Chads demüthige Antwort, er sei bereit, das Amt aufzugeben, dessen er sich nicht für würdig erachte und das ihm aufgedrungen sei, rührte den von Natur aus strengen Erzbischof so sehr, daß er denselben zum Bischof weihte und ihn zur Annahme des Bisthums Lichfield zwang. Als Chad nach seiner Gewohnheit seine große Diöcese, die ganz Mercia umfaßte, zu Fuß bereisen wollte, nöthigte ihn Theodor, ein Pferd zu besteigen, und hob ihn selbst in den Sattel. Für die Durchführung seiner Reformpläne schien dem Erzbischof nichts mehr geeignet als die Zusammenberufung eines Nationalconcils und die Veröffentlichung der in dieser Versammlung der Bischöfe gutgeheißenen Beschlüsse. Vier Suffragane erschienen persönlich zu Hertford 673; Wilfrid von York schickte Vertreter. Aus den zahlreichen Canones der verschiedenen Concilien, die Theodor den Bischöfen vorlegte, hob er 10 Punkte hervor, welche auf die kirchliche Disciplin Bezug hatten, und schärfte vor Allem die Annahme der Osterberechnung nach römischer Weise und die jährliche Abhaltung von Synoden ein. Bischöfe und Priester sollten sich die Rechte der Nachbarbischöfe und -Priester nicht anmaßen; Mönche sollten von einem Kloster zum andern nicht übergehen können ohne besondere Erlaubniß. Theodor wollte offenbar die Auctorität der Bischöfe über die Geistlichen erhöhen und das durch die Iren eingebürgerte Hin- und Herschweifen beschränken. Der Plan, die Bisthümer gemäß der Zunahme der Bevölkerung zu vermehren, stieß indeß seitens der Suffragane auf solche Schwierigkeiten, daß der Erzbischof vorderhand von der Theilung der zu großen Diöcesen absah. Das Concil zu Hertford war nicht bloß das erste Nationalconcil, sondern legte auch den Grund zu einer festern Organisation der englischen Kirche. Die Bischöfe verpflichteten sich zur Beobachtung der auf dem Nationalconcil erlassenen Beschlüsse; der Erzbischof aber schritt strenge gegen jeden ein, der seine Auctorität zu mißachten wagte. Der Plan der Bisthumsverkleinerung wurde von Theodor bald wieder aufgenommen; er machte den Anfang der Theilung an der Diöcese Wilfrids, welche die zwischen den Flüssen Humber und Forth gelegenen Gebiete umfaßte und von da ab in vier Diöcesen zerlegt werden sollte. König Egfrid, der Wilfrid nie vergeben, daß er seiner innig geliebten Gattin Etheldred (Edilthryda; s. d. Art.) den Schleier gegeben, ging sofort auf das Ansinnen des Erzbischofs ein, und so wurde der große Sprengel in die Bisthümer York (für Wilfrid), Bernicia, Lindisfarne und Lindsey zerschlagen. Die Theilung war nothwendig; aber die Willkür des Erzbischofs, der gegen den Willen und ohne Vorwissen Wilfrids die Theilung vornahm und sich mit einem rachsüchtigen König gegen seinen Amtsbruder verband, konnte in manchen Kreisen nur Anstoß geben. Wilfrid appellirte nach Rom und führte seine Sache in Rom so gut, daß der Papst die Bestimmungen Theodors annullirte; doch war Wilfrid bei seiner Rückkehr nach England nicht wenig enttäuscht, als die päpstliche Entscheidung von dem Erzbischof und König als eine erschlichene betrachtet, er selbst aber in's Gefängniß geworfen wurde. Der König Egfrid setzte Wilfrid endlich in Freiheit, hörte aber nicht auf,

denſelben und die ihm treu gebliebenen Mönche zu verfolgen. Der Erzbiſchof betheiligte ſich zwar nicht an den gegen den engliſchen Athanaſius organiſirten Verfolgungen, nahm jedoch ebenſo wenig als König Egfrid Rückſicht auf die Anordnungen des Papſtes. Die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten in Mercia, die Gründung neuer Diöceſen, die Errichtung von Cathedralſchulen, die geiſtige Ausbildung ſeines Clerus (der Erzbiſchof verſchmähte es nicht, ſeine Cleriker ſelbſt in der Aſtronomie und der Theologie zu unterrichten) nahmen ſeine ganze Zeit in Anſpruch. Indeſſen regte ſich bei Theodor gegen Ende ſeines Lebens doch das Gewiſſen. Je mehr er Gelegenheit hatte, die Geduld und Sanftmuth des von ſeinen Feinden wie ein Wild gehetzten Wilfrid zu bewundern, und Zeuge war von den großen Erfolgen, welche dieſer erſte engliſche Miſſionar in Friesland und Suſſex hatte, deſto tiefer ſchmerzte es ihn, dieſen Mann verkannt und gekränkt zu haben. Er ließ ihn daher zu einer Unterredung in dem Hauſe Erconwalds, des Biſchofs von London, einladen, bat ihn um Verzeihung und ſchrieb Briefe an den König Aldfrid und an die Abtiſſin Elfled, in denen er ſie dringend zur Ausſöhnung mit Wilfrid aufforderte. Ganz beſonders empfahl er Wilfrid dem König von Mercia als einen, der ſo viel gelitten und ſo viel unter den Heiden gearbeitet hätte. Die Könige kamen den Wünſchen Theodors nach, gaben Wilfrid die von ihm errichteten Klöſter zurück und luden ihn an ihren Hof ein; aber die Diöceſe konnte in ihrem ganzen Umfange nicht wieder hergeſtellt werden. Erzbiſchof Theodor ſtarb im Jahre 690. Sein und Wilfrids Verdienſt war es, daß die altengliſche Kirche mit der des Continents, beſonders mit Rom, dem Mittelpunkte des religiöſen Lebens, in nähere Beziehung gebracht und der Clerus geiſtig gehoben und ausgebildet wurde. Der Organismus der Kirche war durch Theodor gekräftigt, die kirchliche Einheit geſchaffen worden. Mit Unrecht hat man ihm freilich auch die Gründung des Pfarrſyſtems in England zugeſchrieben; denn Pfarreien wurden erſt ſpäter eingerichtet, während zu ſeiner Zeit und noch Jahrzehnte ſpäter die Mönche Pfarrdienſte verſahen, und ſich höchſtens Anſätze zu einem Pfarrſyſtem um dieſe Zeit nachweiſen laſſen. Ueber das Theodor zugeſchriebene Bußbuch (ſ. d. Art. Beichtbücher II, 214) gehen die Urtheile aus einander; nach Bright (Early English Church History, London 1897, 406) ſind zwar einige Stücke ſicher unächt, die übrigen können aber ganz wohl Theodor zum Verfaſſer haben; nach H. J. Schmitz (Die Bußbücher und das canon. Bußverfahren II, Düſſeldorf 1898, 510) iſt das Pönitentiale nicht von Theodor ſelbſt verfaßt. (Vgl. die im Art. England IV, 542 angeführte Literatur und dazu Wakeman, History of the Church of England, London 1897, und Bright [ſ. ob.], wo auch weitere Literatur angegeben iſt.) [A. Zimmermann S. J.]

Theodor Gaza (Γαζῆς, Gaces), Humaniſt, wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts in Theſſalonich geboren und war ſeit 1423 oder 1424 in Conſtantinopel als Lehrer thätig. Im J. 1440 ſiedelte er nach Italien über und verblieb ſeitdem im Abendlande. Nachdem er ſich in der Schule des Vittorino da Feltre zu einem bedeutenden Latiniſten ausgebildet hatte, wurde er 1447 an das neu gegründete Studio von Ferrara als Profeſſor berufen und ward bald Rector der Anſtalt. Im J. 1450 kam Theodor unter Nicolaus V. nach Rom, nach dem Tode dieſes Papſtes 1455 unter König Alfons nach Neapel und nach deſſen Hingang 1458 wieder nach Rom zurück, wo er nun an dem Cardinal Beſſarion (ſ. d. Art.) einen eifrigen Gönner fand. Im J. 1465 erhielt er die Pfarrei S. Giovanni a Pico in Calabrien (näherhin in Lucanien), wirkte indeſſen ſeit 1467 wieder in Rom und 1476 zum zweiten Male in Ferrara; von dort zog er ſich, wahrſcheinlich im folgenden Jahre, auf ſeine Pfarrei zurück und ſtarb daſelbſt 1478. Theodor Gaza ſchrieb, vermuthlich während ſeines erſten Aufenthaltes in Ferrara, eine ſyſtematiſche griechiſche Grammatik, die erſte in ihrer Art; ſie wurde häufig gedruckt, zuletzt in Baſel 1540, und trug ihm großen Ruhm ein. Papſt Nicolaus V. beauftragte ihn mit Ueberſetzung griechiſcher Werke in's Lateiniſche, und dieſer Auftrag gab wahrſcheinlich zu dem Streite mit Georg von Trapezunt (ſ. d. Art.) Anlaß, indem dieſer ſich beleidigt fühlte, daß zwei von ihm bereits übertragene Schriften des Ariſtoteles auf's Neue überſetzt wurden. Als einige Zeit ſpäter zwiſchen den Ariſtotelikern und Platonikern in Italien eine literariſche Fehde ausbrach, griff Theodor, wahrſcheinlich auf Anregung Beſſarions, auch in ſie ein und verfaßte 1461—1464 als Ariſtoteliker vier philoſophiſche Abhandlungen. Letztere ſind noch ungedruckt; auch ſeine übrigen Arbeiten ſind zum größten Theile nur handſchriftlich überliefert. Migne (PP. gr. CLXI, 971—1014) bietet zwei kleine Abhandlungen und zwei Briefe, und ib. XIX, 1167—1218 die Schrift über die attiſchen Monate. (Vgl. L. Stein, Der Humaniſt Theodor Gaza als Philoſoph, im Archiv für Geſchichte der Philoſophie II, Berlin 1889, 426 bis 458.) [v. Funk.]

Theodor Graptus (Γραπτός, der Beſchriebene), der hl., ein heldenmüthiger Bekenner in der zweiten Periode des Bilderſtreites (ſ. d. Art.), war zu Jeruſalem geboren und wurde als Jüngling von ſeinen Eltern einem Prieſter in dem Kloſter des hl. Sabbas (ſ. d. Art. n. 1) zur wiſſenſchaftlichen Ausbildung übergeben. Nachdem er dieſelbe ſpäter außerhalb der Laura als Schüler eines ausgezeichneten Gelehrten vervollkommnet hatte, trat er als Mönch wieder in das Sabbaskloſter ein und erhielt vom Patriarchen (Thomas?) von Jeruſalem die Prieſterweihe. In der Folge wurde er nebſt ſeinem jüngern Bruder Theophanes, der ebenfalls Mönch im Sabbas-

kloster war, nach Constantinopel gesandt, und dort traten beide gegenüber Kaiser Leo V. dem Armenier (813—820) und dem häretischen Patriarchen Theodotus entschieden für die Bilderverehrung ein. Deßhalb wurden sie aus der Stadt verbannt, durften aber unter dem folgenden Kaiser, Michael II. dem Stammler (820—829), mit anderen Exilirten nach Constantinopel zurückkehren. Da sie jedoch durch Wort und Schrift eifrig für die Sache der Orthodoxie thätig waren und viele Bilderfeinde bekehrten, wurden sie zum zweiten Male verbannt. Michaels Sohn und Nachfolger, der Wütherich Theophilus (829—842), ließ sie nach der Hauptstadt bringen, sie dort, um ihre Standhaftigkeit zu brechen, wiederholt geißeln und zuletzt ihnen einige Verse in's Gesicht einschneiden (daher der Beiname Γραπτοί). Auf Veranlassung des häretischen Patriarchen Johannes wurden sie dann nach Apamea in Bithynien verbannt, wo Theodor um das Jahr 833 (am 27. December) starb. Sein Bruder Theophanes dagegen war so glücklich, den Sieg der Rechtgläubigkeit unter Kaiserin Theodora (842) zu erleben und wurde zur Belohnung seiner Standhaftigkeit zum Erzbischof von Nicäa erhoben; er starb aber schon am 11. October 845. Die griechischen Menäen enthalten von ihm einen zu Ehren seines Bruders verfaßten Hymnus. Im Martyrologium Romanum wird unterm 27. December die Lebens- und Leidensgeschichte beider Bekenner kurz erzählt. Von Theodors Schriften ist nur erhalten ein in der alten Vita (s. u.) mitgetheilter Brief an Bischof Johannes von Cyzicus, worin die Leiden beider Brüder unter Kaiser Theophilus geschildert werden. Irrthümlich wurden ihm früher vielfach Schriften des Patriarchen Nicephorus (s. d. Art.) für die Bilderverehrung, sowie die Vita Nicephori zugeschrieben. (Vgl. die noch zu Lebzeiten Theophanes' verfaßte Vita Theodori, abgedruckt bei Combefis, Orig. rerumque Constantinopol. manipulus, Paris. 1664, 191—213; Georg. Cedreni Hist. compend., ed. Bonn. II, 114 sqq.; Ceillier, Hist. gén. des aut. sac., nouv. éd. XII, 427 s.; Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. Aufl., 1189; Nilles, Kalend. manual. II, 2. ed., Oenip. 1897, 841.) [Zeck.]

Theodor Lector, s. Kirchengeschichte VII, 540.

Theodor von Mopsuestia (häufig auch nach seinem Geburtsort Theodor von Antiochia genannt), der berühmte, aber nicht in allen Stücken correcte Exeget und Kirchenschriftsteller aus der antiochenischen Schule (s. d. Art. Antiochien I, 952 ff.), war um 350 als Sohn vornehmer und reicher Eltern geboren; sein Bruder war Polychronius (s. d. Art.), der spätere Bischof von Apamea. Mit seinem Jugendfreunde Johannes Chrysostomus (s. d. Art.), der drei Jahre älter war, und mit Maximus, dem nachmaligen Bischof von Seleucia in Isaurien, studirte Theodor unter Anleitung des gefeierten Sophisten Libanius (s. d. Art.) Literatur und Rhetorik (Socr. H. E. 6, 3; Sozom. H. E. 8, 2), um die juristische Laufbahn einzuschlagen. Bei seiner Wohlhabenheit standen ihm neben den Genüssen der Welt auch die kostbarsten Werke der Profanliteratur zur Verfügung, deren Studium ihm Herzenssache war. Doch folgte er, noch nicht 20 Jahre alt, der Mahnung des Chrysostomus, entsagte dem geräuschvollen Leben des Forums und trat mit den beiden genannten Freunden in die Klosterschule (ἀσκητήριον) von Diodor und Carterius in der Nähe von Antiochia ein; dort lebte er unter strenger Askese und bei rastlosem Streben nach Vollkommenheit den biblischen Studien. Aber so hastig Theodor den neuen Beruf erfaßt hatte, so rasch erkaltete sein Eifer. Von der Erinnerung an eine gewisse Hermione berückt, verließ er die klösterliche Einsamkeit und nahm seine frühere juristische Thätigkeit wieder auf. Da richtete Chrysostomus zwei Mahnschreiben „an den gefallenen Theodor" (Migne, PP. gr. XLVII, 277 sqq. et 309 sqq.), um ihn durch ernste Zurechtweisung und wehmüthige Klage über seine Untreue zum Kloster-leben zurückzuführen; dieß gelang ihm denn auch. Theodors Antwortschreiben (Migne, PP. gr. XLVIII, 1063 sqq.) wird allerdings in seinem ersten Theile dem liebevollen Verfahren des Chrysostomus so wenig gerecht, daß man daraus auf seine Unächtheit hat schließen wollen; allein das Schreiben wie das ganze Gebahren Theodors entspricht vollständig seinem Charakter, der sich gern in Gegensätzen bewegte, und ist ein Beweis seiner Reizbarkeit, seines Wankelmuthes und seiner geistigen Unreife. Auch die literarischen Leistungen exegetischen, dogmatischen, polemischen Inhalts, mit denen er frühzeitig an die Oeffentlichkeit trat, bestätigen dieß, namentlich der Psalmencommentar, in welchem er die historische Auslegung gegen die messianische Erklärung in den Vordergrund stellte. Als ihm hieraus bittere Vorwürfe erwuchsen, bezeichnete er selbst das Werk als eine unreife Jugendarbeit und stellte Vernichtung desselben in Aussicht (Fac. Herm., Pro defens. trium cap. 3, 6, bei Migne, PP. lat. LXVII, 602). Einen wohlthätigen Einfluß auf ihn übte sein Lehrer Flavian von Antiochien (s. d. Art.); von ihm wurde Theodor 383 auch zum Priester geweiht und wirkte nun im nächsten Jahrzehnt mit Chrysostomus an der Hauptkirche zu Antiochien. Dort waren die seit langer Zeit herrschenden Irrthümer und die Parteiungen unter den Orthodoxen noch nicht überwunden. Theodor aber trat auf als „siegreicher Streiter gegen alle Schaaren der Häresie" (Theodoret. H. E. 5, 39), indem er in Wort und Schrift die Origenisten, die Arianer, Eunomianer, Macedonianer, die persische Magie, die neu auftretenden Apollinaristen, die Heiden und die Juden bekämpfte. Durch seine Beredsamkeit und fruchtbare literarische Thätigkeit hatte er bereits bei Freund und Feind Achtung und Anerkennung gefunden, und so wurde er (ohne Zweifel auch durch den Einfluß des Diodor von

Tarsus [s. d. Art.], bei dem er sich zeitweilig aufgehalten hatte) 392 zum Bischof von Mopsuestia in Cilicien erkoren. Als solcher wirkte er im frühern Geiste fort und nahm lebhaften Antheil an allen Angelegenheiten, welche damals die orientalische Kirche bewegten. Als er sich 394 auf einer Synode zu Constantinopel befand, bewunderten Clerus und Volk, und selbst Kaiser Theodosius I., seine Rednergabe und Gelehrsamkeit (Fac. Herm. l. c. 2, 2, bei Migne, PP. lat. LXVII, 563). Für seinen vielverfolgten Freund, den Erzbischof Johannes Chrysostomus von Constantinopel, trat er mit aller Kraft ein (Chrys. Ep. 112, bei Migne, PP. gr. LII, 668; Fac. Herm. l. c. 7, 7, bei Migne, PP. lat. LXVII, 706). Theodors bedeutendste Schüler sind Johannes, nachher Bischof von Antiochia, Theodoret, Bischof von Cyrus, der Häresiarch Nestorius und der Metropolit Barsumas von Nisibis (s. d. betr. Artt.). Mit vielen Bischöfen und Lehrern des Orients stand er in freundschaftlichem Verkehr. Zu Ende des Jahres 428 starb er im Frieden der Kirche, 78 Jahre alt, nachdem er, wie Theodoret (H. E. 5, 39) berichtet, 36 Jahre lang Bischof gewesen war.

Bei Lebzeiten genoß Theodor das höchste Ansehen. Wohl hatte sein Erstlingswerk, der Psalmencommentar (s. ob.), Anstoß erregt, und eine Predigt in Antiochien über die zwei Naturen in Christus, worin er der Jungfrau Maria das Prädicat θεοτόκος absprach, hatte einen Auflauf hervorgerufen. Da er aber einige Tage darauf öffentlich widerrief, waren Volk und Clerus beruhigt (Belege bei Kihn [s. u.] 40). Formeller Häretiker war Theodor nicht. Viele hervorragende Männer zollten seiner Wirksamkeit in Wort und Schrift die größte Anerkennung (Basilius d. Gr., Johannes von Antiochia, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus). Nach seinem Tode führten Johannes und Domnus von Antiochien, Cyrill von Alexandrien, Proclus von Constantinopel seine Vertheidigung, Andere hielten Lobreden auf ihn (Leont. Byz., De sectis, act. 4, 3, bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 1221). Erst als die nestorianische Irrlehre Verwirrung stiftete, und ihre Anhänger in Theodor eine Stütze für ihre Lehre fanden, sah sich Cyrill genöthigt, gegen ihn (und Diodor) zu schreiben. Zudem hatte Theodor sich auch in der Bibelkritik und in seinen Commentaren nicht in den gehörigen Schranken gehalten, die Lehre von der Erbsünde bestritten und ein Werk „gegen diejenigen verfaßt, welche behaupten, daß die Menschen von Natur, nicht durch ihre Gesinnung (φύσει καὶ οὐ γνώμῃ) sündigen" (Phot. Cod. 177), so daß die Pelagianer sich auf ihn beriefen. Da nachher die Nestorianer im Perserreiche unter dem Schutze der Sassaniden mächtig ihr Haupt erhoben, und die Monophysiten an der Schonung der Häupter des Nestorianismus Aergerniß nahmen, sah sich die ökumenische Synode zu Constantinopel (553) veranlaßt, Theodor und seine Schriften 125 Jahre nach seinem Tode zu verurtheilen. Persönlich war Theodor gleich groß an Vorzügen wie an Fehlern. Er beherrschte die verschiedensten Gebiete des menschlichen Wissens, so daß er mit Recht den Namen Polyhistor erhalten hat. Seiner Redegewandtheit ist schon gedacht. Als Schriftsteller war er ungemein fruchtbar. Wie sein Lehrer Diodor, so verfaßte auch er Commentare über die ganze heilige Schrift (ὅλην γραφὴν ὑπεμνημάτισεν; Leont. Byz., De sectis, act. 4, 3, bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 1221); doch ist davon im griechischen Urtexte nur der Commentar über die kleinen Propheten erhalten (zuerst herausgegeben und sehr gerühmt von A. Mai in d. Scriptt. vet. nova coll. VI, Rom. 1832, dann von V. v. Wegnern, Berlin 1834; vgl. Migne, PP. gr. LXVI, 105 sqq.). In einer alten (aus dem 6. Jahrhundert stammenden) lateinischen Uebersetzung sind Theodors Commentare zu zehn Briefen des hl. Paulus (Gal., Eph., Phil., Col., 1 und 2 Thess., 1 und 2 Tim., Tit., Philemon) von Pitra im Spicil. Solesm. I, Paris. 1852, 49 sqq. unter dem Namen des hl. Hilarius von Poitiers veröffentlicht; daß sie aber Theodor zugehören, hat Jacobi in d. Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben 1854, 245 ff. (vgl. auch Jacobi, in d. Programmen d. Universität Halle 1855. 1856. 1858. 1860. 1866. 1872), und unabhängig von ihm Hort im Cambridge Journal of classical and sacred Philology IV (1859), 302 ff. nachgewiesen. Eine neue Ausgabe mit Berichtigungen, den griechischen Fragmenten, mit Prolegomenen, erklärenden Noten und Indices veranstaltete H. B. Swete, Cambridge 1880 bis 1882, 2 Bde. Von Theodors übrigen biblischen Commentaren sind nur Bruchstücke erhalten; eine lateinische Uebersetzung des Psalmencommentars, freilich in weitgehender Kürzung, hat jüngst G. Mercati in der Ambrosiana entdeckt und deren Herausgabe in Aussicht gestellt. Betreffs der syrischen Uebersetzung des Psalmencommentars sind die Arbeiten Bäthgens in d. Zeitschr. f. alttestamentl. Wissensch. V (1885), 53 ff.; VI (1886), 261 ff.; VII (1887), 1 ff. beachtenswerth. Da seit dem 5. Jahrhundert Theodors sämmtliche Schriften von den nach Persien geflüchteten Nestorianern in's Syrische, Persische und Armenische übersetzt wurden, darf man gegründete Hoffnung hegen, daß noch weitere Schriften mit der Zeit wieder an's Licht kommen werden. Exegetische und dogmatische Fragmente finden sich bei de Lagarde, Anal. syr., Lips. et Lond. 1858, 100 sqq., und bei Sachau, Theodori Mops. Fragm. syr., Lips. 1869. Bäthgen gibt ferner in den Acten des achten internationalen Congresses der Orientalisten zu Stockholm II (1893), 107 ff. Aufschluß über eine syrische Uebersetzung des Commentars zum Johannesevangelium. Sonstige Bruchstücke stehen in den Acten des fünften öcu-

menischen Concils, bei Facundus, Marius Mercator, Liberatus, Leontius von Byzanz. Die vollständigste Sammlung des Erhaltenen bietet Migne, PP. gr. LXVI, 105 sqq. In der biblischen Einleitung Paulus' des Persers (s. d. Art.), welche Junilius Africanus (s. d. Art.) als Instituta regularia divinae legis in's Lateinische übersetzt hat, liegt die Quintessenz der biblischen Theologie Theodors vor. Bei den Nestorianern gilt er als unfehlbare Auctorität und heißt bis auf den heutigen Tag „der Exeget" κατ' ἐξοχήν. Was er daneben auf dogmatischem und vor Allem auf polemischem Gebiete leistete, läßt das lange Verzeichniß seiner Schriften bei Ebedjesu (s. d. Art.) im Katalog der syrischen Schriftsteller erkennen (s. Assem., Bibl. orient. III, 1, Rom. 1725, 30 sqq., sowie die Ergänzungen bei A. Mai, Scriptt. vet. nova coll. I [1825], p. XX und bei Kihn 54 ff.). Bei all seinem Eifer und seiner Gelehrsamkeit kommen aber auch überall seine Charakterfehler zum Vorschein. Heftig von Gemüthsart, rasch und überstürzend, erfaßte er Alles mit Hast, aber alsbald erkaltete sein Eifer wieder. So war er ein lebhafter Geist, aber kein tiefer Denker; speculative Tiefe in Erforschung der heiligen Schrift und der Glaubenswahrheiten ging ihm ganz ab. Darum gelang ihm die Widerlegung des Irrthums besser als die positive Darlegung der christlichen Wahrheit. Theologische Meinungen und biblische Erklärungen der Gegner bestritt er mit einer gewissen Erbitterung und war überhaupt bei seiner maßlosen Natur nicht berufen, Gegensätze zu versöhnen. Im Vertrauen auf die eigene Einsicht mißachtete er die Leistungen der Vorzeit (Beispiele s. bei Kihn 115 f.) und unterschätzte die historische Entwicklung, welche die Glaubenswissenschaft der Gegenwart mit tausend Fäden an die Vergangenheit knüpft. Die nüchterne Verstandesrichtung und die historisch-grammatische Methode der Schriftauslegung hat Theodor mit der antiocheni schen Schule (s. d. Art. Antiochia I, 956 f.), insbesondere mit Diodor von Tarsus (s. d. Art. III, 1766 f.), gemein. Wie dieser bestritt auch er die allegorische Schrifterklärung des Origenes und schrieb ein fünfbändiges Werk „Gegen die Allegoristen" (s. Assemani III, 1, 34), wahrscheinlich dasselbe Werk, welches Facundus von Hermiane erwähnt als Liber de allegoria et historia, quem contra Origenem scripsit (s. Migne, PP. lat. LXVII, 602 und vgl. Kihn in der Tübinger Theol. Quartalschr. 1880, 535). Die freiere Richtung des Theodor in der biblischen Kritik, der Exegese und Dogmatik hat man rationalistisch genannt, jedoch im modernen Sinne des Wortes mit Unrecht; denn er war allezeit, als Laie, Priester und Bischof, positiv gläubig. Aber sein subjectives Verfahren, das Haften am Buchstaben, die Geringschätzung Anderer und eitle Rechthaberei führten ihn auf Abwege. Er faßte die Schriftworte zu wenig in ihrem innern Zusammenhange auf und verfocht seine eigenen Erklärungen mit wortreicher Breite. Im Kampfe gegen die allegorisch-mystische Auslegung der Origenisten gab er in der Regel eine ihrer Auffassung widerstrebende Erklärung der in Frage stehenden Bibeltexte, welche er mit dem glänzenden Schein der aus dem Schatze seiner Gelehrsamkeit entnommenen Gründe zu stützen wußte. Aber seine Auslegung war in vielen Fällen einseitig, unrichtig und in ihren Consequenzen verhängnißvoll. Bei der Darlegung des historischen Wortsinnes läugnete er oftmals die directe Beziehung messianischer Weissagungen auf Christus und sein Reich und erklärte sie ausschließlich von geschichtlichen Ereignissen und Persönlichkeiten des Alten Testaments, oder gab nur die indirecte Beziehung auf den Neuen Bund und das Himmelreich zu, indem er sie im typischen Sinne erklärte; ja manchmal ging er noch weiter und faßte sie als nur per accommodationem messianisch, indem er sie als Weissagungen ex eventu (κατ' ἔκβασιν) deutete. In seinem aus fünf Bänden bestehenden Psalmencommentar bezog er nur vier Psalmen (2. 8. 45. 110 LXX) direct und im Literalsinn auf Christus; die anderen erklärte er ἰουδαϊκῶς (s. Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 1366) von den historischen Verhältnissen unter David, Ezechias, Zorobabel und den Machabäern. Die im griechischen Text unverständlichen Psalmenüberschriften (Hebräisch verstand Theodor nicht) verwarf er als unächt. Die typische Erklärung der Psalmen 16. 22. 69 (LXX), die er im Widmungsschreiben zu den zwölf kleinen Propheten vorgetragen hatte, wurde von dem fünften allgemeinen Concil verworfen (s. Mansi IX, 211 bis 213; Kihn 160 ff.; vgl. ebd. 139 f.). Uebrigens ist Theodor in der Darstellung der Typologie Meister (Kihn 126 ff.). — Auch bei der Beurtheilung der Aechtheit heiliger Bücher ließ Theodor sich von unrichtigen Erwägungen leiten. Fand er in einem biblischen Buch Anstößiges, nach seiner Meinung Gottes und der heiligen Verfasser Unwürdiges, so verwarf er das ganze Buch als unkirchlich und uncanonisch. Beispielsweise erklärte er das Hohe Lied für ein Hochzeitsgedicht bei der Vermählung Salomons mit einer ägyptischen Prinzessin. Der Geist der Prophetie sei Salomon bei Abfassung der Proverbien und des Predigers nicht zu Theil geworden, sondern nur der Geist der Weisheit. So unterschied Theodor zwischen dem Charisma der Prophetie und dem der Weisheit und nahm verschiedene Grade der Inspiration an (vgl. die Tabelle des Canons bei Kihn 356 f.). Nach Leontius von Byzanz verwarf er aus dem Alten Testament die zwei Bücher der Chronik, Esdras mit Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, die Psalmenüberschriften, das Hohe Lied, Weisheit und die zwei Bücher der Machabäer; aus dem Neuen Testament den Brief des hl. Jacobus, den zweiten des hl. Petrus, den zweiten und dritten des hl. Johannes, den Brief des hl. Judas und die Apocalypse

die vier letztgenannten katholischen
übrigens von der antiocheniſchen
haupt beanſtandet; Näheres ſ. bei Kihn
— Mit dem Pelagianismus ſteht
innerer und äußerer Berührung. Die
war nach ihm nicht Heilung von dem
Verderbniß, ſondern Verherrlichung
ſittlichen Creatur und Verklärung der ge-
Schöpfung. Die ſcharfe Betonung der
Kräfte des Menſchen, der Vernunft
weit ſie der antiocheniſchen Schule
eigen war) im Gegenſatze zur Gnade
Tradition, die Lehre von der urſprüng-
lichkeit und Schwäche der menſchlichen
der Erziehung zum Gehorſam gegen
Geſetz, die Läugnung der von Adam
Sünde und ihrer Folgen ſind ebenſoviele
Berührungspunkte mit dem pelagianiſchen Syſtem.
Lehrbegriff in der Anthropologie und
war der Hauptſache nach pelagianiſch.
Julian, der Syrer Rufinus (ſ. d. Art.
IX, 1760), ſoll Theodors Irrlehre
nach Anaſtaſius (399) nach Rom gebracht
Pelagius kennen lernte und in ſeinem
über den Römerbrief vortrug, wäh-
Cölestius weiter ausbildete. Ihr eifrigſter
Julian von Eclanum (ſ. IX, 1767)
zu Theodor, „dem gefeierten Lehrer
Dogmen, um zur Vertheidigung
Belehrung und Ermuthigung zu
und ſeine acht Bücher gegen Auguſtinus,
Wahrheit gegen den katholiſchen Glau-
ſind, zu ſchreiben“ (Mar. Merc.,
notat., praef. n. 1; Translat. var.
, praef. n. 2, bei Migne, PP. lat.
109. 1043). — Im Kampfe gegen die
ſeiner Zeit bahnte Theodor auch, nach
enge ſeines Lehrers Diodor, die neſtoria-
Wege an. Gegen die Arianer hob er die
Zeugniſſe für die Gottheit Chriſti hervor,
gegen die Apollinariſten machte er eine
Gruppe von Schriftſtellen für die Integrität
ſchen Natur geltend. Dieſe ſorgfältige
der Schrifttexte in zwei Klaſſen für den
der zwei Naturen in Chriſtus führte
trengen Scheidung der zwei Naturen und
von zwei Perſonen in Chriſtus, wobei
griſche Begriff von Natur und Perſon
de gelegt wurde (Kihn 186 ff.). Eine
und hypoſtatiſche Einigung der Naturen
φυσική, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) ſchloß
Er ſtatuirte bloß eine äußere, relative
griſche Einheit (συνάφεια) der Naturen
Willensrichtung, nach der Ehre, Würde
tung, in beſtändiger Befürchtung, mit
lichkeit eine Weſensvermiſchung und
ſei, erklärte er, beide Benennungen ſeien zuläſſig, die erſtere der Natur der Sache gemäß, die letztere der Relation und Beziehung nach, inſofern Gott in dem von ihr geborenen Menſchen wohnte, nach ſeinem Weſen zwar in ihm nicht begrenzt, aber nach dem Verhältniß der Geſinnung in ihm befindlich (Ex libro XV De incarn., bei Migne, PP. gr. LXVI, 992). Nicht der göttliche Logos ſei von der Jungfrau geboren, er habe nur Wohnung gehabt in dem, der von Maria geboren ſei. Die Prädicate der beiden Naturen müßten aus einander gehalten, dürften nicht vertauſcht und auf die andere Natur übertragen werden. Die Ausdrücke „Gott der Logos iſt geboren“, „Gott iſt Menſch“, „Gott hat für uns gelitten und iſt am Kreuze geſtorben“, „das göttliche Fleiſch und Blut“ des Herrn ſeien Wahnſinn und eine Blasphemie der Gottheit (Est quidem dementia, Deum ex virgine natum esse dicere etc.; Constit. Vig. c. 1, bei Mansi IX, 66; vgl. c. 8. 45). Leontius von Byzanz beleuchtet im dritten Buch ſeines ſcharfſinnigen Werkes „Gegen die Neſtorianer und Eutychianer“ (Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 1267 sqq.) die dogmatiſchen und exegetiſchen Irrthümer des Theodor. Das fünfte ökumeniſche Concil verwarf eine größere Zahl chriſtologiſcher Sätze Theodors (ſ. d. Art. Dreikapitelſtreit). Vergebens hatte Facundus von Hermiane (ſ. d. Art.) gegenüber dem Edicte des Kaiſers Juſtinian gegen die drei Kapitel (vom Jahre 543) eine Rechtfertigung Theodors unternommen (551). Die Neſtorianer (ſ. d. Art.) verehren ihre Lehrer Diodor, Theodor und Neſtorius als Heilige und begehen ihre Feſttage feierlich; auch eine ihrer Liturgien führen ſie auf Theodor zurück (ſ. Renaudot, Liturg. orient. coll. II, Paris. 1716, 616 sqq.). Das umſtrittene Glaubensſymbol ſcheint ihm anzugehören (Migne, PP. gr. LXVI, 1015 und PP. lat. XLVIII, 1043). (Vgl. im Allgemeinen d. Artt. bezw. kirchengeſchichtlichen Werke über die chriſtologiſchen und pelagianiſchen Streitigkeiten; ferner O. F. Fritzsche, De Theodori Mops. vita et scriptis, Halis 1836 [auch bei Migne, PP. gr. LXVI, 9 sqq.]; Fr. A. Specht, Der exegetiſche Standpunkt des Theodor und Theodoret in Auslegung der meſſ. Weisſagungen, München 1871 [Diſſert.]; H. Kihn, Theodor von Mopſueſtia und Junilius Africanus als Exegeten u. ſ. w., Freiburg 1880; Derſ., Ueber θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutiſchen Schriften der Antiochener, in d. Tüb. Theol. Quartalſchr. 1880, 531 ff.; Smith and Wace, Dictionary of Chr. Biography IV [1887], 934 ff.) [Kihn.]

der Naturen zu lehren. Der gött-
wohnte im Sohne Maria's wie in
l, von dieſem umhüllt, wie der
einem Kleide umhüllt iſt. Auf die
ria ἀνθρωποτόκος oder θεοτόκος

Theodor von Raithu, griechiſcher Polemiker, lebte in der erſten Hälfte des 7. Jahrhunderts als Prieſter in der Laura Raithu auf der Halbinſel Sinai. Erhalten iſt von ihm eine kurze Darſtellung und Widerlegung der chriſtologiſchen Irrlehren von Manes, Paul von Samoſata, Apollinaris, Theodor von Mopſueſtia, Neſtorius,

Eutyches, Julian von Halicarnaß und Severus von Antiochien nebſt einer Erklärung des kirchlichen Dogmas (Migne, PP. gr. XCI, 1483 ad 1504). Da der Monotheletismus nicht erwähnt wird, ſchließt man, daß die Schrift vor der Ausbreitung dieſer Häreſie verfaßt iſt. Auf das Werkchen folgte übrigens urſprünglich, wie aus den Schlußworten hervorgeht (Migne ib. 1504), noch eine Darlegung, in welchem Sinne die philoſophiſch-theologiſchen Termini, mit denen der ariſtoteliſch geſchulte Severus operirte, von den Kirchenvätern gebraucht worden ſeien. Johannes Beccus (ſ. d. Art.) führt in ſeinen Epigraphae mehrere Stellen aus einer verloren gegangenen Schrift Theodors an, darunter eine, welche den Ausgang des heiligen Geiſtes aus dem Sohne klar bezeugt: Dominus ex semetipso (ἐξ ἑαυτοῦ) Spiritum sanctum exsistere (ὑπάρχειν) ostendens, insufflans discipulis dicebat: Accipite Spiritum sanctum (Migne l. c. CXLI, 681). Man nimmt an, Theodor von Raithu ſei identiſch mit dem Mönche Theodor, deſſen Fragen über Natur, Subſtanz und andere derartige Termini, ſowie über das Weſen des Willens der heilige Abt Maximus Confeſſor (ſ. d. Art.) beantwortete (Migne l. c. XCI, 275); Theodors obenerwähnte Erklärung philoſophiſch-theologiſcher Kunſtausdrücke verleiht allerdings dieſer Vermuthung einige Wahrſcheinlichkeit. (Vgl. L. Allatius bei Migne l. c. 1479 sqq.; Ceillier, Hist. gén. des aut. sac. XI, 787; Krumbacher, Geſch. d. byz. Lit., 2. Aufl., 64.) [Zeck.]

Theodor Studita, der hl., unerſchrockener Vertheidiger der Bilderverehrung und der kirchlichen Rechte gegenüber dem byzantiniſchen Cäſaropapismus, ſowie Reformator der Baſilianermönche im Patriarchat Conſtantinopel, wurde aus einer ſehr angeſehenen Familie Conſtantinopels um das Jahr 759 geboren. Er erhielt eine glänzende Erziehung und erlebte noch in ſeiner Jugend die Greuel des Bilderſtreites (ſ. d. Art.) ſowie die Verfolgungen der bilderfreundlichen Mönche unter der Regierung des Kaiſers Conſtantin V. Copronymus (ſ. d. Art.). Als nach dem Tode des Kaiſers Leo IV. die Kaiſerin-Wittwe Irene (ſ. d. Art. n. 5) den Mönchen die Freiheit gab, trat Theodor in das von ſeinem Oheim, dem Abte Plato, geleitete Kloſter Sakkudion (bei Conſtantinopel, jenſeits des Bosporus) ein (781). Er ſtudirte eifrig die Schriften des hl. Baſilius, reformirte mit Gutheißung ſeines Oheims dieſes Kloſter nach den baſilianiſchen Regeln (ſ. d. Art. Baſilianer) und drang beſonders auf ſtrenge Einhaltung der Clauſur und der gelobten Armut. Im J. 794 theilte ſich der Abt Plato mit dem inzwiſchen zum Prieſter geweihten Theodor in die Leitung des Kloſters. Oeffentlich trat Theodor zuerſt aus Anlaß des möchianiſchen Streites auf. Als nämlich Conſtantin VI. nach Verſtoßung ſeiner Gemahlin Maria (795) die Hofdame Theodota (eine Verwandte des Abtes Theodor) zum Weibe nahm, und der Patriarch Taraſius von Conſtantinopel aus Furcht den Presbyter Joſeph, der dieſe Trauung vollzog, im Amte beließ, ſagte ſich Theodor von der Kirchengemeinſchaft des Patriarchen los und wurde ſchließlich, da er nicht zum Schweigen gebracht werden konnte, körperlich mißhandelt und nach Theſſalonich deportirt, während ſeine Mönche zerſprengt wurden. Nach dem Sturze des Kaiſers kehrte er mit ſeinen Mönchen auf Veranlaſſung der Kaiſerin-Mutter Irene im Triumph feierlich nach Conſtantinopel zurück; die Degradirung des Presbyters Joſeph und die nachträgliche Ungültigkeitserklärung der Ehe Conſtantins VI. mit Theodota führte ſeine Verſöhnung mit dem Patriarchen Taraſius herbei. Bald jedoch verließ Theodor das von den Arabern (799) bedrohte Kloſter Sakkudion, ſiedelte in das ſchon faſt verödete Kloſter Studion in Conſtantinopel (über die Gründung dieſes Kloſters durch den Römer Johannes Studius im J. 463 ſ. Im. Mueller, Studium coenobium Constantinopolitanum, Lips. 1721) über und gab während der nun folgenden ſechs Jahre der Ruhe dieſer neuen, bald 1000 Inſaſſen zählenden Kloſtergemeinde eine treffliche Organiſation. In Ergänzung der mehr theoretiſch gehaltenen baſilianiſchen Regeln traf er beſondere Beſtimmungen über Handarbeit, Studium, Gottesdienſt, Faſten und Kloſterdisciplin. Das Kloſter gelangte zu großer Berühmtheit, und viele, theilweiſe von Schülern Theodors gegründete Klöſter nahmen die ſtuditaniſchen Reformen an. Als unter Kaiſer Nicephorus und dem gleichnamigen Patriarchen (ſ. d. Art. Nicephorus IX, 250) der möchianiſche Streit wieder auflebte, wurde Abt Theodor als Haupt der ſtreng kirchlichen Partei (nebſt vielen Mönchen und anderen Geſinnungsgenoſſen) zum zweiten Male verbannt (809). Nicephorus' Nachfolger, Michael I. (811—813), rief die Verbannten zurück; aber nach Michaels Abdankung brachen unter dem Bilderſtürmer Leo V. dem Armenier (ſ. II, 824) neue Leiden über Abt Theodor und andere glaubenstreue Männer herein. Der Studite entwickelte freimüthig vor dem Kaiſer den Unterſchied zwiſchen geiſtlicher und ſtaatlicher Gewalt und ſprach dem weltlichen Herrſcher das Recht ab, in kirchlichen Angelegenheiten Anordnungen zu treffen. Der Tyrann ließ ihn in's Gefängniß werfen und grauſam mißhandeln, dann nach Smyrna verbannen und die Klöſter Studion und Sakkudion mit ikonoklaſtiſchen Mönchen beſetzen. Theodor blieb in dieſer Verfolgung der geiſtige Mittelpunkt der ſtrenggläubigen Katholiken im Reiche; auch bat er den Papſt Paſchalis I. ſeine apoſtoliſche Stimme gegen die Verfolger zu erheben. Zwar vermochte der Papſt nicht, den Sinn des gewaltthätigen Kaiſers zu ändern; doch trugen ſeine Briefe und Legaten dazu bei, die Katholiken aufzumuntern und zu beſtärken. Dieß bezeugt Theodor ſelbſt, indem er ſchreibt, der Herr habe gezeigt, daß ſeine Kirche noch ihre Kraft beſitzt, indem ſie den Weſten anregte, den Wahnſinn

der Byzantiner zurückzuweisen und die in der Nacht des Irrthums Kämpfenden zu erleuchten, wenn auch die Halsstarrigen ihre geistigen Augen nicht öffneten; letztere hätten sich selbst losgetrennt von dem Leibe Christi, von dem obersten Hirtenstuhl, in dem Christus die Schlüssel des Glaubens hinterlegt, gegen den die Pforten der Hölle (nämlich die Zungen der Häretiker) nie obgesiegt noch je obsiegen werden; daher möge der apostolische Paschalis sich freuen, weil er das Werk Petri erfüllt; die Rechtgläubigen mögen jubeln, weil sie mit Augen wahre Bischöfe ganz in der Art der alten Väter geschaut haben; das Uebrige möge gehen, wie Gott wolle. Michael II. (der Stammler, 820—829) gestattete den Verbannten die Rückkehr, hob aber die Gesetze seines Vorgängers Leo V. nicht auf. Deßhalb sah sich der Studite genöthigt, den Kampf fortzusetzen und namentlich unhaltbaren Vermittlungsversuchen entgegenzutreten. Er starb am 11. November 826, ohne sein Ideal, wegen dessen Erreichung er gestritten und gelitten hatte, verwirklicht zu sehen. Im Martyrologium Romanum wird er zum 12. November genannt, in den griechischen Kalendarien am Tage vorher. — Eine Gesammtausgabe der Opera Theodori Studitae besorgte der Jesuit Sirmond (Paris. 1696, abgedr. bei Migne, PP. gr. XCIX). Dazu kommt noch E. Auvray, Theodori parva catechesis, Paris. 1891 (kritische Ausgabe des griechischen Textes) und (77) Sermones der Magna catechesis (ed. Cozza-Luzi), in Nova Patr. bibl. IX, Rom. 1888, 2, 1—217 (noch unvollständig). Unter den Schriften des Studiten sind für den Bildercultus von Wichtigkeit die drei Streitschriften wider die Bilderfeinde (Ἀντιῤῥητικοὶ κατὰ εἰκονομάχων), eine Widerlegung bilderfeindlicher Gedichte (Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῶν ἀσεβῶν ποιημάτων), einige an die Adresse der Bilderfeinde gerichtete Streitfragen (Προβλήματά τινα πρὸς εἰκονομάχους), 7 Kapitel gegen die Bilderstürmer und ein Brief an Abt Plato über den Bildercultus. In homiletischer Hinsicht sind seine schwungvollen 134 Reden an die Mönche und 13 andere Gelegenheitsreden beachtenswerth. Auf das Klosterleben beziehen sich seine jambischen Verse über die verschiedenen Klosterämter, sein den Mönchen vor dem Tode überreichtes Testament, seine Canones und Poenae monasteriales. Hierher gehören auch die nach Theodors Tode von seinen Schülern aufgezeichneten Kloster- und Gottesdienstordnungen (Ὑποτυπώσεις καταστάσεως τῆς μονῆς τῶν Στουδίου), während das von Theodor redigirte Officium Divinum (Τυπικόν) und manches Andere noch unedirt ist (Migne l. c. 55 sq.). Ueber 550 Briefe, die theils bei Migne l. c. 904—1669 (nach der Sirmond'schen Ausgabe), theils bei Cozza-Luzi, Nova Patr. bibl. VIII, Rom. 1871, 1, 1—244 sich finden, zeugen von der umfassenden ascetischen und kirchenpolitischen Thätigkeit Theodors. — Eine Vita des hl. Theodor schrieb ein Studitenmönch im 9. Jahrhundert (bei Migne 233 sqq.); eine andere, wahrscheinlich aus dem 10. Jahrhundert stammende Vita S. Theodori ist von Sirmond herausgegeben worden (abgedr. bei Migne 113 sqq.). Die kirchenpolitische Bedeutung des Studitenabtes schilderte in neuerer Zeit Thomas (Theodor von Studion und sein Zeitalter, Osnabrück 1892). Ueber das Wirken des Heiligen als Reformators der Basilianermönche s. Schiwietz, De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum, Vratislav. 1896 (Dissert.); über das Verhältniß Theodors zum römischen Stuhle vgl. Joh. Richter, Des hl. Theodor, Abtes von Studium, Lehre vom Primat des römischen Bischofs, im „Katholik" 1874, II, 385 ff. Weitere Literaturangaben über den Studiten s. in d. Analecta Boll. 1893, 316 und in d. Bibl. hagiogr. gr., Brux. 1895, 129 sq. Zum Ganzen vgl. noch Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit., 2. Aufl., München 1897, 147 ff. 712 ff. [St. Schiwietz.]

Theodor Tyro, s. Theodor von Amasea.

Theodoret, Bischof von Cyrus, der größte Exeget der griechisch-orientalischen Kirche, war um das Jahr 390 zu Antiochia von vornehmen christlichen Eltern geboren. Diese betrachteten ihn als ein durch Gebet und Gelübde erlangtes „Gottesgeschenk" (daher sein Name Θεοδώρητος) und weihten ihn Gott ihrem Gelübde gemäß (s. Jo. Garnier, Hist. Theodoreti, bei Migne, PP. gr. LXXXIV, 89 sqq.). Vom siebenten Lebensjahre an weilte Theodoret im Euprepiuskloster nahe bei Antiochia und machte in Frömmigkeit und Ascese, in weltlicher und heiliger Wissenschaft die erfreulichsten Fortschritte. Mit der classischen Literatur und den heiligen Schriften war er überaus vertraut; in der Theologie stand er unter dem geistigen Einflusse Theodors von Mopsuestia und Johannes' Chrysostomus (s. d. Artt.). Die Geistesverwandtschaft mit diesen Männern tritt in seiner Lebensführung, in seiner Schriftauslegung und in seiner Beredsamkeit unverkennbar zu Tage. Zu seinen Mitschülern zählten Nestorius (s. d. Art.) und Johannes, der spätere Bischof von Antiochia. Theodorets rastloser Geist umspannte alle Wissensgebiete, sein Edelsinn eiferte nach jeglicher Tugend; seine Gelehrsamkeit und seine Unbescholtenheit waren allgemein anerkannt. Schon im J. 423 erscheint er als Bischof von Cyrus in Syrien. Seine Residenz, zwei Tagereisen östlich von Antiochia in einer rauhen, unwirthlichen Gegend gelegen, war ein kleiner und armer Ort; die Diöcese aber, die dem Metropoliten von Hierapolis unterstand, war ein umfangreiches Gebiet. In seiner bischöflichen Amtsführung zeichnete sich Theodoret durch Entsagung und werkthätige Nächstenliebe, durch Vermittlung des Friedens und Seeleneifer aus. Sein reiches väterliches Erbe schenkte er den Armen. Zugleich war er auf die Besserung der materiellen und socialen Verhältnisse bedacht, indem er gemeinnützige Bauten, Straßen, Wasser-

leitungen, Brücken, Bäder errichten ließ und durch seine Fürbitte den bedrängten Bewohnern Steuererleichterung verschaffte. Mit doppeltem Eifer aber betrieb er die Bekehrung der Ungläubigen und die Verdrängung der Häresie zur Herstellung der Glaubenseinheit (Ep. 145, bei Migne, PP. gr. LXXXIII, 1384). Die 800 Kirchensprengel (παροικίαι) seiner ausgedehnten Diöcese waren durch die zahlreichen damaligen Häresien gespalten. Sein Wirken brachte ihn sogar mehrfach in Lebensgefahr, war aber von dem erwünschten Erfolge begleitet. Nach 26jähriger bischöflicher Amtsführung (449) konnte er an Papst Leo schreiben: „Mit Hilfe der göttlichen Gnade habe ich mehr als tausend Seelen von der Krankheit Marcions befreit und viele andere von Arius' und Eunomius' Genossenschaft zu Christus dem Herrn zurückgeführt. In 800 Kirchen kann ich mein Hirtenamt ausüben. In all' diesen Pfarrelen der Diöcese Cyrus findet sich mit Unterstützung Eurer Gebete kein Unkraut mehr, sondern von aller häretischen Verirrung ist unsere Heerde befreit" (Ep. 113, bei Migne ib. 1316). Von Tatians Diatessaron (s. d. Art.) hatte er mehr als 200 Exemplare aus den Kirchen seines Sprengels entfernt und sie durch die vier canonischen Evangelien ersetzt (Theodoret. Haer. fab. 1, 20, bei Migne l. c. LXXXIII, 372). Aber seine Haltung in den nestorianischen Streitigkeiten, die sich aus der aristotelisch-antiochenischen Terminologie, aus seiner Abhängigkeit von Theodor von Mopsuestia und aus seiner Freundschaft mit Nestorius erklärt, bereitete ihm über zwei Jahrzehnte (429—451) die größten Schwierigkeiten und endlosen Verdruß, so daß seine Wirksamkeit gehemmt und sein Ansehen bei den Orthodoxen geschmälert wurde. Als Papst Cölestin die Lehre des Nestorius, daß Maria χριστοτόκος, nicht θεοτόκος sei, als ἄπιστος καινότης bezeichnete, riethen Johannes von Antiochia, Theodoret und andere orientalische Bischöfe dem Nestorius zunächst, sich der päpstlichen Entscheidung zu fügen. Nachdem aber Cyrill von Alexandrien (s. d. Art.) die kirchliche Lehre in zwölf Kapiteln (Anathematismen) kurz zusammengefaßt, glaubte Theodoret hierin die Irrlehre des Apollinaris (s. d. Art.) versteckt zu finden und schrieb im eifrigsten Streben nach Reinerhaltung „des apostolischen Glaubens" auf Geheiß des Bischofs Johannes von Antiochia seine Gegenanathematismen (s. Ep. 150, bei Migne ib. 1413). Von da an war Theodoret das geistige Haupt der nestorianischen Bewegung. Sein nächstes Ziel war, die Verurtheilung Cyrills und seines Lehrbegriffes durchzusetzen. Als die von Kaiser Theodosius II. auf den 7. Juni 431 einberufene Synode von Ephesus (s. d. Art.), ohne auf die Ankunft der säumigen orientalischen Bischöfe noch länger zu warten, ihre Berathungen am 22. Juni begann, protestirte Theodoret mit seinem Metropoliten Alexander von Hierapolis gegen die Eröffnung der Versammlung. An der Gegenversammlung, auf welcher Johannes von Antiochia und seine Anhänger das Anathem über Cyrill und Memnon, Bischof von Ephesus, aussprachen (s. d. Art. Ephesus IV, 673), nahm Theodoret den regsten Antheil in der guten Absicht, „der Zerreißung des Leibes der Kirche" Einhalt zu thun (Ep. 162, bei Migne ib. 1463) und die „evangelischen Dogmen" gegen Entstellung zu schützen (Ep. 151, bei Migne ib. 1417). In Ephesus und Chalcedon predigte er unter großer Betheiligung des von Constantinopel herüber zuströmenden Volkes über die Leidensunfähigkeit des Gottessohnes (s. Migne l. c. LXXXIV, 54. 58; Mansi IV, 1408—1410). Auf dem Heimwege wohnte er den Versammlungen der gleichgesinnten Bischöfe zu Tarsus, Beröa, Antiochia bei, wo das Anathem über Cyrill erneuert wurde (Mansi V, 1155 sqq.), und suchte den an Stelle des Nestorius in Constantinopel eingesetzten Bischof Maximian zu verdrängen. Um diese Zeit verfaßte er seine Schrift „Pentalogium". In den nächsten Jahren dauerten die Streitigkeiten mit aller Heftigkeit fort. „Die Antiochener schienen wie Nestorius, die Alexandriner wie Apollinaris gesinnt zu sein. Zur Beilegung dieser Streitigkeiten schickte Kaiser Theodosius gesonderte Schreiben an Cyrill und Johannes mit der Weisung, sie sollten sich mit einander aussöhnen und in Gemeinschaft treten. Im Besitze dieses Briefes richtete Johannes über seine Gesinnung ein Schreiben an Cyrill unter Beifügung einer Unionsformel und übersandte dasselbe durch den Bischof Paulus von Emesa (433). So wurde der Streit zwischen den orientalischen und ägyptischen Bischöfen beigelegt" (so die dem Leontius von Byzanz [s. d. Art.] zugeschriebene Schrift De sectis, bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 1223). Die Unionsformel, das sogen. Symbolum Ephesinum (Mansi V, 303; Migne, PP. gr. LXXVII, 172), welche die Vereinigung beider Naturen ausspricht (δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν) und erklärt: „Um dieser Vereinigung willen, die aber ohne Vermischung ist, bekennen wir, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist, weil Gott der Logos Fleisch und Mensch geworden ist", deckt sich, abgesehen vom Schlußsatz, mit derjenigen, welche die Antiochener bereits zu Ephesus durch den Comes Johannes dem Kaiser Theodosius II. vorgelegt hatten, und hat wahrscheinlich Theodoret zum Verfasser. Sie lautet ganz orthodox, vermeidet aber, wie Theodoret immer that, die Ausdrücke „hypostatische Union" „physische Vereinigung", welche Cyrill in den Anathematismen gebraucht hatte. Gleichwohl widerstrebte Theodoret der zwischen Johannes und Cyrill hergestellten Union, einmal, weil er die Forderung, daß alle im Streite abgesetzten Bischöfe in ihre Stelle wieder eingesetzt werden sollten, nicht erfüllt sah; dann auch, weil er in der Annahme der Unionsformel durch Cyrill eine Rechtfertigung des Nestorius und eine Zurücknahme der zwölf Kapitel erblickte. Seine bei

Hof erhobene Beschwerde über das gewaltsame Vorgehen des Patriarchen Johannes (Mansi V, 920 sqq.) blieb aber ohne Erfolg. Im Gegentheil drang der Hof auf Aussöhnung; die Bischöfe der Provincia Euphratensis sollten mit Johannes in Gemeinschaft treten oder ihre Stühle verlieren. Dieß wirkte, und auch Theodoret trat (434 oder 435) der Union bei, als der Patriarch zugegeben, daß er die Absetzung des Nestorius nicht zu unterzeichnen brauche (Mansi V, 938). Nun erhielt Theodoret auf einige Jahre Ruhe. Aber mit dem Ausbruche der monophysitischen Streitigkeiten (s. d. Art. Monophysiten) brachen schwere Leidenstage für Theodoret an, der nun seine Haltung in den nestorianischen Wirren bitter büßen mußte. Der gewaltthätige Patriarch Dioscur von Alexandrien (s. d. Art.), der mit aller Leidenschaft für die Monophysiten eintrat, verfolgte die Nestorianer und ihre früheren Gesinnungsgenossen, unter diesen auch Theodoret, auf's Heftigste. Sein Haß steigerte sich, als Theodoret im J. 447 gegen die Monophysiten sein Werk Eranistes (s. u.) schrieb, obwohl er darin auch Cyrill als hervorragendem Kirchenlehrer die gebührende Stelle anwies (Dial. 2, bei Migne l. c. LXXXIII, 212). Seine Bemühungen für den von ihm selbst im J. 444 im Auftrage der phönicischen Bischöfe rechtmäßig geweihten Bischof Irenäus, der als kaiserlicher Comes zur Zeit der Synode zu Ephesus Nestorius in Schutz genommen hatte, waren trotz der Unterstützung des Bischofs Domnus von Antiochia erfolglos. Irenäus wurde, weil er vor seiner Weihe zweimal verheiratet gewesen, auf Betrieb Dioscurs von Kaiser Theodosius im J. 448 abgesetzt und als Privatmann in seine Heimat verwiesen (Mansi V, 417). Vergeblich suchte Theodoret den Dioscur zu gewinnen, indem er ihn brieflich seiner Hochachtung und seines Gebetes versicherte (Ep. 60, bei Migne, PP. gr. LXXXIII, 1232). Bald mußte er sich selbst gegen die Anklage vertheidigen, als ob er „den Herrn Jesus Christus in zwei Söhne theile und dieß in Antiochia vor unzähligen Zuhörern predige". In einem ergebenen Schreiben (Ep. 83, bei Migne ib. 1268 sqq.) wies er diese Anklage ab, berief sich auf das Zeugniß vieler Bischöfe, des Clerus und unzähliger Zuhörer, wiederholte das Symbolum Ephesinum und bekräftigte es durch das Zeugniß der alexandrinischen Bischöfe Alexander und Athanasius, Theophilus und Cyrill, sowie des Basilius und Gregor. Zugleich verwarf er die Gottlosigkeit derer, welche Maria das Prädicat „Gottesgebärerin" aberkannten. Dessen ungeachtet sprach Dioscur das Anathem über ihn aus und wußte es bei Hof durchzusetzen, daß Theodoret in Antiochia nicht mehr predigen, seinen Sprengel nicht verlassen und an der nach Ephesus ausgeschriebenen Synode nicht theilnehmen durfte, es sei denn, daß er ausdrücklich gerufen würde (Mansi VI, 589). Zur Genugthuung diente dem Bischof von Cyrus damals, daß die von dem Patriarchen Flavian zu Constantinopel abgehaltene Synode (448) Bann und Absetzung über Eutyches und seine Anhänger aussprach, worin Theodoret „nach dunkler Nacht den hellen Tag der apostolischen Wahrheit anbrechen sah" (Ep. 11, bei Migne ib. 1184). Allein die sog. Räubersynode zu Ephesus unter dem Vorsitze Dioscurs hob das Urtheil auf, belegte, ohne auf die Entscheidung des Papstes Leo zu achten, die orthodoxe Lehre von zwei Naturen, die Nestorianer und rechtgläubige Bischöfe, unter diesen Domnus von Antiochia und Theodoret, wegen Befangenheit in der nestorianischen Häresie mit dem Anathem und setzte letztern ab (449). Kaiser Theodosius bestätigte diese Beschlüsse und befahl, die Schriften Nestorius' und Theodorets zu verbrennen (Mansi VII, 495); letzterer wurde verbannt. Vom Exile aus (in der Nähe von Apamea) ergriff er die Appellation an Papst Leo (Ep. 113, bei Migne ib. 1312 sqq.). Er preist vorerst mit großen Lobsprüchen den Vorrang des römischen Stuhles und belobt Leo's bekannte Epistola dogmatica an Flavian von Constantinopel; sodann erhebt er Beschwerde, daß er mit Flavian und anderen Bischöfen ohne Verhör von Dioscur abgesetzt worden sei, und bittet um Abhaltung einer neuen Synode, zu der Leo auch ihn berufen und seine Lehre untersuchen möge. Auch nach Constantinopel richtete er die Bitte um Zulassung zu einer Synode (Ep. 119, bei Migne ib. 1328). Der Papst willfahrte seiner Bitte, erklärte ihn für unschuldig und verlangte, daß er wieder auf seinen Sitz restituirt werde. Diese Wiedereinsetzung jedoch verwirklichte sich förmlich erst im J. 451, nachdem im monophysitischen Streit die Wendung zu Gunsten der Orthodoxie eingetreten war (s. d. Art. Monophysiten VIII, 1784). Zu der bald berufenen Synode von Chalcedon (s. d. Art.) erhielt Theodoret auf Verlangen der päpstlichen Legaten und kaiserlichen Commissare Zutritt. In der 8. Sitzung (26. October 451) erklärte er: „Anathem dem Nestorius und jedem, der die heilige Jungfrau Maria nicht Gottesgebärerin nennt, und den Einen Sohn, den eingeborenen, in zwei Söhne theilt; auch ich habe die Glaubensbestimmung der Synode und den Brief Leo's (Epistola dogmatica) unterschrieben. So denke ich." Hierauf wurde er einmüthig als orthodox und als rechtmäßiger Inhaber seines Bischofssitzes wieder anerkannt (Mansi VII, 185 sqq.). Die folgenden Jahre lebte der Bischof von Cyrus unangefochten der Verwaltung seiner Diöcese und literarischen Arbeiten, besonders der Erklärung der heiligen Schriften. Er starb im Frieden der Kirche 457. Das Verwerfungsurtheil der spätern Synode von Constantinopel (553) trifft und verbietet nur seine Schriften, die gegen Cyrill und das Concil von Ephesus gerichtet waren (s. d. Art.). — Theodoret war stets vom reinsten Streben nach Wahrheit beseelt und bereit, in die Tiefe des Meeres gestürzt zu werden, wenn er von der Glaubensregel abweiche (Ep. 119, bei

Migne l. c. LXXXIII, 1329). Aber er konnte sich von der Methode, der Terminologie und der dogmatischen Befangenheit seiner Schule nicht frei machen. Er war ein Gelehrter wie Eusebius von Cäsarea (s. d. Art.), entbehrte aber der dogmatischen Tiefe und der Einsicht in die Tragweite der obschwebenden Streitigkeiten. Seine Irrthümer sind wie die des Theodor von Mopsuestia (s. d. Art.) historisch zu erklären. Die Betonung einerseits der göttlichen Natur in Christus gegen die Arianer, andererseits der vollen und unvermischten menschlichen Natur gegen die Apollinaristen führten ihn zur Trennung der neutestamentlichen Schrifttexte in zwei Klassen, indem er die gotteswürdigen auf Gott, die von der Knechtesgestalt redenden auf die menschliche Natur bezog, ein Verfahren, das Cyrill im vierten Anathematismus rügte. Eng hiermit hängt die scharfe Bekämpfung der Communicatio idiomatum (s. d. Art.) zusammen. Die Behauptung, Theodoret habe, der Gewalt weichend, in Chalcedon das Opfer seiner Ueberzeugung gebracht, ist unrichtig. Was er hier vertheidigte, deckt sich sachlich mit dem, was er in der Unionsformel ausgesprochen hatte: die Gottesmutterschaft Maria's und die Vereinigung der zwei Naturen ohne Vermischung (s. ob. 1528). Neu ist nur das Anathem über Nestorius, das er bis dahin aus Pietät abgelehnt hatte, während er jedoch von Anfang an diejenigen, welche das Prädicat θεοτόκος der heiligen Jungfrau verweigerten, als Feinde des rechten Glaubens bezeichnet hatte. Im Uebrigen meinte er, es sei Nestorius durch Cyrill Unrecht geschehen, da jener nicht lehrte, was nach Theodorets Ansicht in den Anathematismen lag. Hiernach muß man die Frage, ob Theodoret nach Annahme der Unionsformel anders gesinnt war als vorher, verneinen (anders Bertram [s. u.]). Die in Antiochia typisch gewordene Ausdrucksweise bezüglich des Verhältnisses der beiden Naturen, die Schrifterklärung, die Theilung der Schrifttexte in zwei Klassen und ihre ausschließliche Beziehung auf die eine oder andere Natur ist nach wie vor dieselbe. Die Anathematismen Cyrills erkannte Theodoret sein Leben lang nicht an, am allerwenigsten beim Ausbruche der monophysitischen Streitigkeiten, weil sich Eutyches und seine Anhänger beständig darauf bezogen. Er spricht im Briefe an Domnus von Antiochia nach der Räubersynode (449) von dem „in den 12 Kapiteln liegenden Gift, das die anderen Diöcesen nicht kennen" (Ep. 112, bei Migne l. c. LXXXIII, 1309). Besonders waren ihm die Ausdrücke ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (cap. 2) und ἕνωσις φυσική (cap. 3) wesenhafte, substantielle, physische Vereinigung anstößig, weil hiermit gesagt sei, das Fleisch (d. i. die menschliche Natur) Christi sei Eine Natur mit der Gottheit. Diese κρᾶσις bekämpfte er auch nach dem Jahre 435 (De incarn. Domini 32, bei Migne l. c. LXXV, 1472). Für die Einigung der beiden Naturen gebrauchte er nach wie vor die Ausdrücke ἀνάληψις, συνάφεια, ἕνωσις, κοινωνία. Die zwei Naturen sind zu einem πρόσωπον vereinigt, ein Ausdruck, welcher rechtgläubig, aber auch von einer moralischen Einigung, von der äußern Erscheinungsform im Gegensatz zur wesentlichen Vereinigung verstanden werden kann. Das Wort ὑπόστασις war ihm verdächtig, weil es nicht bloß Subsistenz, sondern auch Substanz, Natur bedeutet, wie es Cyrill selbst im dritten Anathematismus gebraucht hat. Wie früher, so sprach er auch noch später von dem Tempel, in welchem Gott gewohnt habe: „Ein Anderes ist der aufgelöste Tempel, ein Anderes der den Tempel erweckende Gott" (De incarn. Dom. 31). Doch drückte er sich in Zukunft vorsichtiger aus. Ueberall hob er die ἕνωσις der beiden Naturen im orthodoxen Sinne zu Einem Prosopon hervor und gebrauchte hierfür als Bild die Vereinigung von Seele und Leib zu dem einen menschlichen Wesen (Ep. 21, bei Migne l. c. LXXXIII, 1201). Die Lehre von zwei Söhnen, die Theodor und Nestorius zur Last gelegt wurde, lehnte er bis zum Ueberdrusse ab. Obwohl er den Ausdruck ἀνθρωποτόκος für gleichberechtigt mit dem Ausdruck θεοτόκος hielt (Ep. 151, bei Migne ib. 1429), gebrauchte er ihn später doch nur noch einmal (De incarn. Dom. 35, bei Migne l. c. LXXV, 1477). Daß er noch um 439 nestorianisch gesinnt war, bezeugt Cyrill selbst in einem Briefe an Johannes von Antiochia (vgl. Migne l. c. LXXXIV, 404 und Ep. Cyr. 63, bei Migne l. c. LXXVII, 327). Aus dem Gesagten erklärt sich einerseits zur Genüge, mit welchem Rechte ihm die Bischöfe zu Chalcedon, als er mit der Verwerfung des Nestorius zögerte, zuriefen: „Er ist ein Nestorianer. Fort mit ihm!" Andererseits darf man sich nicht wundern, daß seine im nestorianischen Interesse verfaßten Schriften (s. u. III, 2) von der fünften ökumenischen Synode verworfen wurden. Doch war Theodoret nicht der formellen, sondern nur der materiellen Häresie zugethan.

Bei seinem vielbewegten Leben war Theodoret ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller. Für alle Prüfungen und Verfolgungen fand er in der heiligen Schrift Trost und Heilmittel (Ep. 83, bei Migne l. c. LXXXIII, 1265 sq.). Seine Werke zerfallen in exegetische, historische, dogmatische, wozu dann noch die Briefe und Homilien kommen.

I. Auf dem exegetischen Gebiete ist Theodoret Meister; daher nehmen in den besten Ausgaben die exegetischen Werke mit Recht die erste Stelle ein. Es sind Quästionen und Commentare. Jene behandeln in Form von Fragen und Antworten schwierige Stellen des Alten Testamentes, und zwar der fünf Bücher Moses', Josue, Richter, Ruth, der vier Bücher der Könige und der zwei Paralipomenen. Sie sind die Arbeit seines gereiften Alters. Die Commentare, welche wir besitzen, erklären in mustergültiger Form von dem Alten Testamente die 150 Psalmen, das Hohe Lied, die sämmtlichen großen und

kleinen Propheten (vom Commentar zu Isaias liegt eine Scholiensammlung vor; derselbe ist noch aus den Catenen herzustellen). Die Quästionen und der Psalmencommentar stehen bei Migne, PP. gr. LXXX, die übrigen Commentare ib. LXXXI. Am höchsten geschätzt sind die Commentare zu den 14 paulinischen Briefen (Migne l. c. LXXXII, 31 sqq.). Mit Theodoret schließt die Blütezeit der antiochenischen Schule; er war berufen, ihre Errungenschaften der Nachwelt zu überliefern. Im Gegensatz zu Theodor will er die Weitschweifigkeit meiden (Praef. in Psalm.). Er verhehlt nicht, daß er seine Vorgänger benutze; gleichwohl trägt er auch viele selbständige Erklärungen vor (Praef. in XII proph.). Mit der wissenschaftlichen Auslegung verbindet er nach Art des hl. Chrysostomus die moralische Erklärung. Seinen Commentaren gab er die größte Vollendung (vgl. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, Weissenburg 1866, 156 ff.). Sie zeichnen sich durch zutreffende historisch-grammatische Erklärung und durch lichtvolle Darstellung aus. Dabei trägt er auch der wohlbegründeten Typik Rechnung. Einerseits vermeidet er die willkürliche Beziehung prophetischer Stellen auf den Messias und sein Reich, andererseits bekämpft er die rationalistisch-jüdische Auffassung messianischer Stellen nach der Art Theodors von Mopsuestia (über seine Hermeneutik vgl. Kihn 111—134; über seine Exegetik ebd. 135—160). Eine Separatausgabe der Commentare über die Briefe an die Römer, Corinther und Galater erschien in der Bibliotheca patrum delectu presbyt. Oxoniens., Oxon. 1852.

II. Unter den historischen Werken steht 1. die Kirchengeschichte obenan (Migne, PP. gr. LXXXII, 879—1280). Um 450 verfaßt, behandelt sie in fünf Büchern einen Zeitraum von 105 Jahren (323—428). Daß er dieselbe nicht weiter fortgesetzt hat, erklärt sich aus seinem Standpunkte in den nestorianischen Streitigkeiten. Nach einem Rückblicke auf die segensvolle Berufung Constantins zum Christenthume hebt er mit den Umtrieben der Arianer an und schließt mit der Wirksamkeit und dem Lobe Theodors von Mopsuestia und seines Bruders Polychronius. Hierauf folgen die Bischofslisten der Hauptkirchen Rom, Antiochia, Alexandria, Jerusalem und Constantinopel. Theodoret ist der letzte und beste Fortsetzer von Eusebius' Kirchengeschichte. Der Hauptwerth seiner Arbeit liegt in den eingeflochtenen historischen Documenten. Leider vermissen wir oft die Angabe der chronologischen Daten. Sokrates und Sozomenus scheint er nicht benutzt zu haben, wohl aber Rufin und Philostorgius (vgl. Holzhausen, De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus et Theodoretus in scribenda historia sacra usi sint, Gott. 1825). Ausgaben der Kirchengeschichte besorgten Froben und Episcopius (Basel 1535), R. Stephanus (Paris 1544), J. Sirmond (Paris 1642), H. Valesius (Paris 1673), Th. Gaisford (Oxford 1854); A. Güldenpenning veröffentlichte eine Untersuchung ihrer Quellen (Halle 1889). — 2. Die vor der Kirchengeschichte verfaßte Historia religiosa (Mönchsgeschichte; Φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία) erzählt zum Zwecke der Erbauung das Leben von dreißig Asceten des Morgenlandes, von denen damals zehn noch lebten, z. B. Symeon der Säulensteher (gest. 459). Die zum Schlusse dieser um 444 geschriebenen Biographien beigegebene Oratio de divina et sancta caritate zeigt die inneren Beweggründe dieser Heiligenleben auf (Migne, PP. gr. LXXXII, 1280—1522). Eine deutsche Uebersetzung fertigte L. Küpper, Kempten 1878. — 3. Der Abriß der häretischen Faseleien, Haereticarum fabularum compendium (Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή) begreift fünf Bücher (Migne l. c. LXXXIII, 335—556). In den vier ersten Büchern bespricht er in Kürze die Häresien von Simon Magus bis Nestorius und Eutyches (Haeret. fabul. 4, 12. 13). Das fünfte ist ein Abriß der Glaubens- und Sittenlehre (Θείων δογμάτων ἐπιτομή), so daß das Ganze zur „Unterscheidungslehre von Irrthum und Wahrheit" wird (Migne l. c. 340). Das Kapitel über Nestorius (Haeret. fabul. 4, 12) ist mit Unrecht in Zweifel gezogen. Es trägt ganz den Charakter seines Stils; wahrscheinlich sind die zwei letzten Kapitel nach 451 beigesetzt, oder es ist die Schrift selbst erst um diese Zeit verfaßt.

III. Die dogmatischen Schriften sind meistens apologetische und polemische. Wir führen sie in historischer Folge auf. — 1. Graecarum affectionum curatio (Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων), Heilung heidnischer Krankheiten oder Erkenntniß der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie, in zwölf Reden oder Abhandlungen, im J. 427 verfaßt (Migne l. c. LXXXIII, 783—1152). Die Spötter über die Leichtgläubigkeit der Christen, über die Unwissenschaftlichkeit der Apostel und die grundlose Verehrung der Martyrer veranlassen ihn zum Schreiben. Er begegnet diesen Einwendungen, indem er unter Vergleichung der heidnischen Lehren die Grundwahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehren darlegt, um sie durch diesen Gegensatz in helles Licht zu stellen. Das Werk gilt als die beste Apologie der alten Zeit. Eine Sonderausgabe lieferte Th. Gaisford, Oxford 1839. — 2. Die Reprehensio XII capitum sive anathematismorum Cyrilli (Ἀνατροπὴ τῶν δώδεκα κεφαλαίων), im J. 430 verfaßt, eine scharfe, vielfach unzutreffende Kritik der zwölf Anathematismen des Cyrill von Alexandrien, findet sich unter Cyrills Werken mit den Anathematismen zusammengestellt (Migne l. c. LXXVI, 392—452). Von dem Pentalogium de incarnatione, einer aus fünf Büchern bestehenden Streitschrift gegen Cyrill und die Synode von

Ephesus, sind uns nur spärliche Fragmente erhalten (Migne l. c. LXXXIV, 65—88). Einige derselben (ib. 78—85) decken sich mit c. 13—15 und 17 der Schrift De incarnat. Domini (Migne l. c. LXXV, 1437 sqq.; vgl. Ehrhard [s. u.] 114 f.). — 3. Die zehn Reden über die Vorsehung (Περὶ προνοίας λόγοι δέκα), um 432 in Antiochia gehalten, zeichnen sich durch dogmatische Tiefe und elegante Sprache aus (Migne l. c. LXXXIII, 555—774). In's Deutsche übersetzt von L. Küpper, Kempten 1878. — 4. Die zwei eng zusammenhangenden Schriften Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ τριάδος und Περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως, welche A. Mai unter dem Namen Cyrills veröffentlicht hat (Migne l. c. LXXV, 1147—1190 und 1419—1478), gehören Theodoret an (Beweis hierfür bei Ehrhard), der sie selbst unter dem synonymen Titel Περὶ θεολογίας καὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως im Briefe an Papst Leo anführt (Ep. 113, bei Migne l. c. LXXXIII, 1317). Sie sind nach der hier stehenden Angabe zwölf Jahre vor dem im J. 449 geschriebenen Briefe, also nicht nach 437, wahrscheinlich bald nach der Aussöhnung mit Cyrill, verfaßt. Deßhalb lehnt der Verfasser die polemische Tendenz ab (Migne l. c. LXXV, 1420), stellt aber trotzdem Cyrill und die Väter von Ephesus als die Erben der Irrlehre des Apollinaris dar (οἱ τῆς Ἀπολλιναρίου ματαιολογίας κληρόνομοι; ib. 1458). — 5. Das Werk Eranistes sive Polymorphos, Der Bettler oder Vielgestaltige, 447 verfaßt, zeichnet in vier Büchern den Monophysitismus als einen von früheren Häretikern erbettelten Irrwahn. In drei Dialogen zwischen einem Eutychianer und einem Orthodoxen wird die Unveränderlichkeit, Unvermischtheit und Leidensunfähigkeit des menschgewordenen eingeborenen Gottessohnes begründet. Das vierte Buch erbringt diesen Beweis in 40 Schlüssen (Migne l. c. LXXXIII, 27 ad 336). Der Libellus contra Nestorium ist unächt. Von den sieben Dialogen De trinitate (Migne l. c. XXVIII, 1115 sqq.) hat Drüseke die drei ersten Apollinaris von Laodicea zugewiesen (Theol. Studien u. Kritiken LXIII [1890], 137—171).

IV. Die Briefe Theodorets werden auf 181 gezählt, von denen zwei von Cyrill stammen (Migne, PP. gr. LXXXIII, 1171—1494). Neuerdings sind von Joh. Sakkelion (Athen 1885) 48 weitere Briefe Theodorets veröffentlicht worden. Für die Dogmen-, Kirchen- und Culturgeschichte sind die Briefe von großem Werth. Von den Homilien haben wir nur Fragmente, z. B. von den Lobreden auf Johannes Chrysostomus (Migne l. c. LXXXIV, 48—54). Die Rede auf Johannes den Täufer läßt den Geist Theodorets vermissen. Die Bemerkungen über die Psalmen (ib. 19—82) sind Excerpte spätern Ursprungs.

Sämmtliche Werke Theodorets mit lateinischer Uebersetzung gab Jac. Sirmond zu Paris 1642 in 4 Bänden heraus; dazu lieferten Garnier und Hardouin ein Auctarium als fünften Band, Paris 1684. In letzterem finden sich fünf gelehrte Dissertationen Garniers, die aber Theodoret zu hart beurtheilen (auch abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXXXIV, 89—864). Eine neue verbesserte Ausgabe veranstaltete J. L. Schulze (und J. Nösselt), Halle 1769—1774, 5 Bde. in je zwei Theilen. Ebenda erschien der griechische Text ohne lateinische Uebersetzung 1768—1775, 5 Bde. Schulze's Ausgabe ist abgedruckt bei Migne l. c. LXXX—LXXXIV. (Vgl. die in dem Art. Theodor von Mopsuestia citirten Schriften von Kihn und Specht; ferner Ad. Bertram, Theodoreti ep. Cyr. Doctrina christologica, quam ex ejus operibus composuit, Hildesiae 1883; Albert Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift: Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodorets von Cyrus, Tübingen 1888 [Diss.]; N. Glubokowski, Leben und schriftstellerische Thätigkeit Theodorets, Moskau 1890, 2 Bde. [russisch]). [Kihn.]

Theodorich von Apolda; von Münster; von Riem, s. Dietrich.

Theodorich (Theoderich) **der Große, König der Ostgoten**, wurde 454 als der Sohn Theodemers, eines Anführers ostgotischer Schaaren in Pannonien aus dem Geschlechte der Amaler, geboren und verlebte seine Jugendzeit als Geisel am Kaiserhof in Constantinopel. Dort wurde der Grund gelegt für die große Rolle, welche er später spielen sollte. Als 18jähriger thatendurstiger Jüngling kehrte er heim zu seinem Stamme, dessen Führung ihm bald zufiel. Von jetzt ab floß sein Leben im Ostreich ruhelos dahin in langen Kämpfen für und wider Byzanz und in fast beständiger Fehde mit eigenen Stammesgenossen, welche unter der Führung seines mächtigen Rivalen Theodorich Strabo ebenfalls als Föderirte dem Kaiser dienten. Erst mit dem Tode seines Nebenbuhlers besserte sich seine Lage, da Kaiser Zeno nicht mehr den Einen gegen den Andern ausspielen konnte. Indeß fühlte weder Theodorich noch sein Volk sich sicher und zufrieden, und auch der Kaiser hatte seine guten Gründe, für eine so bedeutende militärische Streitmacht, wie sie Theodorichs Schaaren repräsentirten, eine Ablenkung zu suchen. So kam es, daß der Gotenfürst unzweifelhaft im Auftrage des Kaisers als magister militum im Winter 488/489 seine Leute — es war „halb Heereszug halb Wanderung" — nach Italien führte. Dort entschied ein hartnäckiger Kampf (489—493), während dessen die Vertreter der Kirche eine vernünftige Zurückhaltung beobachteten, gegen den von Byzanz in allen Stücken vielleicht niemals anerkannten König Odoaker (s. d. Art. Italien VI, 1058), der während seiner 18jährigen Regierung sich eine nicht geringe Anzahl treuer Anhänger erworben hatte und der katholischen Kirche keineswegs feindselig gegenüber getreten war. Während der arianische Theodorich durch „ein ganzes Netz

von dynastischen Verschwägerungen" sich mit den arianisch-germanischen Reichen alliirte und die Anerkennung seitens des neuen Kaisers Anastasius I. betrieb (er erhielt sie 498), war er bemüht, für die Wiederherstellung der Ordnung in Italien zu thun, was in seinen Kräften stand. Dabei erfreute er sich der thätigen Mitwirkung auch der kirchlichen Kreise, namentlich des Bischofs Epiphanius von Pavia (s. d. Art.). Der katholischen Kirche gegenüber war seine Regierung in Consequenz seiner ganzen Politik eine im Princip tolerante. In die inneren Angelegenheiten der Kirche mischte er sich grundsätzlich nicht ein. Wurde er aber von den Parteien förmlich genöthigt, sich mit den Vorgängen innerhalb der katholischen Kirche zu beschäftigen, so leitete ihn dabei der Gesichtspunkt, daß er die Pflicht habe, Ruhe und Ordnung in seinem Lande aufrecht zu erhalten. Während des laurentianischen Schismas (s. d. Art. Symmachus) wahrte er durch eine vorurtheilsfreie, strenge Unparteilichkeit der Kirche die Freiheit der Entwicklung und hinderte so das weitere Umsichgreifen des unter der kaiserlichen Flagge des Henotikon (s. d. Art.) vordringenden Monophysitismus im Abendlande. Auch in der Folge nimmt man, während die Spannung des Abendlandes mit der Kaiserkirche von Constantinopel fortdauerte, ein friedliches, fast inniges Zusammengehen des arianischen Goten und der katholischen Kirche wahr, von dem der Panegyricus des Ennodius (s. d. Art.) bei all seiner Ueberschwänglichkeit ein sicheres Zeugniß gibt. Der große Zusammenprall mit dem Frankenreiche (508—511) machte Theodorich zum factischen Herrn der Provence, der Narbonnensis und des westgotischen Spanien. Auch hier tritt überall eine milde Toleranzpolitik gegenüber der katholischen Kirche zu Tage. — In den kirchlichen Unionsbestrebungen zwischen Rom und Byzanz, zu denen Kaiser Anastasius wider Willen durch seine gefährliche Lage gedrängt wurde (s. d. Art. Hormisdas VI, 282 ff.), hat sich Theodorich um keinen Preis, unbeirrt durch etwaige politische Vortheile oder Nachtheile, von dem häretischen Kaiser überreden lassen, dessen gegen die Orthodoxie gerichtete Machinationen zu empfehlen oder gar zu unterstützen. Zum zweiten Male schützte er Rom vor dem Andrang einer monophysitenfreundlichen Häreste und gegen die Uebergriffe byzantinischer Kaisertyrannei. So war Theodorich der katholischen Kirche Italiens ein starker Damm gegen die Expansionsgelüste eines häretischen Kaisers gewesen; mit dem Tode des ketzerischen Anastasius (518) aber, und namentlich seitdem unter dem orthodoxen Justin I. das religiöse Einigungswerk zum Abschluß gebracht war (519; s. VI, 286), hörte diese natürliche Beschützerrolle des arianischen Königs auf. Auch in den politischen Beziehungen des nunmehr wieder orthodoxen Byzanz zu Italien trat eine völlig neue Wendung ein. Anfangs versprach Alles für Theodorich günstig zu werden; sogar seine Wünsche bezüglich der Nachfolge im Ostgotenreiche fanden die kaiserliche Anerkennung. Allein bald mußte Theodorich sehen, daß das neu erstarkte orthodoxe Kaiserthum nichts Geringeres anstrebe als die politische Wiedervereinigung des Westreiches mit dem Osten unter dem Einen kaiserlichen Scepter. Die Zurückhaltung, mit der die Orthodoxie, Kirche und Adel, in Italien einem solchen Bestreben früher gegenüber gestanden wäre, war geschwunden, und Theodorich fürchtete nicht ohne Grund, daß eine große Partei seiner römischen Unterthanen den Anschluß an das Kaiserreich suche. Bitterkeit und Mißtrauen zogen in das schwer enttäuschte Herz des 70jährigen Heldenkönigs ein und drückten seinen letzten Regierungsjahren das Zeichen nervöser Gereiztheit und Unsicherheit auf, ein Zustand, aus dem sich die Gewaltthätigkeiten gegen Boethius (s. d. Art.), Symmachus und Papst Johannes I. (s. d. Art.) erklären. Boethius (Herbst 524) und sein Schwiegervater Symmachus (525) fielen dem Verdachte politischer Conspirationen mit Ost-Rom zum Opfer. Papst Johannes I. war von Theodorich gezwungen worden, eine Mission an den Kaiserhof zu Gunsten der durch eine allgemeine Ketzerverfolgung Justins mitbetroffenen Goten anzutreten (Ende 525). Soweit er die Vertretung der Forderungen des Königs zugesichert, hat er sie auch vom Kaiser erreicht. Aber durch einen langen Aufenthalt in Byzanz, welcher mit einer nochmaligen Krönung des Kaisers (dieser war schon vom Hofpatriarchen gekrönt worden) durch seine Hände schloß, war der Papst dem König ebenfalls politisch verdächtig geworden. Nach Ravenna zurückgekehrt, wurde er mit den übrigen Mitgliedern der Gesandtschaft in's Gefängniß geworfen, in welchem er, ohnehin schon leidend, nach kurzer Zeit eines natürlichen Todes starb (Mai 526). Bei der Wahl eines Nachfolgers wollte sowohl die gotenfreundliche als auch die nationalrömische Partei einen Mann ihrer Richtung auf den päpstlichen Stuhl bringen. Infolge des von Theodorich ausgeübten nachhaltigen Druckes mußte jedoch die letztere ihren Candidaten aufgeben, und Felix IV. (s. d. Art.) wurde gewählt (Juli 526). Schon am 30. August starb Theodorich im Frieden mit der katholischen Kirche, die ihm als wichtiger Bestandtheil der republica wie diese selbst allezeit ein Gegenstand der Fürsorge und des Schutzes gewesen war. — Die kirchliche Tradition und die deutsche Heldensage „geben nur je eine Seite von Theodorichs Wesen wieder und verzerren sie in dem Spiegel der Partei oder behandeln sie mit der Freiheit der Dichtung; so stark war seine Persönlichkeit nicht, daß sie sich den kommenden Generationen als einheitliche Gestalt aufgezwungen hätte" (Hartmann [s. u.] 227). (Vgl. G. Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theodorich der Große und die katholische Kirche, Münster 1896 [Kirchengeschichtliche Studien III, 1 u. 2]; L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter I, Leipzig 1897.) [G. Pfeilschifter.]

Theodosianer, monophysitische Partei, s. Monophysiten VIII, 1793.

Theodosius I., der Große, römischer Kaiser (379—395), stammte aus Cauca in Spanien und war der Sohn des comes Theodosius, der 376 n. Chr. auf Betreiben des Franken Merobaudes zu Carthago hingerichtet wurde (vgl. Löffler, Der comes Theodosius, Halle 1885). Am 19. Januar 379 machte Kaiser Gratian (s. d. Art. Gratianus) ihn zum Augustus des römischen Ostreiches; als solcher brachte Theodosius den Gotenkrieg auf der Balkanhalbinsel in den Jahren 379 und 380 zu Ende und besiegte 386 die Gruthunger an der Donau. Unterdessen war Gratian (383) ermordet worden, und Theodosius wandte sich nun gegen den Usurpator Maximus, den er 388 bei Petavio in Steiermark besiegte, sodann gegen Eugenius, der 394 am Frigidus bei Aquileja erlag. Von da ab bis zu seinem Tode beherrschte Theodosius auch das römische Westreich. Gerühmt werden an ihm von den heidnischen Rednern Themistius und Pacatus (der 389 zu Rom ihm den erhaltenen Panegyricus vortrug) besonders seine Frömmigkeit und seine Milde, auch gegen persönliche Feinde und Staatsverbrecher (z. B. bei Gelegenheit des Aufstandes zu Antiochien 387, als Johannes Chrysostomus [s. d. Art.] seine 21 Säulenreden hielt); Zosimus wirft ihm, aber wohl ohne Grund, Schlemmerei vor; der hl. Ambrosius tadelt seine aufbrausende Heftigkeit. Der Kaiser war zuerst verheiratet mit Flaccilla, die 385 zu Constantinopel starb, und danach mit Galla, einer Tochter Valentinians I. und der Justina; aus der erstern Ehe entsprossen die Kaiser Arcadius und Honorius und eine Tochter Pulcheria, aus der zweiten Galla Placidia, die Mutter Valentinians III. Seitdem Theodosius 380 in einer schweren Krankheit zu Thessalonich von Bischof Acholius getauft worden war, hing er der katholischen Religion mit Begeisterung an; durch eine Menge von Gesetzen schritt er gegen Heiden, Arianer, Eunomianer, Apollinaristen und Manichäer ein, während er gegen die Novatianer und die Juden Toleranz übte. Den Kampf mit dem Heidenthum, dessen Cult er 392 ganz verbot, desgleichen mit dem Arianismus hat er für den Osten sozusagen zu Ende geführt; gegen die Apollinaristen ging er 383 auf Anregung Gregors von Nazianz vor. Auch gegen Ehebruch, Kinderverkauf und Entheiligung des Sonntags, ferner gegen die zunehmende Spielsucht und die Bauwuth der Beamten erließ er Gesetze. Als er im Jähzorn die Ermordung des Stadtcommandanten und anderer Officiere zu Thessalonich durch ein grausames Blutbad hatte rächen lassen (390), that er auf Verlangen des hl. Ambrosius öffentlich in der Kirche zu Mailand Buße, indem er sich auf die Erde niederwarf, unter Thränen seine Sünde bekannte und dann acht Monate bis zum Weihnachtsfeste dem Gottesdienste fern blieb; was sonst über diese Buße erzählt wird, besonders von Theodoret (H. E. 5, 17), ist unglaubwürdig (vgl. Rauschen [s. u.] 320 f.). Theodosius starb zu Mailand am 17. Januar 395, wahrscheinlich 50 Jahre alt; in der Grabrede, welche der hl. Ambrosius ihm hielt, sagt er (De obitu Theod. 34 sq.) von ihm: „Ich habe den Mann geliebt, der den Tadel der Schmeichelei vorzog, und den man eines Tages sehen konnte, wie er öffentlich in der Kirche seine Sünde bekannte; ich habe den Mann geliebt, der am Tage nach einem glänzenden Siege sich der Communion enthielt, weil er das Blut seiner Feinde in der Schlacht vergossen hatte; ich habe diesen Mann geliebt, der bei seinem letzten Röcheln nach mir fragte, und der in seinem Todeskampfe mehr um die Lage der Kirche als um seinen eigenen Schmerz bekümmert war." (Vgl. Tillemont, Hist. des emp. V, 2e éd., Paris 1720, 189 ss.; Güldenpenning und Ifland, Der Kaiser Theodosius der Große, Halle 1878; Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, Freib. 1897; H. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg 1899, 3 ff.) [Rauschen.]

Theodosius II., der Jüngere, oströmischer Kaiser (408—450), Sohn und Nachfolger des Arcadius, war bei seiner Thronbesteigung sieben Jahre alt. Daß der Vater den Perserkönig Jesdejerd testamentarisch zum Vormund des Sohnes bestellt habe, ist Fabel (Güldenpenning [s. u.] 200 f.); doch hat Theodosius mit den Persern zeitlebens einen regen diplomatischen Verkehr unterhalten, der nur durch einen kurzen Krieg 421 bis 422 unterbrochen wurde. Der Kaiser stand Anfangs unter dem Einflusse des praefectus praetorio Anthemius, eines klugen und maßvollen Staatsmannes. Dieser vollendete 413 die neue Umwallung Constantinopels, deren Fundamente noch heute das Areal von Stambul umschließen. Als Anthemius 414 zurücktrat, erhielt Aelia Pulcheria (s. d. Art.), die zwei Jahre ältere Schwester des Kaisers, maßgebenden Einfluß auf ihn. Sie lebte mit ihren zwei jüngeren Schwestern in klösterlicher Zurückgezogenheit, mit Gebet, Handarbeit und Wohlthun beschäftigt, hielt dabei aber auch mit fast männlichem Sinne die Zügel der Staatsregierung in der Hand. Aus Frömmigkeit und aus Liebe zum Bruder legte sie das Gelübde ewiger Jungfräulichkeit ab und hielt dieses auch, als sie nach Theodosius' Tode dem Senator Marcianus der Staatsraison zuliebe die Hand reichte. Auf den Judenaufstand zu Alexandrien 414 folgte daselbst 415 die Ermordung der heidnischen Philosophin Hypatia (s. d. Art.) und 416 eine Anzahl einschränkender Gesetzesbestimmungen gegen die Cleriker und Krankenpfleger (Parabolanen; s. d. Art.) der Stadt. Theodosius vermählte sich 421 mit der schönen und klugen Athenais, der Tochter des athenischen Philosophen Leontius; sie erhielt bei ihrer Taufe den Namen Eudokia und gebar ihm 422 die Eudoxia. Als

Gegengewicht gegen die noch immer heidnische Universität zu Athen wurde 425 die schon von Constantin gegründete christliche Universität zu Constantinopel durch drei Freibriefe ausgezeichnet; in diesen wurden den Professoren Hörsäle auf dem Capitol der Stadt zuerkannt und die Geheimrathswürde in Aussicht gestellt, wenn sie 20 Jahre ihr Amt sittenrein, pflichttreu und geschickt verwaltet hätten. Bei den Streitigkeiten wegen Nestorius (s. d. Art.) benahm sich der Kaiser schwankend, weil der Hof selbst gespalten war; endlich (435) wurde Nestorius verbannt. In der Sache der Monophysiten (s. d. Art.) stand Theodosius ganz unter dem Einflusse des Eutyches und der ägyptischen Partei; erst sein Tod, der 450 infolge eines Sturzes vom Pferde erfolgte, schaffte hier Wandel. Theodosius lebte wie seine Schwestern in klösterlicher Zurückgezogenheit; von irdischen Vergnügungen pflegte er nur die Jagd; in der Schönschrift war er Meister, daneben malte und schnitzte er geschickt Figuren. Er war kindlich fromm, im Fasten ausdauernd, milde gegen Verbrecher und Nothleidende, in seiner Art auch pflichteifrig; allein er war keine Herrschernatur, ein Mann ohne Energie und Staatsklugheit, ein Spielball seiner Umgebung. Indeß darf die Zeit seiner Regierung nicht als eine traurige für seine Völker betrachtet werden. Die Vorsehung begünstigte in wunderbarer Weise fast alle seine Unternehmungen; er warf die Hunnen über die Donau zurück, nöthigte die Perser in rühmlichem Kampfe zum Frieden, gewann West-Rom der Dynastie wieder zurück; nur vor Attila mußte er zurückweichen. Im Innern herrschte, abgesehen von den religiösen Wirren, fast vollkommene Ruhe; unter ihm wurde endlich im J. 438 nach neunjährigen Vorarbeiten ein neues Reichsgesetzbuch, eine Sammlung aller wichtigeren Constitutionen seit Constantin, der Codex Theodosianus (s. d. Art. Codex Justinianeus), zum Abschluß gebracht und im ganzen Reiche, auch in West-Rom, eingeführt. (Vgl. Tillemont, Hist. des emp. VI, Paris. 1738, 1 ss.; Clinton, Fasti Romani I, Oxon. 1844, 570 sqq.; Sievers, Studien zur Geschichte der römischen Kaiser, Berlin 1870, 419 ff.; Güldenpenning, Gesch. des oström. Reiches unter Arcadius u. Theodosius II., Halle 1885, 192 ff.) [Rauschen.]

Theodosius, der hl., der Cönobiarch, einer der Hauptorganisatoren des palästinensischen Mönchthums im 5. und 6. Jahrhundert, wurde um das Jahr 424 im Dorfe Garissos (nicht Mogarissos; vgl. Usener [s. u.] 116) in Cappadocien geboren und war in seiner Jugend Psalmensänger in der Kirche zu Komana. Begeistert für das Leben der Väter in der Wüste, verließ er noch unter Kaiser Marcian (gest. 457) seine Heimat und pilgerte nach Jerusalem. Unterwegs besuchte er bei Antiochien den vielbewunderten hl. Symeon Stylites (s. d. Art.), der ihn einlud, zu seiner Säule hinaufzusteigen, ihn küßte und ihn in seinem Vorhaben bestärkte. In der heiligen Stadt nahm sich seiner ein cappadocischer Landsmann, der hochbetagte Mönch Longinus, an, der zum „Orden" (τάγμα) der Verehrer der heiligen Auferstehung Christi gehörte und in einer Zelle des sogen. Thurmes Davids (eines alten Festungsthurmes an der Westseite der Stadt) wohnte. Longinus wurde sein Lehrmeister im geistlichen Leben; auf dessen Rath ging er später nicht zu den Mönchen der palästinensischen Einöde, da dieselben zum Theil noch der Häresie des Eutyches und Dioscur zugethan waren, sondern ließ sich unter die in klösterlicher Gemeinschaft lebenden Geistlichen aufnehmen, welche den Dienst an der prächtigen Marienkirche versahen. Diese war von einer reichen römischen Dame, Hikelia mit Namen, in dem Orte Palaion Kathisma an der Straße von Jerusalem nach Bethlehem erbaut worden (an den Ort erinnert heutzutage der Name einer wasserlosen Cisterne: Bir-el-Kadisma; s. Rieß, Bibel-Atlas, 2. Aufl., Bl. IX); dort wurde der Gottesdienst sehr feierlich begangen, das Fest der Tempelbegegnung (Hypapantesis; s. d. Art. Marienfeste VIII, 815 f.) z. B. nach römischer Sitte mit einer Kerzenprocession, was von anderen Kirchen Palästina's nachgeahmt wurde und so dort zur Einführung eines schönen, sinnreichen Brauches führte. Nach dem Tode der Hikelia übernahm er die Verwaltung und führte dieselbe so sehr zur Zufriedenheit Aller, daß, als auch der Abt der Niederlassung starb, man ihn einstimmig zu dessen Nachfolger wählte. Aber Theodosius entzog sich dieser Ehrenstellung, indem er Kathisma verließ und sich zu Metopa (südöstlich von Kathisma, vielleicht dem jetzigen Umm Tuba) unter die Leitung zweier Brüder, des Einsiedlers Marinus und des Abtes Lucas, stellte. Hier begann er auch in Bezug auf Nahrung die strengste Abtödtung zu üben: seit seinem Weggange von Kathisma versagte er sich 30 Jahre hindurch den Genuß des Brodes und nährte sich von Baumfrüchten und Kräutern, bis die Schwäche des Greisenalters ihn nöthigte, diese überstrenge Asceſe zu mäßigen. Als er sich zu Metopa einige Zeit hindurch im Mönchsleben vervollkommnet hatte, wanderte er in der Wüste Juda weiter ostwärts und bezog auf einem Berge (über dem Wadi-en-Nar) eine Höhle. Dort sammelten sich allmälig viele Schüler um ihn, und auf deren Bitten erbaute er auf der Bergeshöhe ein Kloster, dessen Ruinen (auf dem Wege von Mar-Saba nach Jerusalem) jetzt nach dem hier wohnenden Beduinenstamme ʿubedije oder mit einer Abkürzung von Theodosius Der-Dosi heißen. Die Baumittel erhielt er zum Theil von einem höhern Hofbeamten zu Byzanz, Namens Acacius, der Jahre hindurch regelmäßig Geldspenden sandte; selbstverständlich erfolgte die Aufführung der einzelnen Bauten nicht auf einmal, sondern das Kloster wurde von Theodosius allmälig nach Bedürfniß ausgestaltet. Die Mönche waren nach ihren Wohnräumen und zum Theil auch beim Gottesdienste in drei Abtheilungen geschieden;

im Kloster nämlich gab es neben Griechen auch viele Besser (aus Thracien) und Armenier, die auf Pilgerfahrten im heiligen Lande zurückgeblieben waren. Diese drei Nationalitäten hielten die sieben canonischen Tagzeiten in ihrer Nationalsprache in drei verschiedenen Kirchen ab; ähnlich den vorbereitenden Theil der heiligen Messe bis zum Evangelium; alsdann aber versammelten sich Besser und Armenier zur Theilnahme an den heiligen Geheimnissen in der großen Kirche der Griechen. Bemerkenswerth ist, wie Theodosius sich der Pflege Irrsinniger annahm; er bestimmte für sie eine besondere Abtheilung des Klosters und ließ sie von ihren Pflegern in eine eigens für sie errichtete Kirche führen. Außerdem gab es im Theodosiuskloster drei besondere Herbergen für fremde Mönche, Laien bessern Standes und Bettler; ebenso drei Krankenhäuser für die verschiedenen Stände, sowie ein Pflegehaus für altersschwache Mönche. Ein viertes Krankenhaus zu Jericho war das Geschenk einer frommen Dame. Aus Obigem ersieht man schon, daß die Thätigkeit der Mönche nicht nur in Gebet bestand, sondern auch in mannigfaltigen Werken der Nächstenliebe; für körperliche Arbeit war übrigens auch dadurch gesorgt, daß alle Arten von Handwerken im Kloster geübt wurden. Die ganze Einrichtung desselben weist gegenüber den damals in Palästina bestehenden Klöstern bedeutende Fortschritte auf und zeugt von dem großen Organisationstalent des Stifters. Im J. 493 war das Kloster des hl. Theodosius schon das bedeutendste in Palästina, und deßhalb wurde sein Abt von den zu Jerusalem unter dem Vorsitze des Patriarchen Salustius (gest. 494) versammelten Mönchen einstimmig zum Archimandriten aller Klöster (Cönobien) des heiligen Landes gewählt, während die Oberaufsicht über die Lauren (s. d. Art.) der hl. Sabbas (s. d. Art.) erhielt. Beiden Aebten ist es wesentlich zu verdanken, daß die Kirche von Jerusalem in den Stürmen, welche nicht lange nachher die theils hinterlistige theils gewaltthätige Politik des monophysitenfreundlichen Kaisers Anastasius I. (491—518) über sie brachte, nicht erlag. Die Aebte mit ihren vielen Tausenden von Mönchen bildeten eine unerschütterliche Phalanx für den katholischen Glauben. Als der Erzbischof Johannes von Jerusalem dem Kaiser die Anerkennung des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien (s. d. Art.) und die Verwerfung des Concils von Chalcedon zugesagt hatte, bewogen Theodosius und Sabbas ihn zu öffentlichem Widerruf. Der Erzbischof, begleitet von den beiden Aebten, bestieg in der geräumigen Stephanskirche, die mit Mönchen und Gläubigen dicht gefüllt war, die Kanzel, und alle Drei verkündeten das Anathem gegen Severus und die übrigen Gegner des Concils von Chalcedon. Als sie herabgestiegen waren, kehrte Theodosius in seinem Eifer auf die Kanzel zurück und rief: „Wer die vier heiligen Concilien nicht wie die vier heiligen Evangelien annimmt, der sei im Banne!" Kaiser Anastasius beabsichtigte nun, den Erzbischof und die beiden Archimandriten in die Verbannung zu schicken. Auf die Kunde davon versammelten Theodosius und Sabbas im J. 515 die Mönche Palästina's und richteten einen Brief an den Kaiser, worin sie ihn baten, von der Verfolgung der Kirche Jerusalems abzustehen; nie würden sie in die Gemeinschaft mit Severus und den anderen Feinden der Synode von Chalcedon treten, und wenn es ihnen das Leben kostete und die heiligen Orte verbrannt würden. Anastasius, der damals wieder durch den Aufstand Vitalians, des frühern Magister militum in Mösien, bedroht war, antwortete heuchlerisch: er wünsche den Frieden; alle Schuld trage die Rechthaberei einiger Mönche und Geistlichen, die ihn in seinem Glauben an das Geheimniß der Menschwerdung Christi sogar irre machen könne. Wegen der Nothlage des Kaisers kam der Verbannungsplan nicht zur Ausführung. Die Angabe des Biographen Theodor (s. u.) von einem Versuche des Kaisers, den Abt Theodosius durch Uebersendung einer Summe von mehr als 2000 Goldgulden für seine Pläne zu gewinnen, beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung; eine solche Geldsumme hatte nämlich Sabbas, als er im Winter 511/12 in Constantinopel weilte, vom Kaiser für die Klöster Palästina's, auch für die unter Theodosius stehenden, erhalten. Nach Anastasius' Tode (9. Juli 518) zogen die beiden Archimandriten Theodosius und Sabbas durch die Städte Palästina's und verkündeten die Beschlüsse der Bischöfe (Hefele, Conciliengesch. II, 2. Aufl., 689 ff.) und den Erlaß des neuen Kaisers Justin I., wonach die vier allgemeinen Concilien in die Diptychen eingetragen werden sollten und die von Anastasius Verbannten zurückberufen wurden. Theodosius starb im Alter von 105 Jahren am 11. Januar 529 und wurde von dem Patriarchen Petrus von Jerusalem, der mit mehreren Bischöfen zum Leichenbegängniß erschienen war, in einer Höhle unter der Hauptkirche des Klosters feierlich bestattet. Nach dem Berichte seines schon erwähnten Biographen Theodor, der allerdings der Wundersucht seiner Zeit reichlich huldigt, floß aus dem Sarge Oel, das Kranken Heilung brachte. Bei dem Tode des Heiligen zählte sein Kloster über 400 Insassen. Erwähnung verdient noch, daß Papst Agapet bei seiner Anwesenheit in Constantinopel (536) den drei Abgeordneten des Theodosiusklosters gegenüber, die ihm eine Eingabe überreichten, ehrend der Glaubenstreue des Verstorbenen gedachte. Das Martyrologium Romanum enthält seinen Namen unterm 11. Januar. (Vgl. die umfangreiche Lobrede auf den hl. Theodosius, verfaßt zwischen 529—547 von einem Schüler des Heiligen, dem spätern Bischof Theodor von Peträ, sowie die kürzere Vita von der Hand des Cyrillus von Scythopolis [geb. um 514], beide zuerst herausgegeben von H. Usener nach einer Handschrift der Laurentiana in Florenz

im Bonner Universitätsprogr. zu Königs-Geburtstag 1890, bezw. im Index scholarum für das Sommersemester desselben Jahres; sodann mit berichtigtem Text, mit Einleitung und reichhaltigen Anmerkungen in der Schrift: Der hl. Theodosios, Leipzig 1890 [s. dazu Anal. Boll. X (1891), 65]; eine mehrfach ungenaue Umarbeitung der Lobrede Theodors [von Symeon Metaphrastes] bei Migne, PP. gr. CXIV, 469 sqq.; zwei kunstvoll gebaute Hymnen, die auf Theodors Schrift beruhen und etwa anderthalb Jahrhunderte vor Symeon Metaphrastes gedichtet wurden, s. bei Krumbacher, Studien zu den Legenden des hl. Theodosios, in Sitzungsb. der bayr. Akad., phil.-hist. Classe 1892, 325 ff.; Schick und Marti, in der Zeitschr. d. deutsch. Paläst.-Vereins III [1880], 34 f. [mit einem Plane der Ruinen von Der-Dosi].) [Zeck.]

Theodosius, Pater, O. Cap., unter seinem Ordensnamen mehr als unter seinem Familiennamen Florentini bekannt, ein verdienter schweizerischer Socialpolitiker, stammte aus einer angesehenen Bauernfamilie und war am 23. Mai 1808 zu Münster im Kanton Graubünden geboren. Nach dem frühen Tode des Vaters leitete seine fromme, energische Mutter seine Erziehung, später sein älterer Bruder P. Florian, der im Kapuzinerorden noch jung als Lector der Theologie und Novizenmeister zu Baden starb (1825). Die unerwartete Nachricht von seinem Tode machte auf den jüngern Bruder einen erschütternden Eindruck; zwei Wochen darauf nahm er in Sitten das Ordenskleid der Kapuziner und legte ein Jahr später (22. October 1826) die Ordensgelübde ab. Am 25. November 1830 wurde Theodosius Priester und wirkte seit 1832 in der Stellung seines verewigten Bruders zu Baden. Die Aufhebung der aargauischen Klöster (Januar 1841) traf ihn als Guardian; einer vierjährigen Haftstrafe, zu welcher er wegen angeblicher politischen Vergehen verurtheilt wurde, entzog er sich durch nächtliche Flucht. Nach kurzem Aufenthalt im Elsaß wirkte er vier Jahre in Altdorf (Kanton Uri), bis er (1845) als Pfarrer und Superior nach Chur versetzt wurde, wo seit der Reformationszeit die Seelsorge an der Cathedrale den Kapuzinern übertragen war. Hier begann er sein segensreiches Wirken zum Wohle seiner Mitmenschen. Er gründete 1850 das Kreuzspital und legte 1852 durch seine tüchtigste Mitarbeiterin Teresia Scherer den Grund zum Orden der Kreuzschwestern (s. d. Artt. Kreuz, Orden und Congregationen n. 8). Die Mittel zu seinen Gründungen sammelte er in mühsamen Collecten auf weiten Reisen bis nach Neapel. Im J. 1855 gründete er eine Rettungs- und Waisenanstalt zu Paspels, die 1864 in das Schloß Löwenberg verlegt wurde; ebenso kaufte er 1855 ein Haus zu Ingenbohl bei Schwyz, baute dazu 1857 eine Kirche, 1861 ein Oeconomiegebäude und begründete so die großartigste seiner Schöpfungen, das Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern. In der Nähe wurde 1857 eine Baumwollfabrik angekauft, 1859 eine Buchdruckerei nebst Buchbinderei damit verbunden und, um letztere praktisch wirksam zu gestalten, 1865 ein „Bücherverein für die katholische Schweiz" in's Leben gerufen. Das Mutterhaus ist der Mittelpunkt der Genossenschaft, der gewöhnliche Aufenthaltsort der Generaloberin, wo die Postulantinnen und Novizen ihre Bildung, kranke und für den Beruf unfähig gewordene Schwestern ihre Pflege erhalten. Im benachbarten Schwyz erwarb P. Theodosius 1855 das seit 1847 leer stehende ehemalige Jesuitengymnasium und eröffnete darin 1856 eine Erziehungsanstalt „Collegium Maria-Hilf". Dieses ging 1864 an die Bischöfe von Chur, St. Gallen und Basel über und ist heute mit mehr als 300 Zöglingen eine der blühendsten Anstalten der Schweiz. Im J. 1860 ernannte Bischof Nicolaus Florentini von Chur den P. Theodosius, seinen Vetter, zum Generalvicar; er mußte infolge dessen aus dem Ordensverband ausscheiden, behielt aber die Beobachtung der Ordensgelübde und das Kleid des Kapuziners stets bei. In seiner neuen Stellung bemühte er sich besonders um die katholischen Gemeinden in der Diaspora, für die er 1863 den segensreichen „Verein für inländische Mission" in's Leben rief. Auch in anderen Vereinen war er thätiges Mitglied, namentlich im schweizerischen Piusverein; ferner trat er als Redner bei der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands 1857 zu Salzburg und 1863 zu Frankfurt auf. Zu einer Zeit, da die Beschäftigung mit der „Socialen Frage" (s. d. Art.) vielfach als unnütz bezeichnet wurde, hielt der arme Kapuziner nicht nur Reden darüber, sondern setzte auch seine volle Thätigkeit für deren praktische Lösung ein. Er ging selbst zum Fabrikbetrieb über, um den Reingewinn zu humanen Zwecken zu verwenden und die Fabriken zu „christianisiren"; denn, meinte er, „sind in früherer Zeit so viele Klöster Fabriken geworden, warum sollen nicht auch einmal Fabriken Klöster werden?" Seine größte Sorge war die Verbesserung des traurigen Looses der Fabrikarbeiter, namentlich solcher in jugendlichem Alter. Schon in Chur hatte er versucht, Weberei und andere Industriezweige einzuführen; im J. 1859 erwarb er zu Oberleutensdorf in Böhmen eine Tuchfabrik und berief zu deren Leitung seine Barmherzigen Schwestern. Im J. 1862 ließ er mit Hilfe einer Actiengesellschaft zu Thal im Kanton St. Gallen eine Maisstroh-Papierfabrik bauen. In beiden Unternehmungen hatte er sich allerdings verrechnet; er war zu wenig Geschäftsmann, um die Concurrenz mit anderen Fabriken zu bestehen, und so traten statt des erhofften Gewinns jährlich Verluste ein. P. Theodosius bot alle seine Kräfte auf, ihnen zu begegnen, reiste noch in seinen letzten Lebenstagen unermüdlich umher, nach Sachsen, Prag, Wien und Innsbruck, und konnte so seine Angelegenheiten

in leidlicher Ordnung zurücklassen, als ihn auf der Reise ein Schlaganfall zu Heiden (Kanton Appenzell) am 15. Februar 1865 dahinraffte; sein Grab fand er vor der Domkirche in Chur. Auch als Prediger war P. Theodosius auf zahlreichen Kanzeln aufgetreten und daneben als Schriftsteller thätig gewesen; er verfaßte einige Andachtsbücher, bearbeitete Goffine's „Katholische Handpostille" für Benziger's Verlag in Einsiedeln und gab ein „Leben der Heiligen" in 4 Bänden (Ingenbohl 1860 ff.) heraus. Sein uneigennütziges, menschenfreundliches, gottbegeistertes Wirken fand die rechte Anerkennung erst nach seinem Tode infolge der gedeihlichen Entwicklung und Ausbreitung seiner Schöpfungen, namentlich der Congregation der „Theodosianerinnen", die jetzt in zwei getrennten Genossenschaften fortblühen, als Lehrschwestern von Menzingen im Kanton Zug (1844 gegründet, seit 1856 der Leitung des Bischofs von Basel unterstellt) und als Kreuzschwestern von Ingenbohl, die hauptsächlich als Armen- und Krankenpflegerinnen thätig sind. Die Zahl der zur Congregation vom heiligen Kreuz gehörenden Profeßschwestern ist im J. 1898 auf 2855 gestiegen. Sie vertheilen sich wie folgt: Mutterhaus in Ingenbohl 1212; Provinzen: Ober-Oesterreich 532, Baden-Hohenzollern 368, Böhmen 272, Steiermark 257, Mähren 159 und Slavonien 55. Die meisten Verdienste um die Congregation hatte die Generaloberin Teresia Scherer (gest. 1888). Ihren Namen trägt das „Teresianum", Töchterpensionat und Lehrerinnen-Seminar zu Ingenbohl. Ihr folgte die gegenwärtige Generaloberin Pancratia Widmer (geb. 1843). Eine von den Schwestern geleitete Krankenanstalt in Zürich trägt seit 1885 den Namen „Theodosianum" zur Erinnerung an den Stifter der Congregation. (Vgl. Elsener, P. Theodosius, 3. Aufl., Luzern 1865; Krauthahn, Pater Theodosius. Sein Leben, Wirken und letzte Lebensstunden, St. Gallen 1865; Geschichte des Institutes der barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuze in Ingenbohl, Ingenbohl 1870; [Cornelia Führer,] Leben und Wirken des hochw. P. Theodosius Florentini, Ingenbohl 1878; P. C. v. Planta, P. Theodosius, ein menschenfreundlicher Priester, Bern 1893 [der Verfasser ist Protestant, aber für P. Theodosius begeistert]; Joh. Oesch, P. Theodosius Florentini O. Cap., Generalvicar des Bisthums Chur. Eine biographische Studie, Ingenbohl 1897.) [Gabriel Meier O. S. B.]

Theodotion der Bibelübersetzer, s. Bibelübersetzungen II, 715.

Theodotus von Ancyra (in Galatien), Bischof und Kirchenschriftsteller, gehörte auf dem allgemeinen Concil zu Ephesus (431; s. d. Art.) zu den entschiedensten Vertheidigern der katholischen Lehre. Da er von früher her mit Nestorius (s. d. Art.) befreundet war, versuchte er ihn noch vor Beginn der Synode zum Widerruf seiner Irrlehre zu bestimmen, jedoch vergebens. In der ersten Sitzung des Concils von dem Bischof von Joppe und Cyrill von Alexandrien (s. d. Art.) öffentlich befragt, mußte er erklären, daß Nestorius in seinem Irrthum beharre und sogar geäußert habe, es sei unrecht, ein Kind von zwei oder drei Monaten Gott zu nennen (Hardouin I, 1398). Nach der Verurtheilung des Häretikers bekämpfte er (ähnlich wie Cyrill) noch zu Ephesus durch Predigten die Irrlehre (vgl. Hefele, Conciliengesch. II, 2. Aufl., 191, Anm. 2); auch gehörte er zu der Gesandtschaft, welche das Concil an Kaiser Theodosius II. (s. d. Art.) schickte (Hard. I, 1611). Er starb vor 446 (Le Quien, Oriens christ. I, Paris. 1740, 464, n. 13). Von seinen Schriften sind erhalten: eine Erklärung des nicänischen Glaubensbekenntnisses, worin er die Berufung des Nestorius auf die Väter von Nicäa zurückweist und die neue Irrlehre treffend widerlegt (Migne, PP. gr. LXXVII, 1313 ad 1348); ferner sechs Homilien, darunter drei, die zu Ephesus gehalten bezw. verlesen worden sind (Migne l. c. 1349—1432; Tillemont, Mém. XIV, Paris 1709, 401 s. 453 s.). Auch wird ihm eine in koptischer Sprache erhaltene, umfangreiche Lobrede auf den hl. Georg zugeschrieben (E. A. W. Budge, Oriental Texts I, Miracles of St. George, Coptic and English, London 1889, 83—172. 274—331). Zu den verloren gegangenen Schriften Theodotus' gehören die drei Bücher über den heiligen Geist, auf die er am Schlusse der Erklärung des nicänischen Symbolums verweist (Migne l. c. 1347). Gegen die von Le Quien erhobene Beschuldigung, Theodotus zeige sich in der erwähnten Erklärung als ein Vorläufer des Eutyches, wird der Bischof vortrefflich gerechtfertigt durch Gallandi (bei Migne l. c. 1311 sq.). Die Aftersynode von Constantinopel im J. 754 unterschob ihm eine bilderfeindliche Aeußerung und nannte ihn emphatisch den Mitkämpfer (συναγωνιστής) Cyrills, ein Titel, der ihm sicherlich gebührt. Auf dem 7. allgemeinen Concil zu Nicäa (787) wurden die Verhandlungen der Pseudosynode verlesen und dabei auch die auf Theodotus' Kosten versuchte Fälschung aufgedeckt (Hard. IV, 403 sqq.). Erwähnt sei noch, daß Theodotus zu den ältesten Zeugen für die Feier des Festes Mariä Lichtmeß gehört (vgl. Stiglmayr, im Katholik 1895, I, 569 ff.); die vierte Homilie (Migne l. c. 1389 sqq.) ist an diesem Tage gehalten worden. [Zeck.]

Theodotus der Gerber und der Wechsler, s. Antitrinitarier I, 972 f.

Theodulf (Teudulf), Bischof von Orleans, hervorragender Dichter und Gelehrter der karolingischen Zeit, war um 760 geboren; ob Spanien oder Septimanien (der Landstrich an der Mittelmeerküste von den Pyrenäen bis zur Rhone) seine Heimat war, bleibt zweifelhaft; jedenfalls aber war er westgothischer Abkunft und nicht Italiener (Mon. Germ. hist., Poet. lat. I, 497,

v. 137—142). Er bezeichnet sich selbst als immensis cladibus exul (Mon. l. c. 481, v. 28), weßhalb man annimmt, er sei aus seinem Vaterlande durch die Araber vertrieben worden (aus Septimanien etwa bei dem verheerenden Einfall im J. 793; vgl. Berger, Hist. [s. u.] 147). Theodulf, der sich in seiner Heimat eine tüchtige wissenschaftliche Bildung angeeignet hatte, wurde von Karl dem Großen wohlwollend aufgenommen und weilte viel an dem Hofe des Herrschers, der ihn als Cleriker, Gelehrten und Dichter schätzen lernte. Als im August 794 Karls Gemahlin Fastrada starb und in St. Alban zu Mainz bestattet wurde, verfaßte Theodulf eine poetische Grabinschrift (Mon. 483), die zugleich das erste sichere Datum bietet, welches aus Theodulfs Leben überliefert ist. Da in demselben Jahre die große Frankfurter Synode getagt hatte, vermuthen Einige, Theodulf habe derselben beigewohnt (Mon. 438, not. 7). So nahe er übrigens dem Könige stand, so hat er doch nie der Hofschule angehört, und dieß ist wohl der Grund, weßhalb für ihn keiner der classischen oder biblischen Namen überliefert ist, mit denen die Gelehrten aus der Umgebung Karls geschmückt wurden; die Angabe eines neuern Historikers, er habe in jenem Kreise Pindar geheißen, beruht auf freier Erfindung. — Gegen Ende des 8. Jahrhunderts ernannte ihn der König zum Bischof von Orleans; das Jahr seiner Erhebung zur bischöflichen Würde ist ungewiß; ein oft angeführter Brief des Papstes Hadrian I. (gest. 795), worin Theodulf wegen angeblicher Verletzung der Rechte der Abtei St-Denis infelix et miser pseudoepiscopus genannt wird, ist anscheinend unächt (Mon. 437 sq., not. 8). Sicher dagegen wird er im Juli 798 in einem Briefe Alcuins Bischof genannt; damals rieth Alcuin dem Könige, die Streitschrift des Häretikers Felix von Urgel (s. d. Art. Adoptianer I, 241) auch an Theodulf zu schicken (Jaffé, Bibl. rer. Germ. VI, Mon. Alcuin., Berol. 1873, 424 [ep. 100]). Nach einer früher vielverbreiteten Unsitte hatte Theodulf zu seinem Bisthum mehrere Abteien erhalten, namentlich Fleury-sur-Loire (s. d. Art.); doch muß zugestanden werden, daß er sowohl als Bischof wie als Commendatar-Abt nach Kräften seinen Pflichten zu genügen suchte. In welchem Geiste er seine Diöcese regierte, ergibt sich aus seinen 46 capitula ad presbyteros parochiae suae und dem Capitulare ad eosdem (Migne, PP. lat. CV, 191 sqq.; s. d. Art. Capitula). Darin tritt sogar schon die Idee eines eigentlichen Volksschulunterrichtes hervor, die allerdings auch sonst dem Zeitalter Karls des Großen nicht fremd war (vgl. Hauck [s. u.] II, 176). In Flecken und Dörfern (per villas et vicos) sollten die Priester Schule halten und unentgeltlich die ihnen von den Eltern zugeführten Kinder unterrichten (c. 20); augenscheinlich handelte es sich dabei nicht um bloße Vorbildung zum geistlichen Stande. Auch drang er darauf, daß die Geistlichen, soweit als möglich, an allen Sonntagen predigten (Migne l. c. 210). Eingehend belehrt er sie über die Verwaltung der Sacramente der Buße, des Altars und der letzten Oelung. Bei der Beichte sollen die Gläubigen besonders über die acht Hauptsünden (vitia principalia; s. d. Art. Sünde, ob. 956) befragt werden, und nicht nur sündhafte Werke, sondern auch sündhafte Gedanken müssen gebeichtet werden (c. 31; vgl. auch Migne l. c. 217 sqq.). In Bezug auf das heiligste Altarssacrament vertritt Theodulf noch die Praxis der häufigen Communion (s. d. Art. III, 731): die Gläubigen dürfen nicht lange Zeit vom Tische des Herrn fernbleiben (c. 44); namentlich sollen sie an den Sonntagen in der Quadragesima, am Donnerstag, Freitag und Samstag der Charwoche sowie am Ostertage communiciren (c. 41); im c. 44 erwähnt er, daß religiosi quicunque sancte viventes fast an jedem Tage die heilige Communion empfangen. Ueber seine aus den damaligen Zeitverhältnissen erklärliche Vorschrift zur Wahrung des Cölibats s. d. Art. Subintroductae, ob. 938. Aus den Capitula ersieht man auch, daß er häufig Diöcesansynoden hielt; zu denselben mußten die Pfarrer die heiligen Gewänder, Bücher und Gefäße mitbringen, damit der Bischof sich von dem guten Zustande derselben überzeuge (c. 4); ebenso mußte jeder auf der Synode über seine Wirksamkeit und deren Erfolge dem Bischof Bericht erstatten (c. 28). Auch für würdige Gotteshäuser sorgte er; mehrere ließ er restauriren und zu Germigny (bei Orleans) nach dem Muster der Aachener Basilika eine herrliche Kirche erbauen; deßgleichen errichtete er in seiner Bischofsstadt ein Fremdenhospiz (xenodochium; Mon. Germ. l. c. 554 sq., carm. 59). Wie er für die ihm anvertrauten Abteien sorgte, beweist die Berufung von Mönchen des hl. Benedict von Aniane (s. d. Art.) zur Reform des ihm unterstellten Klosters Micy (St. Mesmin bei Orleans). — Im J. 798 gab ihm Karl der Große wiederum einen Beweis seines Vertrauens, indem er ihn zum königlichen Sendboten (missus dominicus) für die Provence und Septimanien (letzteres vielleicht seine Heimat) ernannte; zugleich mit Leidrad, dem designirten Bischof von Lyon, hatte er in dem genannten Jahre als Stellvertreter des Königs jene Gegenden zu bereisen und Verwaltung und Rechtspflege zu untersuchen. Die Erfahrungen, welche er als Sendbote machte, sind niedergelegt in dem hochinteressanten Gedichte Versus contra judices (Mon. 493 sqq., carm. 28), worin er namentlich die Bestechlichkeit der Richter rügt und für die Armen und Bedrängten warm eintritt. Im J. 800 kam Theodulf im Gefolge Karls des Großen nach Rom; dort trat er auf der December-Synode in St. Peter entschieden für Papst Leo III. (s. d. Art.) ein und erhielt zur Belohnung das Pallium und die erzbischöfliche Würde (Jaffé l. c. 605 sqq., epist. 166). Als er im J. 802 (oder Ende 801) mit Alcuin (s. d. Art.) wegen

eines der Haft entsprungenen Clerikers der Diöcese Orleans, der in der St. Martinskirche zu Tours ein Asyl gesucht hatte, in Zwist gerieth, entschied Karl gegen Alcuin zu seinen Gunsten (Jaffé 631 sqq.). Nach Alcuins Tode (804) erscheint er als einer der theologischen Berather des Kaisers und wurde 809 bei den Verhandlungen über das Filioque (s. d. Art.) mit Ausarbeitung eines Gutachtens beauftragt. Theodulf entledigte sich dieser Aufgabe, indem er in der Schrift De Spiritu sancto (Migne l. c. 239 sqq.) zur Begründung der kirchlichen Lehre eine größere Anzahl Väterstellen sammelte; daß dabei einige Versehen mit unterliefen (s. Ceillier, Hist. gén. des aut. sacr., nouv. éd. XII, 267 s.), kann man ihm bei den damaligen literarischen Verhältnissen nicht sehr verargen; griechische Väter kannte er überhaupt nur aus lateinischen Uebersetzungen. Eine andere Schrift Theodulfs De ordine baptismi (Migne l. c. 223 sqq.) war durch den Kaiser wenigstens indirect veranlaßt. Derselbe hatte nämlich (wahrscheinlich im J. 812) an die Metropoliten die Aufforderung ergehen lassen, darüber zu berichten, wie es in ihren Kirchenprovinzen mit den Taufgebräuchen, insbesondere mit der Taufunterweisung, gehalten werde (Kattenbusch, Das apostol. Symbol I, Leipzig 1894, 177 ff.). Erzbischof Magnus von Sens erbat sich für die Beantwortung des kaiserlichen Rundschreibens die Beihilfe seines Suffragans Theodulf, und dieser verfaßte nun die erwähnte Schrift, worin er eine Erklärung der Taufcerimonien bietet und zuletzt (in Abschnitt 17 und 18) von Firmung und Communion handelt. Als im J. 811 Kaiser Karl eine testamentarische Verfügung über die Vertheilung seines Schatzes treffen wollte, wurde nebst anderen Großen des Reiches Theodulf an den Hof berufen und sein Name mit unter das Testament gesetzt (Einh. Vita Caroli c. 33). Bei Ludwig dem Frommen stand der Erzbischof von Orleans Anfangs auch in hohem Ansehen. Als Papst Stephan V. im J. 816 zu einem Besuche des Kaisers nach dem Frankenreiche kam, gehörte Theodulf zu den Bischöfen, welche Ludwig dem Papste entgegensandte, um ihn zu begrüßen und nach Reims zu geleiten. Zwei Jahre später jedoch wurde er beschuldigt, an der Verschwörung des Königs Bernhard von Italien gegen seinen Oheim, den Kaiser, theilgenommen zu haben; die kirchliche Abtheilung der Aachener Reichsversammlung erklärte ihn seines Bischofsamtes sowie der Abteien von Fleury und St. Aignan verlustig (818), und der Kaiser verbannte ihn in ein Kloster zu Angers. Allem Anscheine nach war der Erzbischof ein Opfer nichtswürdiger Umtriebe geworden. Er bestritt beharrlich seine Schuld und beklagte die Gesetzwidrigkeit, mit der man gegen Bischöfe verfahre (Mon. 564, carm. 72, v. 50 sqq.); nie habe er das ihm zur Last gelegte Verbrechen eingestanden; aber selbst wenn er es eingestanden, hätte ihn niemand richten können als der Papst (Mon. 565, carm. 72, v. 63 sqq.). Den seltsamen Rath des Bischofs Modoin von Autun, trotz seiner Unschuld (Mon. 570, carm. 73, v. 39: innocuus) durch ein „Geständniß" die Begnadigung zu erkaufen, hat Theodulf nicht befolgt; nach zwei überlieferten Grabschriften starb er in der Verbannung (zu Angers am 18. September 821). Wenig glaubwürdig ist die Angabe Letalds, eines Mönches zu St. Mesmin (Ende des 10. Jahrhunderts), der berichtet, es sei Theodulf gelungen, sich von der Schuld zu reinigen, und er habe sein Bisthum wieder erlangt; doch wie man sage, sei er bald darauf zu Orleans vergiftet worden (B. Simson, Jahrbücher des fränk. Reiches unter Ludwig d. Fr. I, Leipzig 1874, 169 f.). Während seiner Haft hatte er unter Anderem den schönen Hymnus auf Palmsonntag (Mon. 558 sq., carm. 69) gedichtet, dessen zwölf erste Verse noch jetzt bei der Procession gesungen werden (s. d. Art. Hymnus VI, 542). Aus der Zeit vor dem Exil (aus den Jahren 801—817) stammen zwei Prachthandschriften der lateinischen Bibel, die auf Theodulf zurückgeführt werden; sie enthalten zwischen den Zeilen und auf dem Rande auch eine große Anzahl Correcturen und Varianten. Die eine (der Codex Memmianus oder Mesmianus, benannt nach dem frühern Besitzer de Mesmes) befindet sich gegenwärtig in der Nationalbibliothek zu Paris, die andere gehört der Cathedrale von Puy. Nach den Untersuchungen Bergers (s. u.) wäre die erste das Original, welches unter den Augen Theodulfs und nach seinen Weisungen hergestellt worden ist; dagegen sei die Bibel von Puy nur eine schlechte Copie des Originals. Bezüglich des Textes ist die Bibel Theodulfs, die zum Theil auf Vorlagen aus der Textgruppe Catalonien-Languedoc beruht, nach Bergers Urtheil nicht von großem Einfluß gewesen. — Bemerkt sei noch, daß man früher vielfach annahm, Theodulf sei, ehe er in den geistlichen Stand trat, verheiratet gewesen. Allerdings sagt er in dem poetischen Begleitschreiben (carm. 43) an eine Dame, Namens Gisla, welcher er als Hochzeitsgeschenk einen kostbaren Psalter verehrte: Suscipe donum, quod tibi Theudulfus dat, pater ecce tuus; indeß handelt es sich wohl nur um eine geistliche Tochter. Eine Ausgabe der Schriften Theodulfs veranstaltete der Jesuit Sirmond (s. d. Art.) zu Paris 1646; doch war dieselbe ziemlich unvollständig. Migne bot einen Abdruck von Sirmonds Ausgabe und fügte anderweitig veröffentlichte Stücke hinzu. Theodulfs Gedichte, welche sich durch Formgewandtheit, lebendige Darstellung und trefflichen Humor auszeichnen, sind im J. 1881 von E. Dümmler in den Mon. Germ. hist., Poetae lat. medii aevi I, 437—581 (vgl. die Addenda ib. II, 694—697) von Neuem herausgegeben worden. Außer den schon erwähnten sind besonders bemerkenswerth das carm. 25 (Ad Carolum regem) aus dem

Jahre 796, worin er das Leben am fränkischen Hofe höchst anschaulich schildert, und carm. 27, worin er Karls Dichterhof persiflirt; ein Epigramm (carm. 67) wendet sich gegen damalige Uebertreibungen in den Wallfahrten nach Rom und betont: Non via, credo, pedum, sed morum ducit ad astra. Einen Theodulf zugeschriebenen Commentar zum sog. Athanasianischen Symbolum veröffentlichte neuerdings Cuissard (s. u.). (Vgl. Hist. littér. de la France IV, Paris 1738, 459 ss.; Baunard, Théodulfe, évêque d'Orléans, Orléans 1860; Hauréau, Singularités hist.-littér., Paris 1861, 37 ss.; Rzehulka, Theodulf, Bischof von Orleans, Breslau 1875 [Diss.]; Delisle, Les bibles de Théodulfe, in der Bibl. de l'éc. des chart. XL [1879], 5 ss.; Ebert, Allg. Gesch. der Liter. des Abendlandes II, Leipzig 1880, 70 ff.; Liersch, Die Gedichte Theodulfs, Halle 1880 [Diss.]; Berger, De l'hist. de la Vulgate en France, Paris 1887, 6 s.; Le même, Hist. de la Vulgate, Nancy 1893, 145 ss.; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, Leipzig 1890, 755; Cuissard, Théod., évêque d'Orléans, in den Mém. de la Société archéol. de l'Orléannais, Orléans 1892; weitere Literatur s. bei Potthast, Bibl. hist. med. aevi II, Berlin 1896, 1058.) [Zeck.]

Theognostus, einer der Vorsteher der alexandrinischen Schule (s. d. Art.) in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, verdient Erwähnung als Verfasser einer systematisch angelegten Dogmatik, welche leider verloren gegangen ist. Ob er in der Leitung der genannten Anstalt auf Dionysius von Alexandrien oder auf Pierius (s. d. Artt.) folgte, bleibt zweifelhaft. Sein Werk, Ὑποτυπώσεις (Skizzen oder Compendium) betitelt, handelte nach Angabe des Photius (Cod. 106) in 7 Büchern der Reihe nach von Gott dem Vater, dem Sohn, dem heiligen Geist, von den Engeln und Dämonen, von der Menschwerdung des Sohnes und von der Schöpfung. Theognostus wird von Photius schwerer Irrthümer, namentlich in Bezug auf die Wesenheit des Sohnes, beschuldigt. Es ist leicht möglich, daß, wie früher Dionysius d. Gr., so auch Theognostus durch den Anschluß an die Theologie des Origenes zu einzelnen incorrecten Anschauungen und Ausdrücken verleitet wurde. Daß es sich dabei aber nicht um häretische Ansichten handelte, geht aus dem ehrenden Zeugniß hervor, welches der hl. Athanasius seiner Lehre ausstellte; ausdrücklich erwähnt derselbe, Theognostus habe gelehrt, das Wesen des Sohnes sei „nicht aus dem Nichtseienden, sondern aus dem Wesen des Vaters" (Athan. De decret. Synod. Nicaen. c. 25; vgl. Epist. 4 ad Serapionem c. 11). (Vgl. Prud. Maranus, Divinitas Jesu Christi 4, 25, 1; Migne, PP. gr. X, 235 sqq.; Kirsch, Lehrbuch der Patrologie I, Mainz 1881, 354 f.; Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, Leipzig 1893, 437 ff.; Krüger, Gesch. der altchristlichen Literatur, Freiburg 1895, 133 f.) [Kerker.]

Theokratie (θεοκρατία, Gottesherrschaft) ist der seit Flavius Josephus (C. Apion. 2, 16) übliche und bezeichnende Ausdruck des Eigenthümlichen und Charakteristischen in dem religiös-staatlichen Leben und der religiös-staatlichen Verfassung bei dem Volke der Hebräer. Theokratie war bei allen alten Völkern die erste und älteste Verfassung, wie schon Heeren (Ideen über die Politik ꝛc. der vornehmsten Völker der alten Welt II, 2, Beilage 4, in Hist. Werke XIV, Göttingen 1826, 430 ff.) bemerkte und neuere Forschungen bestätigten (vgl. z. B. Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. II, Gotha 1888, 491); im Alten Testamente aber, in dem durch Moses von Gott geoffenbarten und bei dem Volk Israel in Vollzug gesetzten Gesetze, erreichte sie ihre höchste Stufe und Vollendung und unterschied sich in der hier erlangten Ausbildung wesentlich von allen heidnischen Theokratien. Das Eigenthümliche der alttestamentlichen Theokratie besteht im Allgemeinen darin, daß die religiöse und politische Sphäre des Lebens vollkommen in einander verschmolzen sind, jedes religiöse Gesetz und jede religiöse Pflicht zugleich auch politischer Natur ist und umgekehrt, so daß die Uebertretung oder Nichterfüllung jeglichen Gesetzes, auch der scheinbar äußerlichsten Art, eine directe Verletzung des göttlichen Willens, Sünde ist. Von Gott und seinem heiligen Willen gehen alle Gesetze und Verordnungen aus, Gott und seine Verherrlichung ist das letzte Ziel aller derselben; der Satz: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", ist, wie die Quintessenz des Ganzen, so auch Inhalt und Zweck jeder einzelnen Bestimmung. Des Volkes Heiligung soll bewirkt werden, dieß ist Gottes Wille; wird er vollzogen, und heiligt sich dadurch das Volk, so heiligt es auch Gott, d. h. es erkennt factisch die Majestät und Heiligkeit des höchsten Willens an. Jehova, der Geber und Urheber des für die ganze Dauer der vormessianischen Zeit gültigen und inhaltlich abgeschlossenen Gesetzes (über mögliche Fälle, in denen neue göttliche Bestimmungen einzuholen sind, vgl. d. Art. Urim und Thummim), ist es auch, bei dem die ganze Machtfülle der religiös-staatlichen Ordnung ruht, er ist selbst der König und Herrscher des Volkes, bei dem das Gesetz zum Vollzug kommen soll; sofern Menschen mit Macht betraut sind, haben sie diese von Gott und in seinem Namen auszuüben. Der in der Folgezeit vom Volke verlangte und von Jehova bewilligte menschliche König ist nur sein Stellvertreter (s. d. Art. Königthum bei den Israeliten); ebenso sind es in ihrer Sphäre die übrigen Träger der Regierungsgewalt: die Aeltesten, die Stammesfürsten u. s. w. Eine solche nach Ursprung, Dasein, Ausgestaltung, Entwicklung, Zweck und Ziel göttlich bestimmte und geleitete Ordnung des religiös-staatlichen Lebens sollte sich verwirklichen bei einem bestimmten Volke, dem Volke Israel; dieses hatte Jehova deßhalb beson-

ders ausgewählt und schon vor dem am Sinai abgeschlossenen Bunde durch große Verheißungen begnadigt und, nachdem es in harte Sklaverei gefallen war, unter Großthaten und Wundern aus Aegypten heraufgeführt und feierlich als sein Volk, als sein Lieblingsvolk erklärt; die Realisirung der Theokratie sollte weiterhin erfolgen auf einem bestimmten Territorium, dem Lande Canaan, welches dem Stammvater zugleich mit seiner Auserwählung von Jehova war zubeschieden worden; in strenger Abgeschlossenheit gegen alles Fremde hatte da das theokratische Volk die ihm gesetzte Bestimmung zu verwirklichen. Die Theokratie hatte aber mit ihrem nähern, das Volk Israel berührenden Zwecke zugleich einen weitern universellen, wodurch ihre Stellung und Bedeutung in der Heilsgeschichte bezeichnet ist: innerhalb der Theokratie und durch sie erfolgte die Vorbereitung der Menschheit auf die Erlösung, und das Gesetz ward παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, indem es Erkenntniß der Sünde und damit das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und die Sehnsucht nach dem schon den gefallenen Stammeltern verheißenen Messias erweckte und hervorrief. (Vgl. Freiburger Zeitschrift für Theologie XVI [1846], 225 ff.) [König.]

Theologie (θεολογία) ist der Etymologie nach die Lehre von Gott und den göttlichen Dingen (de divinitate ratio sive sermo [Aug. De civ. Dei 8, 1]). — 1. Die Theologie außerhalb der Offenbarung. Die alten Dichter, welche die Götter besangen, wie Orpheus, Homer, Hesiod, wurden Theologen genannt (Aristot. Metaph. 1, 3; 3, 4; 12, 6. 10; 14, 4; Cicero, De nat. deor. 3, 21; Lact. De ira Dei 11), insofern sie nicht nur über die Götter handelten, sondern auch die alte Lehre von den Göttern überlieferten. Plutarch (De an. procreat. 33) nennt die Theologen der Vorzeit die ältesten Philosophen und bezeichnet (De Is. et Osir. 45) die Philosophen und Dichter als die Nachfolger der Theologen und Gesetzgeber. Plato (Prot., ed. Steph. 316 sq.) nennt die alten Theologen und Gesetzgeber Sophisten und die Weisheitsfreunde Bakchen, d. i. in die alte geheime Götterlehre Eingeweihte, indem er die wahre Weisheit von den ältesten Mysterien ableitet und die historische und contemplative Theologie für die älteste Wissenschaft hält, deren Pfleger die Philosophen seien (Phaed. 69; Phaedr. 249; Willmann, Geschichte des Idealismus I, Braunschweig 1894, 366 ff.). Aristoteles redet von den Alten, „welche in den Theologemen lebten und webten", von den alten Gottesgelehrten (θεολογήσαντες; Metaph. 1, 3. 9; 12, 8. 26) und nennt öfter Theologen diejenigen, welche μυθικῶς lehren, d. h. sich mit der Götterlehre und den Welträthseln beschäftigen. Im Gegensatz zu diesen alten Theologen, welche ihre Lehre aus der Ueberlieferung und der göttlichen Begeisterung schöpften, wurden die späteren Philosophen Thales, Anaximander, Anaximenes u. A. Physiker, Physiologen (φυσιολόγοι), Naturforscher genannt, während Andere, Pherecydes, Epimenides, halbe Theologen (θεολόγοι μεμιγμένοι; Aristot. Metaph. 14, 4) hießen, weil sie zwar das Werden der Welt gleich den Theologen als einen theogonischen Proceß darstellten, diesen Proceß aber nicht vom Chaos, sondern von Kronos, Chthon und Zeus, also von bereits bestimmten Principien ausgehen ließen. Aristoteles nennt die erste Philosophie oder die Metaphysik φιλοσοφία θεολογική im Unterschied zu der φιλοσοφία μαθηματική und φυσική (Metaph. 6, 1; 11, 7). Die physische Theologie wurde die Grundlage der stoischen Schule, in welcher die Religion das Fundament der Gewißheit und der Vernunfterkenntniß sein sollte (Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, in den Philosophischen Monatsheften 1888, 37 ff.; Willmann I, 565 ff. 584 ff.). Im Anschluß hieran wurde eine dreifache Theologie unterschieden: die gesetzhafte, mythische und natürliche Theologie (νομικόν, μυθικόν, φυσικὸν εἶδος — theologia civilis, fabulosa, naturalis; Plut. De plac. phil. 1, 6; Amat. 18; Varro, bei Tert. Ad nat. 2, 1—3; Aug. De civ. Dei 6, 5; Euseb. Praep. ev. 4, 1). Die erste bildete die Wissenschaft der Priester, die zweite gehörte den Dichtern, die dritte den Philosophen. Die natürliche Theologie hatte es mit der Natur Gottes zu thun. Da die Griechen und Römer keine canonischen Bücher besaßen, so konnte sich die positive Theologie nicht an feststehende Lehren und Gesetze anschließen; doch fehlte es, abgesehen von den mythologischen Ueberlieferungen, nicht an cultischen Liedern und rituellen Formeln. Aber weit größer war der Einfluß der Theologie bei den Bücherreligionen, welche in einem gegliederten Priesterthum die Hüter der Religion und der Wissenschaft besaßen. Sie reichen in ein sehr hohes Alter hinauf, führen ihre Lehre auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes zurück und haben auch auf die griechische Theologie und Philosophie eingewirkt. In Indien gilt der Veda als eine Erbschaft aus grauer Vorzeit. Ihn sollen die ältesten Weisen, die Rishis und Munis, geschaut und den Brahmanen überliefert haben, welche als die eigentlichen Theologen ihn verbreitet und weitergebildet hätten. Auch die Philosophen des Vedanta beschäftigten sich mit der theologischen Speculation des Veda, und selbst im Epos wurde das theologisch-speculative Interesse gewahrt. Bis auf den heutigen Tag ist im Brahmanismus (s. d. Art.) das theologisch-speculative, im Buddhismus (s. d. Art.) das religiös-praktische Interesse treibendes Motiv der Wissenschaft und des geistig-sittlichen Lebens. Die iranische Religion hat im Avesta ihre heilige Urkunde. Zarathustra soll sie nach der Offenbarung Ormuzds niedergeschrieben haben. Die Magier, die Gelehrten und Priester, die Lehrer und Erzieher der Könige haben daraus eine Theologie gebildet, welche das gesammte Wissen von Gott und Welt,

von Himmel und Hölle, von Zeit und Ewigkeit, von Gut und Bös umspannt. Die ägyptischen Priester hatten zwar keine heiligen Bücher, aber eine im Alterthum hochgeschätzte Weisheit, welche sich besonders mit der Götterlehre und dem jenseitigen Loos des Menschen beschäftigte. Bei den Naturvölkern haben sich wenigstens in weitverbreiteten Mythologien Reste der alten Religion und Theologie erhalten. Es ist also wohl richtig, daß bei Heiden und Mohammedanern sich keine wahre Theologie findet, insofern die Religionen der antiken Welt Mythologien, Ritus und Mystik, aber kein Dogma hatten, die Theologie aber als Gegenstand der philosophischen Forschung galt und in den Schulen der Weltweisen gelehrt wurde; aber es ist nicht zu vergessen, daß im Orient eben die Weltweisheit mit der Gottesgelehrtheit zusammenfiel und von den Priestern gepflegt wurde, und im Abendlande die alten Theologen und Gesetzeslehrer den Weltweisen die tiefsten Ideen für ihre theologischen Speculationen überliefert haben.

2. Die Offenbarungstheologie. Die wahre Theologie konnte erst in den Religionen der wirklichen Offenbarung, im Judenthum und Christenthum, zur Ausbildung kommen. Moses und die Propheten sind nicht nur Organe der Offenbarung, sondern auch Interpreten des göttlichen Willens und Lehrer des Volkes. Da für die Propheten das göttliche Gesetz die unverbrüchliche Grundlage bildete, so erscheinen diese zugleich als von Gott erleuchtete Theologen, welche die sichere Erklärung des Gesetzes geben und den Willen Gottes kund thun. Die Verfasser der Weisheitsbücher und der Psalmen verwendeten den Inhalt der Offenbarung für das Leben und den Cult. Als nach dem Exil der prophetische Geist verstummt war, traten die Schriftgelehrten an die Stelle der Propheten und pflanzten die theologische Tradition fort, welche einerseits in dem gesetzeskundigen und gesetzeseifrigen Rabbinenthum zur Abfassung des Hauptcodex der jüdischen Theologie, zum Talmud (s. d. Art.) führte, andererseits in Verbindung mit der Lehre von der Weisheit und bei der Berührung mit der griechisch-alexandrinischen Philosophie die intuitiv-mystische Kabbalá (s. d. Art.) anbahnte, deren Hauptvertreter im Alterthum Philo (s. d. Art.) war. Das Christenthum ist als die Vollendung der Offenbarung in die alte Welt eingetreten und wurde durch das mündliche Wort verbreitet. Die nachfolgenden schriftlichen Aufzeichnungen hatten in erster Linie den Zweck, der mündlichen Verkündigung ergänzend zur Seite zu treten und den Offenbarungsinhalt der Nachwelt zu überliefern. Ansätze zu theologischer Behandlung finden sich aber bereits in den apostolischen Schriften. Besonders bieten die Briefe des Apostels Paulus (s. d. Art.), der eine theologische Schulbildung genossen hatte, eine reiche Ausbeute über das Verhältniß des Alten Testamentes zum Neuen Testamente, über Christologie, Moral und Ecclesiastik. Der Prolog des Johannesevangeliums gibt die Grundzüge für die Lehre von der Trinität und der Incarnation. Selbst für die apologetische und polemische Theologie lassen sich aus diesen Schriften Anhaltspunkte gewinnen. Die Apologeten bezeichnen das Christenthum als die höchste Philosophie, um den gebildeten Heiden, welche in der Verbindung von Philosophie und Religion vergebens einen festen Halt suchten, die Lösung ihrer Zweifel zu bieten. Auch spätere Kirchenväter bedienen sich noch oft dieser Bezeichnung, weil sie im Christenthum nicht nur die höchste Weisheit zur Erklärung der Schöpfung erkannten, sondern auch seinen großen Einfluß auf das sittliche Leben und das ewige Heil des Menschen hervorheben wollten (Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Vorzeit. I. Eusebius, Würzburg 1896, 61 ff.). Sie hatten hierin Josephus und Philo zu Vorgängern, welche von einer Philosophie des Alten Testamentes und von Schulen der Philosophen bei den Juden sprechen. Philo (De opif. mundi 1, 8 sqq.) preist Moses, der durch seine Schöpfungslehre die Spitze der Weisheit erreicht, aber, von Gott erleuchtet, die Natur erkannt und zwischen dem unveränderlichen, unsichtbaren, ewigen Schöpfer und der sichtbaren Schöpfung unterschieden habe, μάλα σεμνῶς θεολογήσας. Clemens von Alexandrien (s. d. Art.) theilt Moses' Philosophie in vier Zweige: historische, gesetzliche, hierurgische und theologische (Willmann I, 173 ff.). Doch fehlte es christlicherseits nicht an Widerspruch gegen diese Bezeichnung. Tertullian (s. d. Art.) verwahrt sich dagegen, daß man das Christenthum als eine philosophische Secte betrachte. Clemens und Origenes schließen sich ihm an, um den religiösen, offenbarungsmäßigen Charakter der σοφία θεοδίδακτος aufrecht zu erhalten (vgl. Col. 2, 8). Besonders wurde θεολογεῖν und θεολογία gebraucht, um die Lehre von der Gottheit Jesu zu bezeichnen. Justin (s. d. Art.) nimmt θεολογεῖν in antikem Sinn; es bedeute einen Gott nennen (Dial. 56), und religiös-wissenschaftliche Untersuchungen über Gott anstellen (113); bei Athenagoras (s. d. Art.) ist Theologie (θεολογικὸν ἡμῶν μέρος gegenüber der θεολογία der Griechen) die Lehre von Gott und den Engeln (Suppl. 10. 20. 22). Die antike Eintheilung gibt Tertullian (Ad nat. 2, 1—3). Eusebius citirt einen Anonymus (H. E. 5, 28, 4. 5), welcher von den alten Vätern berichtet, daß in allen ihren Schriften θεολογεῖται ὁ Χριστός. Das Wort θεολογία kam aber erst bei Athanasius (Or. contra Arian. 1, 18) und bei den Cappadociern (Greg. Naz. Or. 27—31) zur Bezeichnung der Lehre von Gott, Christus und der Trinität auf. Theodoret (s. d. Art.) sagt von Moses: Ἀρχοῦσαν τοῖς τότε θεολογίαν ἐπήνεγκε (Gen. 1, interr. 1); Dionysius Areopagita (s. d. Art.) nennt die Lehre von einem Gott und drei Personen θεολογία ἡνωμένη καὶ διακεκριμένη (De div. nom. 2). Der Evangelist Johannes und Gregor von Nazianz

wurden deßhalb θεολόγοι genannt. Von der Theologie oder Trinitätslehre wurde die Oeconomie oder die Lehre von der Menschwerdung unterschieden (Eph. 3, 9; Basil. Ep. 141; Greg. Naz. Or. 38 u. s. w.). Doch wird in den theologischen Streitigkeiten θεολογεῖν oft von denjenigen gesagt, welche die Gottheit Jesu anerkannten, so daß in Christus die Theologie des Sohnes Gottes von der Oeconomie seiner Herabkunft vom Himmel zu uns unterschieden wird (Euseb. Dem. ev. 9, 1). Dadurch wurde zugleich ausgesprochen, daß man über Gott nichts aussagen könne, was nicht von Gott selbst, zuletzt durch seinen Sohn, geoffenbart worden sei. Seit dem 4. Jahrhundert, und noch mehr seit Dionysius (De div. nom. 1), wurde es stehender Grundsatz, daß man über die überweltliche und geheime Gottheit nichts sagen oder denken dürfe, als was uns durch Gott in den heiligen Schriften geoffenbart sei. Der hl. Augustinus (s. d. Art.) hält zwar an der Wortbedeutung der Theologie fest (De civ. Dei 8, 1), kennt aber auch die Beziehung auf den Glauben im Allgemeinen, wenn er die Aufgabe der Theologie also bestimmt: Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est: aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus (De trin. 14, 1, 3). Augustinus zerlegt nach 1 Cor. 12, 8 die alte Definition: Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia so, daß er die scientia rerum divinarum als sapientia, die scientia rerum humanarum als proprie scientia bezeichnet. Theodoret hat im 5. Buche seines Compend. haeret. fabul. im Anschluß an Origenes' Schrift De principiis eine Uebersicht über die Theologie im weitern Sinne gegeben; er handelt über Theologie (Trinitätslehre), Kosmologie nebst Anthropologie, Christologie, Soteriologie (Offenbarung in der heiligen Schrift und Taufe) und Eschatologie. Dionysius, Maximus u. A. folgten ihm. Durch Johannes von Damascus (s. d. Art.) wurde diese Auffassung und Eintheilung dem Mittelalter überliefert. Hugo von St. Victor (s. d. Art.) knüpft an die Dreitheilung der Philosophie bei Aristoteles an, unterscheidet aber die theologia divina von der theologia mundana, weil nur die von Christus und seiner Gnade erleuchtete Theologie zur Erkenntniß der unsichtbaren Dinge emporsteigen kann (Expos. in hier. coel. S. Dion. 1, 1; Erud. didasc. 2, 3; 3, 1). Die Theologie und Oeconomie wurden als sacra divina bezeichnet, die Darstellung derselben Summa theologiae sive theologica genannt. Die heilige Wissenschaft stand der weltlichen Wissenschaft gegenüber, insofern sie alles enthält, was von Gott geoffenbart ist. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem (S. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 7). In principio intellegendum est, quod sacra doctrina, sc. theologia, quae principaliter agit de primo principio, sc. de Deo trino et uno, de septem agit in universo, sc. de trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione verbi, de gratia Spiritus sancti, de medicina sacramentali et de statu finalis judicii (Bonav. Brev. 1, 1). Mit dem ausgehenden Mittelalter wurde die Bezeichnung Theologie für sacra doctrina fast allgemein. Zugleich aber erfuhr die Theologie eine Erweiterung, indem seit dem 15. Jahrhundert der Versuch gemacht wurde, den praktischen Theil als Moral von dem speculativen Theil oder der Dogmatik zu trennen. Später wurde auch die letztere noch in die positive und die speculative (scholastische) Dogmatik zerlegt. Aehnlich bildeten sich Exegetik, Hermeneutik, Homiletik, Katechetik u. s. w. heraus. Mit der Reformation war besonders Apologetik, Polemik und Exegese auf den Kampfplatz gerufen. Die Kirchengeschichte datirt zwar von Eusebius, hat aber doch damals eine erhöhte Bedeutung und den Rang einer eigenen theologischen Disciplin errungen, weil die Bestreitung des Rechtes und der Geschichte der Kirche eine gründliche und kritische Darstellung erforderte. Das Kirchenrecht bestand längst, ja bildete neben der eigentlichen Theologie den Hauptgegenstand des Universitätsstudiums, mußte aber damals gleichfalls seine Grundlagen gegen den radicalen Angriff vertheidigen (vgl. d. Art. Encyklopädie der Theologie und die von den einzelnen Disciplinen handelnden Specialartt.). Somit hat sich der Begriff der Theologie erweitert, muß aber den ursprünglichen Grundgedanken der Lehre von Gott festhalten. Gewöhnlich wird sie definirt als der Inbegriff aller Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge, welche durch übernatürliche Offenbarung bekannt gegeben und darum Gegenstand unseres Glaubens sind. Im Gegensatz zu Vernunftwissenschaft ist die Theologie die wissenschaftliche Auffassung und Darstellung der Erkenntniß, welche die Vernunft durch Denken über den Glauben und seinen Inhalt gewinnt. Da aber die Offenbarungswahrheiten das beherrschende Gesetz nicht nur des Erkennens, sondern auch des Wollens und Handelns sein sollen, so bemerkt schon Alexander von Hales (s. d. Art.), die Theologie sei mehr eine Wissenschaft der Tugend als der Kunst, mehr eine Weisheit als eine Wissenschaft. Sie wird von den Hauptscholastikern eine speculative und praktische, aber vorwiegend eine speculative Wissenschaft genannt.

3. Die Theologie als Wissenschaft. Zu einer systematischen Wissenschaft gehört ein Formal- und ein Materialprincip. Das Materialprincip der Theologie (objectum quod) ist das Wort Gottes oder die Offenbarungsthatsachen und Wahrheiten, das Formalprincip (objectum quo) ist die göttliche Offenbarung,

insofern nur geoffenbarte Wahrheiten Gegenstand der wahren Theologie sein können. Dieß kann auch so gefaßt werden, daß man Gott als die Centralidee (subjectum attributionis) der Theologie betrachtet, wie es schon beim hl. Thomas und in der Scholastik überhaupt der Fall ist (Kleutgen, Theologie der Vorzeit V, 2. Aufl., Münster 1874, 18 ff.). Zwar kann dagegen eingewendet werden, daß es auch eine natürliche Gotteserkenntniß und eine natürliche Theologie gibt, allein die Gegenstände dieser Theologie kommen in der theologia supernaturalis unter dem Gesichtspunkte der Offenbarung in Betracht, weßhalb man allerdings besser Gott als offenbarenden und geoffenbarten zur Centralidee macht. Dafür gibt schon das Glaubensbekenntniß ein Vorbild, in welchem der dreieinige Gott als Hauptgegenstand des Glaubens erscheint und die einzelnen Offenbarungswerke den drei Personen besonders appropriirt werden. Doch haben bereits die Synoden von Toledo in ihrem Glaubensbekenntniß die Lehre von der Trinität zusammengefaßt und den Offenbarungswerken vorangestellt. Andere Fassungen des Formalprincips: das Himmelreich (Brenner), Gottesreich (Dobmayer), die Idee der christlichen Religion (Staudenmaier), sind zu unbestimmt oder zu allgemein. Durch das Formalprincip der Offenbarung nimmt die Theologie allen anderen Wissenschaften gegenüber, welche sich auf die Principien der Vernunft stützen, eine eigenthümliche Stellung ein. Deßhalb wurde ihr in alter und neuer Zeit oft der Charakter einer eigentlichen Wissenschaft abgesprochen. Die heidnischen Philosophen warfen den Christen vor, daß bei ihnen der Glaube Alles, die Wissenschaft Nichts gelte. Die Nominalisten (s. d. Art.) wollten der Theologie, die ihr Princip in Gott suche, keinen wissenschaftlichen Charakter zuerkennen; der Rationalismus (s. d. Art.) bestreitet denselben bis auf den heutigen Tag. Die Väter rühmten es als einen Vorzug des Christenthums, daß es auf dem Glauben beruhe, denn dieser allein gewähre die für die Wahrheit und das ewige Heil nöthige Sicherheit. Sie zeigten aber auch, daß die Wissenschaft auf Grund des Glaubens ihre Flügel viel leichter entfalten könne. Augustinus unterscheidet zwischen der Weisheit in göttlichen Dingen, welche auf Grund des Glaubens jeder Gläubige besitzen könne, und der theologischen Wissenschaft, welche, das Eigenthum Weniger, die Erkenntniß des Glaubens fördere und die Vertheidigung führe. Von ihm haben die Begründer der Scholastik, Anselm und Hugo von St. Victor, das Princip des credo, ut intellegam, übernommen und zum leitenden Princip der theologischen Wissenschaft gemacht. Die Scholastik hat es sich zur Aufgabe gestellt, mittels der Vernunft das Gesammtgebiet der Offenbarung zu einem großartigen System der Wahrheit organisch zu verbinden. Deßhalb vertheidigt der hl. Thomas den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, da sie aus gewissen, durch die Offenbarung gegebenen Grundwahrheiten durch Vernunftschlüsse zu weiteren Erkenntnissen führe. Zwar erhalte sie diese Grundwahrheiten aus dem Glauben, aber sie könne daher mit jenen untergeordneten Wissenschaften, welche ihre Principien aus einer höhern Wissenschaft entlehnen, verglichen werden. Wie die Optik ihre Grundsätze aus der Geometrie und die Musik die ihrigen aus der Arithmetik entlehne, so empfange die Theologie ihre Principien vermittels des Glaubens aus der Wissenschaft Gottes (S. th. 1, q. 1, a. 2; Kleutgen V, 11 ff.). Allerdings waltet hier noch immer der Unterschied ob, daß jene Wissenschaften die Prüfung der entlehnten Principien sich vorbehalten und damit ihr Wissen mittelbar auf die Evidenz gründen; allein daraus folgt nur, daß sie ein der Vernunft klareres und faßbareres Wissen vermitteln, nicht daß die Glaubenswissenschaft überhaupt diesen Charakter nicht verdient. Man könnte ja auch darauf hinweisen, daß am Anfange des Wissens überhaupt der Glaube steht. Die Theologie berührt sich hier mit der Metaphysik, welche auch ihre Principien als richtig voraussetzt und gegen den, welcher die Principien läugnet, nicht disputiren kann, wenn sie auch die Einwendungen zurückzuweisen vermag. Letzteres kann die Theologie auch. Außerdem hat sie aber den Vorzug einer größern Gewißheit, denn die Glaubensgewißheit ist die höchste, weil sie sich auf die Auctorität Gottes stützt (S. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, a. 1; De ver. q. 14, a. 1 ad 5; In 1. Sent. Prolog. quaestiunc. 3, sol. 3); doch unterscheiden sich hierin die Vernunftschlüsse von den zu Grunde liegenden Glaubenssätzen. Daher lehrt das Vaticanum (Sess. III, c. 4): Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intellegentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. — Damit ist der Unterschied zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, speciell ihr Verhältniß zur Philosophie (s. d. Art.), welche wegen der natürlichen Theologie am meisten Berührungspunkte mit der Theologie hat, schon angedeutet. Der hl. Thomas bemerkt: Theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur (S. th. 1, q. 1, a. 1 ad 2). Scotus sagt: Si quaeritur, si theologia sit distincta a scientiis philosophicis, dicendum est quod sic (Report. q. 3, prol. quaestiunc. 3, n. 15). Erst zu Ausgang des Mittelalters wurde der Unterschied so gesteigert, daß behauptet wurde, es könne etwas in der Theologie wahr und in der Philosophie falsch sein (Pomponatius [s. d. Art.]). Die Reformatoren wollten überhaupt die Ver-

nunft aus der Glaubenswiſſenſchaft verbannen. Dagegen haben Bacon von Verulam und Leibniz (ſ. d. Artt.) die Berechtigung beider Disciplinen und ihre Uebereinſtimmung in der Wahrheit anerkannt. Umgekehrt haben Scotus Erigena, Raimundus Lullus, Roger Bacon, Marſilius Ficinus, Pico von Mirandola (ſ. d. Artt.) u. A. nach dem Vorgange der Gnoſis Philoſophie und Theologie identificirt. Die wahre Religion ſei die wahre Philoſophie; letztere komme in gleicher Weiſe von göttlicher Erleuchtung her. Der Deismus (ſ. d. Art.) und die Philoſophie der Aufklärung (ſ. d. Art.) haben die Religion rationaliſirt. In der neuern Zeit gilt es nahezu als ein Axiom, daß Philoſophie und Theologie Eins ſeien, daß ihr Unterſchied höchſtens ein relativer ſei, der endlich durch Speculation vermittelt werden müſſe (vgl. Denzinger, Vier Bücher von der religiöſen Erkenntniß II, Würzburg 1857, 538 ff.). Die Kirche hat ſich bei verſchiedenen Gelegenheiten dagegen ausgeſprochen; ſo ſchon Gregor IX. (in einem Breve an die Lehrer von Paris 1233; vgl. d. Art. Scholaſtik X, 1893), beſonders aber Pius IX. (9. Nov. 1846, 15. Juni 1857, 11. December 1862, 21. December 1863, 8. December 1864; ſ. Denzinger, Enchir. n. 1496 sq.). Zuletzt hat das Vaticanum (a. a. O.) erklärt: Hoc quoque perpetuus ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, et altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. . . . Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Demnach unterſcheiden ſich Theologie und Philoſophie hinſichtlich des Erkenntnißprincips (Glaube, Vernunft), hinſichtlich des Objects (Glaubens-, Vernunftwahrheit), des Motivs (Auctorität Gottes, der Vernunft), der Gewißheit (des Glaubens, der Vernunft) und des Ziels (übernatürliche Vereinigung mit Gott, Erkenntniß und Liebe Gottes). Nach der Offenbarung und der Religionsgeſchichte hat übrigens die Gotteserkenntniß mit der Offenbarung und dem Glauben angefangen; die Theologie iſt der Philoſophie vorausgegangen. Dieß ſetzen die orientaliſchen Religionsurkunden außer Zweifel; aber auch die griechiſchen und römiſchen Philoſophen geſtehen es, indem ſie ſich auf die alten Theologen und Geſetzgeber berufen (Willmann II [1896], 81 ff.). Die Philoſophie hat aber zur wiſſenſchaftlichen Ausbildung der Theologie beigetragen. Deßhalb betrachten Ariſtoteles und Philo die Philoſophie als Dienerin in Bezug auf den Theil, der von Gott handelt. Die Väter (Clemens Alex.) machten hiervon Gebrauch, indem ſie die Philoſophie ſammt ihren Hilfswiſſenſchaften zum Ausbau der Theologie verwendeten. Sie verglichen ihren Raub an der heidniſchen Wiſſenſchaft damit, daß die Israeliten beim Auszug aus Aegypten die Schätze ihrer Bedrücker mit ſich nahmen. Der Vorwurf, daß dadurch das Chriſtenthum ethniſirt worden ſei, überſieht den Unterſchied zwiſchen der Form und dem Inhalte. Materiell ſchöpften die Väter aus der Offenbarung, die ihnen als Prüfſtein für die Wahrheitsmomente der heidniſchen Philoſophie diente; formell aber iſt die Theologie als Wiſſenſchaft an den Gebrauch der Vernunft gebunden. Dieſe hatte aber bei den Griechen eine hohe Ausbildung erhalten und diente vortrefflich zur Rechtfertigung des Glaubens gegenüber denjenigen, die draußen ſtanden. Wenn daher die chriſtliche Theologie die philoſophiſche Terminologie verwendete, ſo hat ſie doch den Glaubensinhalt bewahrt. „So wird geglaubt und gelehrt, und darin gipfelt unſer Heil, daß die Philoſophie und die Religion nicht auf Verſchiedenes gehen“ (Aug. De vera rel. 5). Dieſes Verhältniß der Philoſophie zur Theologie erhielt in der Scholaſtik inſofern eine ſchärfere Faſſung, als auch für die Philoſophie der Glaube als Leitſtern betrachtet wurde, ſo daß ſie in doppeltem Sinne als Dienerin der Theologie erſcheint (vgl. Clemens, De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam, Monast. 1857; Kuhn, Einleitung in die katholiſche Dogmatik, 2. Aufl., Tübingen 1859, 252 ff.). Die neue Philoſophie ging zwar in ihren Begründern (Descartes, Leibniz) auch von der Vorausſetzung aus, daß Glaube und Forſchung, Theologie und Philoſophie übereinſtimmen, machte aber nicht nur die Philoſophie ſelbſtändig, ſondern auch zur Schiedsrichterin über Theologie und Glauben. Dieß führte katholiſcherſeits zu der neuen ſcholaſtiſchen Reaction, welche in Deutſchland beſonders durch Kleutgen und Clemens angebahnt worden iſt. Die philoſophiſchen Zeitſchriften „Philoſophiſches Jahrbuch“ (Fulda) und „Jahrbuch für Philoſophie und ſpeculative Theologie“ (Paderborn) verfolgen den Zweck, die Uebereinſtimmung von Glauben und Wiſſen nachzuweiſen. — Was von der Philoſophie gilt, kann inſoweit auch auf die übrigen Profanwiſſenſchaften ausgedehnt werden, als ſie ein theologiſches Element einſchließen und zum Ausbau der Theologie beitragen können. Dieß trifft namentlich bei der Geſchichte zu, da dieſe auch die Religion und die Sitte, die ganze Culturentwicklung umfaßt und Alles in der Welt nach der göttlichen Providenz zur Ausführung des göttlichen Weltplanes beitragen muß. Wie im Alten Bunde die mannigfachen Berührungen der großen Weltreiche mit dem auserwählten Volke

auf die religiöse Entwicklung eingewirkt haben, so ist auch im Christenthum die Kirchengeschichte eng mit der Weltgeschichte verknüpft und die Ausbildung der Theologie von dem jeweiligen Bildungszustand bedingt. Dabei wirkten auch die Naturwissenschaften mit, denn die religiöse Weltanschauung kann von der wissenschaftlichen deßwegen nicht ganz unabhängig sein, weil die Form der Offenbarung in allgemein verständlicher Weise gefaßt werden mußte. Dieses Verhältniß hat zu Conflicten zwischen der Theologie und der Naturwissenschaft geführt, kann aber keinen bleibenden Widerspruch begründen, weil die von den Theologen richtig erklärte Offenbarung nie mit der von der Wissenschaft richtig erklärten Wissenschaft in Widerspruch gerathen kann (vgl. das Rundschreiben Leo's XIII. vom 18. November 1893 De studiis scripturae sacrae). Die Geschichtswissenschaft behandelt in diesem Sinne das „Historische Jahrbuch der Görresgesellschaft" (München), die Naturwissenschaft die Zeitschrift „Natur und Offenbarung" (Münster); für die Exegese sind in dieser Richtung die „Biblischen Studien" (Freiburg) thätig. — Bei den Protestanten verlor sich mit dem Eindringen der Philosophie in die Theologie der positive, bloß auf die heilige Schrift gegründete Charakter der Theologie immer mehr. Die Theologie wurde rationalisirt und durch die biblische Kritik ihrer einzigen übernatürlichen Grundlage fast ganz beraubt, so daß nur der subjective Glaube an Christus als allgemeines Princip gelten kann. Wird doch heutzutage eifrig von den Theologen das Problem behandelt, ob die systematische Theologie überhaupt noch als eine Wissenschaft gelten und im Kreise der Universitätswissenschaften geduldet werden soll. Allen Ernstes ist der Vorschlag gemacht worden, die systematische und die praktische Theologie als Glaubenswissenschaft von den übrigen wissenschaftlichen Disciplinen auch äußerlich zu trennen (Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, Freib. 1897).

4. Eintheilung der Theologie. Da die ursprüngliche einheitliche Theologie im engern Sinne sich allmälig in eine große Anzahl von Disciplinen zergliedert hat, so ist es sowohl für den Organismus der Wissenschaft als für die Unterweisung zum fruchtbringenden Studium derselben nothwendig, den innern Zusammenhang aufzuweisen. Dieß kann weniger auf historischem Wege geschehen, weil für die Abzweigung oft äußere Rücksichten maßgebend waren und bei dem Streben der neuern Zeit nach Specialisirung der Wissenschaft die Verhältnisse vielfach mächtiger wirken als die Logik der Wissenschaft. Die ältesten Versuche, eine Uebersicht über die theologischen Wissenschaften zu geben, waren von dem Interesse des Unterrichts für den Clerus geleitet. Hierher gehören die Bücher des hl. Chrysostomus De sacerdotio, des hl. Ambrosius De officiis ministrorum, des hl. Augustinus De doctrina christiana, des Junilius Africanus Instituta regularia divinae legis, Cassiodors Institutiones divinarum et saecularium litterarum, des hl. Gregor I. Regula pastoralis. Im Mittelalter kamen zuerst Sammelwerke: Isidors von Sevilla Etymologiarum libri XX, Rabanus Maurus' De clericorum institutione. Eine Art Encyklopädie geben Victor von St. Hugo im Didascalion s. de eruditione didascalica, Vincenz von Beauvais im Speculum naturale, doctrinale, historiale, Gerson in De reformatione theologiae, Nicolaus von Clemanges im Opus de studio theologiae, Erasmus in der Ratio s. methodus compendio perveniendi ad veram theologiam. Die zahlreichen Encyklopädien seit der Reformationszeit sind aufgezählt bei Staudenmaier, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften I (einziger Band), 2. Aufl., Mainz 1840, 93 ff.; Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie, Freiburg 1892, 13 ff.; Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften I, 3. Aufl., Nördlingen 1889, 86 ff. Hier seien nur von neueren katholischen Werken genannt: Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das classische System, Tübingen 1819; Sailer, Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen, 2. Aufl., München 1819; Klee, Encyklopädie der Theologie, Mainz 1832; Burkard Leu, Allgemeine Theologie, enthaltend die theologische Encyklopädie und Apologetik, St. Gallen 1848; Wirthmüller, Encyklopädie der katholischen Theologie, eine propädeutische Einleitung in ihr Studium, Landshut 1874. Von protestantischen Verfassern rühren her: Planck, Einleitung in die theologischen Wissenschaften, Leipzig 1794; Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, Berlin 1811; Hagenbach, Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, 12. Aufl., herausgeg. von Reischle, Leipzig 1889. Indem für die Einzelausführung auf den Art. Encyklopädie verwiesen sei, sollen hier nur die Haupteintheilungen angeführt werden. Aus der Scholastik hat die katholische Theologie die Eintheilung in speculative und praktische Theologie übernommen. Diese hat Dobmayer (Systema theologiae catholicae, Solisb. 1807 sqq.) zwar beibehalten; dagegen zählt er, wie auch Schwetz, Staudenmaier, Wirthmüller u. A., die Moral zu den theoretischen Fächern. Staudenmaier fügt beiden Theilen die historische Theologie hinzu, während Klee dogmatische, ethische, liturgische, historische Theologie unterscheidet. Mattes, der in der ersten Auflage des „Kirchenlexikons" die Haupteintheilungen ausführlich bespricht, empfiehlt die Dreitheilung: 1. Erkenntniß des theoretischen Gottesbewußtseins, wozu er Erkenntnißtheorie, historische Theologie (Apologetik als Geschichte des Alten und Neuen Bundes), Kirchengeschichte und Dogmatik rechnet; 2. Erkenntniß des im kirchlichen Leben sich äußernden Bewußtseins mit Kirchenrecht und Li-

turgik; 3. Erkenntniß desſelben Bewußtſeins, wie es ſich im ſittlichen Leben bethätigt, oder Moral. Wirthmüller unterſcheidet theoretiſche Hauptfächer mit Dogmatik, Moral, Kirchengeſchichte; praktiſche Hauptfächer mit Kirchenrecht und Paſtoraltheologie, und Nebenfächer, wozu er die verſchiedenen bibliſchen Disciplinen und die geſchichtlichen Hilfswiſſenſchaften rechnet. Hettinger ſtimmt dem zu, nur ſtellt er die hiſtoriſche Theologie ihren beiden Theilen nach an die dritte Stelle; hiernach handelt er im „Timotheus" (2. Aufl., Freiburg 1897) über Fundamentaltheologie, dogmatiſche Theologie, Moraltheologie, Kirchenrecht, Bibelſtudium, Kirchengeſchichte, Patrologie, Seelſorge, Katechetik, Homiletik, Liturgik. Endlich theilt Kihn die materiale Theologie ein in hiſtoriſche Fächer (bibliſch-hiſtoriſche und kirchenhiſtoriſche Fächer) und ſyſtematiſche Theologie (theoretiſche Fächer: Dogmatik, Moraltheologie; praktiſche Fächer: Paſtoraltheologie mit Katechetik, Homiletik, Liturgik, Kybernetik, Kirchenrecht). Damit iſt dem Vorwurfe Zöcklers begegnet, welcher bemerkt, die Einſicht in die Nothwendigkeit, daß ſowohl die bibliſche als auch die kirchenhiſtoriſche Theologie der ſyſtematiſchen vorangehen und den Weg bahnen müſſen, mangle der neuern katholiſchen Encyklopädie faſt ohne Ausnahme, und daß dieß in letzter Inſtanz auf der confeſſionellen Grundeigenthümlichkeit des römiſch-theologiſchen Standpunktes beruhe und in einer fehlerhaften Stellung des Traditionsprincips zum Schriftprincip ſeinen Grund habe, dürfe ſchwerlich zu bezweifeln ſein. Der wahre Grund iſt vielmehr in der Geſchichte der Theologie zu ſuchen. Weil bis zur Reformation ſpeculative und praktiſche Theologie die Haupttheile bildeten, wurden die ſpäteren Disciplinen als Acceſſorien zu dieſen betrachtet. Bei der Kirchengeſchichte mag die Erwägung mitgewirkt haben, daß ſie ohne vorausgehende Dogmatik den Charakter einer theologiſchen Wiſſenſchaft zu leicht verliert. An ſich iſt ſie mit der Dogmengeſchichte eine Vorbereitung auf die Dogmatik. Gerade der Traditionsbeweis fordert eine genaue Kenntniß der geſchichtlichen Entwicklung. Daß aber die ſyſtematiſche Theologie die bibliſche Wiſſenſchaft vorausſetzt, wird jetzt formell und praktiſch überall anerkannt. An der Tübinger katholiſch-theologiſchen Facultät iſt ſeit Anfang dieſe Ordnung feſtgehalten worden. In neueſter Zeit ſind die Bauſteine zu einer neuen Disciplin, der monumentalen Theologie, geliefert worden; dieſe beſtehen in den Inſchriften und Kunſtdenkmälern. Vorderhand bildet ſie noch eine Abtheilung der hiſtoriſchen Theologie (vgl. Kraus, Real-Encyklopädie der chriſtlichen Alterthümer, Freiburg 1882; Derſ., Geſchichte der chriſtlichen Kunſt, ebd. 1895 ff.). Proteſtantiſcherſeits haben Schleiermacher und Planck-Hagenbach die Eintheilung beſtimmt. Schleiermacher wählte die „berühmte Trias oder Trilogie einer philoſophiſchen, hiſtoriſchen und praktiſchen Theologie, oder 1. eines wiſſenſchaftlichen Nachweiſes vom Beſtehen der kirchlichen Gemeinſchaft als eines nothwendigen Elements für die Entwicklung des menſchlichen Geiſtes; 2. einer hiſtoriſchen Kenntniß von dem zu leitenden kirchlichen Ganzen nach dem jeweiligen Zuſtande; 3. einer beſondern Technik für die Kirchenleitung nach deren zuſammenhaltendem und anbildendem Zweck". Planck hatte urſprünglich eine Fünf-, ſpäter eine Viertheilung: Exegeſe, Hiſtorie, Syſtematik und Praktik. Dieſe wurde unter Modificationen nach Schleiermacher von Hagenbach aufgenommen und gilt jetzt faſt allgemein. Eine beſondere Bedeutung hat bei den Proteſtanten die bibliſche Theologie als Abſchluß und Zuſammenfaſſung der exegetiſchen Fächer erlangt, während vorher bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts dieſe Bezeichnung für die Sammlung bibliſcher Beweisſtellen gebraucht wurde. Zur Zeit des Rationalismus wandte ſich die proteſtantiſche Theologie mehr und mehr von der herkömmlichen Scholaſtik und Tradition ab, ging ganz auf die heilige Schrift zurück, um Vernunft und Exegeſe zu verſöhnen und ein natürliches Chriſtenthum herzuſtellen. Der Name „bibliſche Theologie" ſoll zuerſt durch Haymann (1708) in Umlauf gebracht worden ſein. Den Anfang machte Büſching (Dissert. inaug. exhibens epitomen Theol. e solis s. literis concinnatam, Gott. 1756; Epitome Theol. 1757); ihm folgten Semler, Teller, Hufnagel, Ammon, Zachariä u. A., welche eine „geläuterte bibliſche Theologie" herſtellen wollten. Als ſelbſtändige hiſtoriſche Wiſſenſchaft bezeichnete zuerſt Gabler (De justo discrimine theol. bibl. et dogm., Altorfii 1787) die bibliſche Theologie. G. L. Bauer behandelte ſie bereits in dieſem Sinne (Theologie des A. T., Leipzig 1796; des N. T., 1800 f.). Kaiſer, Gramberg u. A. ſtellten deiſtiſch die bibliſche Lehre mit Judenthum und Heidenthum auf gleiche Linie. De Wette berückſichtigte mehr den poſitiven Inhalt und das hiſtoriſche Princip (Bibliſche Dogmatik des A. und N. T., Berlin 1813, 3. Aufl. 1831). Vatke und Bruno Bauer gingen von dem religionsphiloſophiſchen Standpunkte Hegels aus. Von apologetiſcher Richtung ſind die Werke von Hahn, Schmid (Die Theologie des N. T., herausgeg. von Weizſäcker, Stuttgart 1853, 5. Aufl. Leipzig 1886) und Jacob van Oosterzee (Die Theologie des Neuen Teſtaments, Barmen 1869). Die neueſten Werke über das Neue Teſtament ſind: Weiß, Lehrbuch der bibliſchen Theologie des N. T., Berlin 1868, 6. Aufl. 1895; Beyſchlag, Neuteſtamentl. Theologie, Halle 1891—1892, 2. Aufl. 1896, 2 Bde.; Holtzmann, Lehrbuch der neuteſtamentlichen Theologie, Freiburg 1896. Seit Schleiermachers „Marcionitismus" wurde die altteſtamentliche Theologie gewöhnlich von der neuteſtamentlichen getrennt; erſtere erhielt eine kritiſche Richtung durch die Reuß-Graf-Wellhauſen'ſche Theorie. Von neueren Werken ſeien genannt: Duhm, Theologie der Propheten, Bonn 1875; Smend, Alt-

teſtamentliche Religionsgeſchichte, Freiburg 1893; Kayſer, Theologie des A. T., Straßburg 1886, 3. Aufl. 1897; über die ältere Literatur orientirt Dieſtel, Geſchichte des A. T. in der Kirche, Jena 1869. Der poſitiven Richtung entſprechen: Oehlers „Prolegomena zur Theologie des A. T." (Stuttgart 1845) und „Theologie des A. T." (Tübingen 1873); eine Mittelſtellung nimmt ein Schultz, Altteſtamentliche Theologie, Frankfurt 1869, 5. Aufl. Göttingen 1895. Auf die katholiſche Theologie hat dieſe neue Disciplin wenig eingewirkt; denn die allgemeine Berückſichtigung der bibliſchen Lehre iſt in der Kirche ſehr alt und reicht bis zu den Exegetenſchulen in Alexandrien und Antiochien zurück; die ſpecielle Anwendung auf die Dogmatik, welche in Verbindung mit der Tradition zur poſitiven Theologie oder Dogmatik führte, geht nicht von der ſyſtematiſchen Darſtellung der bibliſchen Lehre aus. Verſuche haben gemacht: Gerbert, Principia theologiae exegeticae, S. Blas. 1757 (gehört in die Einleitung und Apologetik); Paul Scholz, Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen, Regensburg 1861; König, Die Theologie der Pſalmen, Freiburg 1857; Zſchokke, Die Theologie der Propheten des A. T., Freiburg 1877; Derſ., Der dogm.-ethiſche Lehrgehalt der Weisheitsbücher, Wien 1889; Simar, Die Theologie des hl. Paulus, Freiburg 1864, 2. Aufl. 1883. Für das Alte Teſtament wird gewöhnlich die geſchichtlich-genetiſche Methode, für das Neue Teſtament außerdem die dogmatiſche angewandt. Es hat ſich aber gezeigt, daß die erſtere leicht zur Beſeitigung des Offenbarungscharakters und zur Verſchmelzung der Theologie mit der Religionsgeſchichte führt.

5. Geſchichte der Theologie. Im Anſchluß an die gewöhnliche Eintheilung der Geſchichte in die bekannten drei Perioden ſpricht man auch von einer Theologie des Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit. Sieht man von den zunächſt praktiſchen Zwecken dienenden Schriften der apoſtoliſchen Väter ab, ſo iſt der Grundzug in der Theologie des Alterthums apologetiſch, einerſeits gegenüber den Angriffen der heidniſchen Gewalt und Wiſſenſchaft, andererſeits gegenüber den Häreſien, welche im Gnoſticismus, Montanismus, Arianismus, Neſtorianismus, Monophyſitismus, Rigorismus und Pelagianismus Lehre und Beſtand der Kirche gefährdeten. Den Heiden und Juden gegenüber vertheidigten die Apologeten das Chriſtenthum. Die Alexandriner Clemens und Origenes machten zugleich den Verſuch, den Wahrheitsgehalt der griechiſchen Philoſophie dem Chriſtenthum dienſtbar zu machen. Origenes gibt in dem Werke De principiis den erſten Entwurf einer Dogmatik. Die Hauptapologeten gegen den Gnoſticismus ſind Irenäus und Tertullian; der Hauptgegner des Arianismus iſt Athanaſius; gegen die Arianer und Macedonianer kämpften auch die Cappadocier, ferner Euſtathius, Cyrill von Jeruſalem, Didymus, Hilarius, Ambroſius, Fulgentius; gegen die Neſtorianer Cyrill von Alexandrien; gegen die Monophyſiten Leo, Theodoret, Leontius, Chryſologus, Fulgentius, Johannes von Damascus; gegen die Donatiſten Optatus, Auguſtinus; gegen die Pelagianer Auguſtinus, Oroſius, Proſper, Fulgentius. Eine Zuſammenfaſſung der griechiſchen Theologie gab Johannes von Damascus (geſt. um 750), der abendländiſchen Iſidor von Sevilla (geſt. 636). In gleichem Sinne wirkte Beda der Ehrwürdige (ſ. das Genauere in den betr. Artt.). — Das Mittelalter begründete in der Scholaſtik (ſ. d. Art.) die ſyſtematiſche Theologie. Die älteſten Scholaſtiker, Anſelm und Hugo, waren noch Auguſtiner. Der von Hugo abhängige Petrus Lombardus hat für ſein grundlegendes Sentenzenbuch die „Quelle der Wiſſenſchaft" des Damasceners als Muſter der Dispoſition gewählt. Theils durch die Einwirkung Boethius' und Caſſiodors, theils und hauptſächlich durch den Einfluß der mauriſch-jüdiſchen Philoſophie wurde die Scholaſtik beſtimmt, ſich zum Ausbau ihrer Syſteme der ariſtoteliſchen Philoſophie zu bedienen. Daher kam es auch, daß die Scholaſtiker die bibliſchen und traditionellen Partien hinter die Speculation zurückſtellten und der rationellen Begründung eine große Bedeutung beilegten. Die Werke zerfielen in zwei Klaſſen: in Commentare zu den Sentenzen und in theologiſche Summen. Die beiden Hauptrichtungen gehören dem Dominicanerorden (Albertus Magnus, Thomas, Capreolus) und dem Franciscanerorden an (Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus). Die Myſtik (ſ. d. Art.), als deren Vorläufer Bernhard von Clairvaux gilt, lehnte ſich an die Schriften des Pſeudo-Areopagiten an, hat es aber nicht zu einer bedeutenden Ausbildung gebracht (Eckart, Tauler, Suſo, Ruysbroek). Seit dem 14. Jahrhundert begann der Zerfall der Scholaſtik nach Form und Inhalt; derſelbe wurde durch die Renaiſſance beſchleunigt. Das neu erwachende Studium der Geſchichte und der Naturwiſſenſchaften bereitete eine Umwandlung der Theologie vor (Gerſon, Pierre d'Ailly, Nicolaus von Clemanges). Dieſe wurde aber durch die Reformation gewaltſam in andere Bahnen gelenkt. Denn gegen den Angriff auf den ganzen Beſtand der Kirche galt es vor Allem, den Beſitzſtand zu vertheidigen. Daher beginnt die Theologie der Neuzeit mit der Apologetik und der Polemik (Bellarmin, Stapleton, Becanus, Suarez, Vasquez u. A.). Zu dieſem Zwecke waren die bibliſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſe zu erweitern und die Scholaſtik in zeitgemäßer Form zu erneuern. Für die Exegeſe ſind Pagninus, Vatablus, Sixtus von Siena, Salmeron, Tolet, Janſenius, Ribera, Maldonat, Eſtius, Cornelius a Lapide, Richard Simon, Calmet u. A. zu nennen; für die Kirchengeſchichte Baronius, die Mauriner und Oratorianer, Elie du Pin; für die ſyſtematiſchen Wiſſenſchaften Melchior Canus, Caniſius, Petavius, Thomaſſin, Tolet, Maldonat, Bellarmin,

Leſſius. In Spanien war am Ende des 16. Jahrhunderts eine ſchöne Nachblüte der Scholaſtik (Salamanca, Alcalá, Coimbra). Mit der Aufklärung trat um die Mitte des vorigen Jahrhunderts auch ein Zerfall der Theologie ein, der, durch die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme gefördert, ſich noch weit in dieſes Jahrhundert herein erſtreckte. Doch iſt ſeit einem halben Jahrhundert in allen Disciplinen, namentlich in der Kirchengeſchichte, der Apologetik und der Dogmatik, ein neuer Aufſchwung wahrzunehmen. Im Allgemeinen iſt durch das Vaticanum und die Encyklica Leo's XIII. über die thomiſtiſche Philoſophie ein Rückgang auf die Scholaſtik angebahnt worden. (Vgl. die Artt. über die einzelnen Disciplinen und hervorragenden Theologen; ferner Petavius, De theol. dogmatibus I, Prolegomena; Kihn a. a. O. 43 ff.; Heinrich, Dogmatiſche Theologie I, 2. Aufl., Mainz 1881, 63 ff.; Werner, Geſch. der katholiſchen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, 2. Aufl., München 1889; Scheeben, Die Myſterien des Chriſtenthums, 2. Aufl., beſorgt durch Küpper, Freiburg 1898, 650 ff. Von proteſtantiſchen Werken ſeien genannt: Dorner, Geſch. der proteſtantiſchen Theologie, München 1867; Frank, Geſchichte und Kritik der neuern Theologie, 2. Aufl., Leipzig 1895.) [P. Schanz.]

Theologie, bibliſche, ſ. den vorigen Art., ob. 1568 f.

Theologie, deutſche, iſt der Titel zweier älteren Schriften, die ſowohl an ſich als wegen ihrer Schickſale von Wichtigkeit ſind. 1. Die frühere von beiden ſtammt aus dem Ende des 14. Jahrhunderts und iſt ascetiſchen Inhalts. Anfangs ſcheint ſie nicht weite Verbreitung gefunden zu haben; wenigſtens kennt man bloß zwei Handſchriften derſelben, von denen eine noch erhalten iſt. Die erſte gedruckte Ausgabe hat Luther beſorgt, der dabei ſeiner urſprünglichen Neigung zur Myſtik folgte; im J. 1516 ließ er zu Wittenberg einen Theil und dann 1518 ebendaſelbſt das Ganze drucken. Da die Handſchrift, welche Luther vor ſich hatte, ohne Titel war, ſo erfand er einen ſolchen und nannte das Büchlein: „Eyn Deutſch Theologia. Das iſt Eyn edles Büchleyn von rechten vorſtandt, was Adam und Chriſtus ſey vnd wie Adam yn vns ſterben, vnd Chriſtus erſteen ſall.“ Trotzdem der Titel „Eyn Deutſch Theologia“ (d. h. eine Theologie in deutſcher Sprache) nicht ganz zutreffend war, da das Buch lediglich ascetiſchen Inhalts iſt, bewirkte die große Verbreitung, die es in Luthers Ausgabe, in deren zahlreichen Nachdrucken und in den darnach verfaßten Bearbeitungen und Ueberſetzungen (einer lateiniſchen, niederdeutſchen, engliſchen und franzöſiſchen) fand, daß ſich der unrichtige Name nicht mehr verdrängen ließ und daher auch von dem Germaniſten Franz Pfeiffer für ſeine neue treffliche Ausgabe des Büchleins (ſ. u.) beibehalten wurde. Dieſelbe beruht auf einer Handſchrift aus dem Jahre 1497 (der einzigen noch erhaltenen), welche vollſtändiger als der Luther'ſche Text iſt und in der fürſtlich Löwenſtein-Wertheim-Freudenbergiſchen Bibliothek zu Bronnbach, einer ehemaligen Ciſtercienſerabtei bei Wertheim, entdeckt wurde. Dieſe Handſchrift trägt die geſchmackloſe Schreibung ihrer Zeit ſowohl in Bezug auf Vocale als Conſonanten an ſich und enthält das Werk in mitteldeutſcher Mundart. — Was die Frage nach dem Verfaſſer betrifft, ſo hat man früher das Büchlein mitunter Tauler zugeſchrieben, dieß aber mit Unrecht, da im Kapitel 13 eine Aeußerung Taulers citirt und beſprochen wird. Daß der Verfaſſer Eblendus geheißen habe, iſt, wie Pfeiffer ſagt, eine von Joh. Wolf (geſt. 1600) aufgebrachte Fabel. In der Vorrede, die der Schrift beigegeben und ſowohl in der von Pfeiffer wie in der von Luther benutzten Handſchrift enthalten iſt, wird erwähnt, der Verfaſſer ſei Prieſter und Cuſtos in dem Deutſchherrenhaus zu Frankfurt a. M. (Sachſenhauſen) geweſen; auch wird ziemlich beſtimmt angedeutet, er habe zu dem Bunde der „Gottesfreunde“ (ſ. d. Art.) gehört. Außerdem erſieht man aus der Vorrede deutlich, daß der Verfaſſer nicht nur im Frieden mit der Kirche geſtanden, ſondern auch dieſe gegen abweichende Beſtrebungen vertheidigt hat, nämlich gegen „die ungerechten valſchen frien geiſte, die der heiligen kirchen gar ſchedlich ſint“ (vgl. auch Kap. 43 der „Deutſchen Theologie“). Forſchungen nach dem Namen des betr. Cuſtos ſind bis jetzt ohne Erfolg geblieben. — Der Verſuch K. Ullmanns (Studien und Kritiken 1852, 859 ff.), den Verfaſſer zu einem Vorläufer der ſogen. Reformation zu machen, iſt anerkanntermaßen völlig mißglückt: das Büchlein enthält nichts ſpecifiſch Proteſtantiſches, vielmehr manches, was dem Weſen des Proteſtantismus geradezu widerſpricht. Mehr Glück hatte die Anklage auf Pantheismus, die von Anton Günther (ſ. d. Art.) erhoben und auch von A. Stöckl in ſeiner „Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters“ II, Mainz 1865, 1149 ff. aufrecht erhalten wurde. Stöckl zählt das Büchlein zu den „Hauptträgern des exceſſiven Myſticismus“; was die „Deutſche Theologie“ lehre, ſtehe im Weſentlichen mit den Anſchauungen Eckharts und Taulers (ſ. d. Artt.) auf gleicher Linie; doch trete in dem Büchlein der pantheiſtiſche Gedanke noch weit offener hervor, und es ſei in ihm auch ein Anklang an den alten gnoſtiſch-manichäiſchen Dualismus zu erkennen. Einzelne Ausdrücke und Sätze können allerdings eine ſolche Auffaſſung nahelegen. Indeß iſt die „Deutſche Theologie“ kein Syſtem ſpeculativer Dogmatik, ſondern ein ascetiſches Büchlein, und daraus läßt ſich der mitunter hervortretende Mangel an wiſſenſchaftlich correcter Ausdrucksweiſe ſehr wohl erklären. Uebrigens finden die anſtößig klingenden Aeußerungen theils durch den Zuſammenhang, theils durch andere Stellen des Buches eine durchaus orthodoxe Erklärung (ſ. dieß in dem betr.

Artikel der 1. Auflage ausführlich dargelegt; vgl. auch J. Bach [s. u.] 185). Speciell sind unbegründet die Beschuldigungen, die „Deutsche Theologie" lehre, Gott sei ohne die Welt nicht vollkommen Gott; sie kenne nur Einen Willen, den göttlichen, und hebe damit die menschliche Freiheit auf; sie identificire Christus mit dem „vergotteten Menschen". Den letztern Ausdruck erklärt der Verfasser selbst wie folgt: „Man mochte fragen, welches oder was ein vorgotter oder ein göttlicher mensch si. Die antwort: der durchluchtet oder durchglanzet ist mit dem ewigen oder götlichen liechte und enzunt oder entbrant mit ewiger und götlicher liebe" (Kap. 41). In Kap. 35 sagt er: „Ouch gehoret einem vorgotten menschen zu ware gruntliche und wesentliche demutigkeit, und wa die nit ist, da ist nit ein vorgotter mensche." Zur Beurtheilung der „Deutschen Theologie" ist die Bemerkung nicht unwichtig, daß im Luther'schen Text mitunter wesentlich verderbte Lesarten vorliegen, die durch die Pfeiffer'sche Ausgabe nach der Handschrift von 1497 verbessert sind. — Was den Gesammtinhalt des Buches betrifft, so wird dasselbe in der alten Vorrede treffend als eine Anleitung zur Vollkommenheit bezeichnet. Die Vollkommenheit aber ist bedingt durch Brechung des Eigenwillens, d. h. Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen, so daß der göttliche Wille gewissermaßen das allein Wirkende sei. Das Buch umfaßt 54 Kapitel, und diese sind ebenso viele Variationen des genannten Themas. Zuerst wird Kap. 1—12 die Sache allgemein behandelt, die genannte Forderung auf die Begriffe Gottes und der Creatur gegründet und im Allgemeinen angegeben, wie ihr nachzukommen und welches das Ergebniß dieser Arbeit sei (innerer Friede in Christo). Nachdem sodann Kap. 13 gleichfalls noch im Allgemeinen gesagt ist, die Vollkommenheit werde nach und nach, durch Selbstverläugnung, durch Nachahmung Christi und durch Bildung seiner selbst nach frommen und erleuchteten Menschen erworben, werden Kap. 14 die bekannten drei Grade der Vervollkommnung namhaft gemacht, Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, und sofort Kap. 15—17 von der Reinigung (Reue und Leid, Beicht und Buße), Kap. 18—23 von der Erleuchtung (Verschmähung der Sünde, Wirkung der Tugend und guter Werke und willigem Leiden aller Anfechtungen und Widerwärtigkeiten), Kap. 24 ff. von der Vereinigung gesprochen, welche sich in drei Momenten vollziehe, in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe (Liebe Gottes) und in Beschauung Gottes und des Schöpfers aller Dinge. Der Weg, dahin zu gelangen, sei Christus, und das ganze Streben nehme die Gestalt einer Nachahmung des Lebens Christi an. Die Abwege hierbei oder die dem Rechten entgegenstehenden Fehler seien einerseits Sklavensinn, andererseits geistlicher Hochmuth, und letzterer wiederum erscheine vorzugsweise in zwei Gestalten: als Zügellosigkeit (falsche freie Geister) und als Unthätigkeit (Quietismus). Die Ueberschrift des letzten Kapitels, welches noch einmal das Ganze kurz zusammenfaßt, lautet: „Wie der mensch in keinen dingen das sin sol suchen weder in geiste noch in natur, sunder allein die ere gotes, und wie man durch die rechten tür, das ist durch Kristum, in sol gen in das ewig leben." — Eine von dem Protestanten Castalio (s. d. Art.) unter dem Pseudonym Joannes Theophilus veröffentlichte lateinische Uebersetzung, welche 1558 zu Antwerpen unter dem Titel Theologia germanica und 1570 zu Lyon als Theologia mystica gedruckt wurde, kam durch Decret vom 6. März 1621 auf den römischen Index (Reusch, Index I, 380. 604) und steht auf demselben auch noch in dessen neuester Ausgabe vom Jahre 1881. (Vgl. F. Pfeiffer, Theologia deutsch, Stuttgart 1851, 2. Aufl. [mit neudeutscher Uebersetzung], ebd. 1855, 3. Aufl., Gütersloh 1875; F. G. Lisco, Die Heilslehre der Theologia deutsch, Stuttgart 1857; Reisenrath, Die deutsche Theologie, Halle 1863; J. Bach, Meister Eckhart, Wien 1864, 185 ff.; Mauff, Der religionsphilosophische Standpunkt der sog. deutschen Theologie, Jena 1890 [Diss.].)

2. Ueber das zweite unter dem Titel „Deutsche Theologie" bekannte Buch (eine katholische Dogmatik) s. d. Art. Berthold von Chiemsee II, 473 f. [Mattes.]

Theologus, 1. an Capiteln und Stiften (canonicus theologus), s. Canonicat II, 1841; 2. S. Palatii, soviel wie Magister S. Palatii (s. d. Art.).

Theopaschiten (Θεοπασχῖται) hießen im 6. Jahrhundert die theils monophysitisch theils katholisch gesinnten Anhänger der Formel: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden". An diesen Satz knüpfte sich ein jahrelanger Streit, über dessen Verlauf im Art. Monophysiten VIII, 1791 f. berichtet worden ist.

Theophanes Confessor, der hl., Chronist, wurde um 758 zu Constantinopel als der Sohn Isaacs, eines hochgestellten byzantinischen Beamten, geboren. Nach des Vaters frühem Tode ward er unter Leitung seiner Mutter sorgfältig erzogen. Als er 12 Jahre alt war, verlobte man ihn mit der Tochter eines reichen, beim Kaiser in hoher Gunst stehenden Mannes, und nach dem Hinscheiden der Mutter mußte er, obwohl er sich bereits nach der Einsamkeit des Klosters sehnte, auf Andringen des Vaters der Verlobten mit dieser die Ehe schließen. Er vereinbarte mit seiner Gattin, auch im Ehestand die Jungfräulichkeit zu bewahren, und als nach mehreren Jahren sein Schwiegervater starb, widmeten sich beide dem klösterlichen Stande. Seine Gemahlin trat in ein auf einer Insel bei Constantinopel liegendes Kloster, während Theophanes das Kloster Polychronios (in dem District Sigriana bei Cyzicus) zum Aufenthaltsorte wählte, später aber auf den Rath des Abtes nach der Insel Calonymus (jetzt

Calomio) sich begab und dort auf einem ihm noch zugehörigen Gut ein Kloster erbaute. Nachdem er hier sechs Jahre zugebracht hatte, kehrte er nach Sigriana zurück und gründete auf einem von ihm gekauften Grundstück, das damals schlechthin ἀγρός hieß, das später darnach genannte Kloster des „großen Ackers" (τοῦ μεγάλου ἀγροῦ, wahrscheinlich zum Unterschied von dem schon länger in der Gegend bestehenden μοναστήριον τοῦ μικροῦ ἀγροῦ). Als Abt dieses Klosters erschien er 787 auf dem siebenten allgemeinen Concil zu Nicäa. Auf Bitten seines Freundes Georg Syncellus (gest. 810/11; s. d. Art.) unternahm er es, dessen Geschichtswerk, das bis zur Regierungszeit Diocletians (284 n. Chr.) reichte, fortzusetzen. Dieser Aufgabe unterzog er sich in den Jahren 810 bis 815 und führte in seiner Χρονογραφία die Geschichtserzählung bis zum Juli des Jahres 813 fort. Obwohl Theophanes augenscheinlich wenig Beruf zum Geschichtschreiber hatte und seine Arbeit bedeutende Mängel aufweist, so ist sie doch in mehrfacher Beziehung von großer Wichtigkeit: zunächst muß sie manche seitdem verloren gegangene Quellen, welche Theophanes benutzte, ersetzen. Auch wurde das Werk nicht nur im Morgenland, sondern auch im Abendland eine Fundgrube für die Chronisten; für den Occident wurde dieß ermöglicht durch die lateinische Uebersetzung des römischen Bibliothekars Anastasius (s. d. Art. I, 790 f.) in der Historia tripartita. Für Philologen ist auch die Sprachform der Χρονογραφία interessant, insofern sie sich der Redeweise des Volkes nähert. Das chronologische Fachwerk, in welches Theophanes seine historischen Berichte nach Jahresabschnitten einordnete, verdient gleichfalls Beachtung. Sonst pflegten Chronisten neben den Jahren der Welt und der christlichen Aera höchstens noch die Regierungsjahre der Kaiser anzugeben; Theophanes aber fügte dazu die Regierungsjahre der Perserkönige bezw. der arabischen Khalifen, welche nach den Persern über Palästina herrschten, und der fünf Patriarchen. Freilich füllte er die betreffenden Rubriken nicht immer aus, und überdieß sind die chronologischen Angaben des Werkes oft voll Ungereimtheiten, was theils auf die flüchtige Arbeit des Verfassers, theils auf Fehler der Abschreiber zurückzuführen ist (vgl. de Boor [s. u.] II, 464 ff., und H. Hubert, in der Byz. Zeitschrift VI [1897], 491 ff.). Die Fortsetzung der Χρονογραφία über 813 hinaus wurde Theophanes unmöglich gemacht durch den Wiederausbruch des Bilderstreites (s. d. Art.) unter Leo V. dem Armenier. Dieser Kaiser suchte besonders angesehene und verehrte Männer für seine schlimmen Absichten zu gewinnen. Auch auf Theophanes, der schon als Sprößling vornehmer Eltern, mehr noch seiner Frömmigkeit wegen in hohem Ansehen stand, warf er seinen Blick und befahl ihm, in die kaiserliche Stadt zu kommen. Mit vieler Mühe schleppte sich der kranke, von Steinschmerzen geplagte Greis dorthin. Sogleich kam einer der Vertrauten des Kaisers, ihn zuerst durch Schmeicheleien, dann durch Drohungen für die Absichten der Bilderstürmer zu gewinnen. Theophanes blieb unerschüttert und wurde deßhalb in's Gefängniß geworfen, wohin niemand den Zutritt erhielt, der ihm Trost und Erleichterung bringen wollte. Endlich nach zweijähriger Gefangenschaft deportirte man ihn nach Samothrace, wo der Schwergeprüfte, von Krankheit und Entbehrungen verzehrt, nach 23 Tagen sein Leben endigte, wahrscheinlich um das Jahr 817, am 12. März, an welchem Tage die griechische Kirche das Gedächtniß des von ihr als heilig verehrten Mannes begeht. Auch das Martyrologium Romanum führt ihn unter diesem Tage als Bekenner auf. Von seinem Werk erschien die erste Druckausgabe zu Paris 1655 (griechisch und lateinisch, mit Anmerkungen von J. Goar und Fr. Combefis [s. d. Artt.]); eine neue Ausgabe für das Corpus script. hist. Byzant. besorgte Joh. Classen (Bonn 1839 bis 1841, 2 Bde.; der II. Bd. enthält die Hist. tripartita des Anastasius). Einen Abdruck dieser Ausgabe lieferte Migne, PP. gr. CVIII, 55 sqq. Weit Tüchtigeres als Classen bot C. de Boor in seiner kritischen Ausgabe der Χρονογραφία (Leipzig 1883—1885, 2 Bde.). (Vgl. die bei de Boor II, 3 sqq. abgedruckten Vitae [darunter eine von Nicephorus Skeuophylax, welche früher irrthümlich Theodor dem Studiten zugeschrieben wurde] und für die weitere Literatur Krumbacher, Gesch. der byz. Lit., 2. Aufl., 346 f.) [Kerker.]

Theophanes Kerameus (Κεραμεύς, Töpfer), literargeschichtlich bedeutender Homilet des 12. Jahrhunderts, war Erzbischof von Rossano in Calabrien und nicht, wie der Jesuit Franz Scorso, der erste Herausgeber seiner Reden, annahm, Bischof von Tauromenium (Taormina) auf Sicilien. Irrthümlich hat Scorso ihn auch in's 9. Jahrhundert versetzt und ihn einige Reden zu Constantinopel vor dem byzantinischen Kaiser halten lassen. Alle ihm zugeschriebenen Homilien (für Sonn- und Festtage), 62 an der Zahl, sind in griechischer Sprache verfaßt, die damals im Königreich beider Sicilien noch große Verbreitung hatte (vgl. übrigens d. Art. Italogräci); die Homilie 55 wurde vor König Roger II. (1129 bis 1154) gehalten. Theophanes' Predigten zeichnen sich vor vielen anderen durch Einfachheit, natürliche lichtvolle Entwicklung und ungezwungene Erklärung der biblischen Stellen vortheilhaft aus. Die Sprache ist schön und rednerisch. Die erste Ausgabe dieser Homilien erschien zu Paris 1644 mit lateinischer Uebersetzung und mit Anmerkungen (abgedruckt bei Migne, PP. gr. CXXXII, 49 sqq.); eine neue Ausgabe veranstaltete Gregorius Palamas, Mönch im Kloster beim heiligen Grabe, zu Jerusalem 1860. (Vgl. Fabricius, bei Migne l. c. 11 sqq.; Lancia di Brolo, Storia della Chiesa in Sicilia II, Palermo 1884, 459 sgg.; Batiffol, L'abbaye de Rossano, Paris 1891, p. XXXI. 36. 56;

Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., 172 f.) [Kerker.]

Theophanie, s. Erscheinung IV, 844 ff.

Theophilanthropen nannte sich eine religiöse Gesellschaft oder Secte in Frankreich im Zeitalter der Revolution, welche eine Art Fortsetzung des Cultes der Vernunft und des höchsten Wesens in beschränktem Umfange und in neuer Form anstrebte. Der Anfang derselben fällt an das Ende des Jahres 1796. Bei ihrem Verhältniß zu einem frühern Cult wurde ihre Begründung verschiedenen Männern zugeschrieben; als ihr eigentlicher Stifter kann aber Johann Baptist Chemin Dupontès (geb. 1761) gelten, der im September 1796 das Manuel des Théophilanthropophiles veröffentlichte. Neben ihm erscheinen als die eifrigsten Apostel der Secte Dupont de Nemours, Bernardin de Saint-Pierre und La Révellière-Lepeaux. Durch Vermittlung des letztern, eines der damaligen Directoren Frankreichs, erlangte die Gesellschaft am 16. December 1796 einen Saal im kleinen Hospital St. Katharina auf der Straße St. Denis in Paris, und damit nahm der neue Cult einen öffentlichen Charakter an, während er bisher auf einige Familien sich beschränkt hatte. Bei der Eröffnungsfeier legte Chemin vor einem in der Mitte des Saales aufgestellten Tisch, auf welchem Bouquets mit Blumen und Aehren aufgestellt waren, die Grundsätze des neuen Cultes dar, den Glauben an einen Gott, der die Tugend belohnt und das Laster bestraft, und die Unsterblichkeit der Seele, also im Wesentlichen die Ideen Robespierres. Nachdem er den Vortrag geendigt, ließ er unter Begleitung der blinden Musikanten, die in dem Hospital wohnten, einen Hymnus an den Vater des Universums singen, denselben, der bereits am Feste des höchsten Wesens 1794 gesungen worden war. Einige Tage später gab sich die Gesellschaft eine Organisation und eine Art Hierarchie. Es wurde ein leitendes Comité ernannt, welches aus drei Mitgliedern bestand und die Aufgabe hatte, den Geist der religiösen Uebungen zu überwachen; das Manuel von Chemin wurde adoptirt und bestimmt, daß in jeder Decade eine öffentliche Religionsübung stattfinden solle. Außer jenem Buche diente beim Gottesdienste „Das religiöse Jahr" von Chemin; dasselbe war eine Sammlung von Lesestücken für die Festtage, zusammengestellt aus Aussprüchen von Confucius, Zoroaster, Theognis, Kleanthes, Pholylides, Sokrates, Aristoteles, Isokrates, Seneca, La Bruyère, Fenelon, Voltaire, Rousseau, Young und Franklin. Nur die Bibel hatte als das heilige Buch der Christen in ihm keine Stelle, da die Theophilanthropen wie alle sogen. Philosophen der Revolution von einem tiefen Hasse gegen das Christenthum erfüllt waren. Der Cult in der Familie bewegte sich in einfachen Formen; jeder Hausvater war Priester. Der öffentliche Cult hatte ein gewisses Cerimoniell. Der an dem Altare fungirende Familienvater führte den Titel Lector und trug ein langes himmelblaues Unterkleid mit einem rosenrothen Gürtel und einem weißen Oberkleid, das vorne offen war. Außer den Decaden wurden auch noch weitere Feste begangen; vier galten der Feier der Jahreszeiten, sieben der Gründung der Republik, der Souveränität des Volkes, der Jugend, den Gatten, der Dankbarkeit, dem Ackerbau, der Freiheit. Endlich wurde den Hauptstadien des menschlichen Lebens, der Geburt, der Verehelichung und dem Tod, eine religiöse Weihe gegeben. Das neugeborene Kind wurde, begleitet von einem Pathen und einer Pathin, in die Versammlung gebracht; der functionirende Familienvater nahm den Pathen vor Gott und den Menschen das Versprechen ab, das Kind von der Morgenröthe der Vernunft an zu lehren, Gott anzubeten, Seinesgleichen zu lieben und dem Vaterlande sich nützlich zu erweisen; dann zeichnete er auf die Stirne des Kindes die Buchstaben C. T. (= Citoyen Théophilanthrope), gab ihm ein wenig Honig auf die Lippen mit den Worten: „Es sei süß wie der Honig der Biene", und reichte ihm eine Blume mit den Worten: „Der Wohlgeruch seiner Tugenden sei angenehmer als diese Blume; es begründe eines Tages das Glück eines Gatten, die Freude und den Trost seiner Eltern"; hernach folgte eine Rede, und den Schluß bildete ein Hymnus. Aehnliche Cerimonien bestanden bei der Eheschließung, dagegen waren die den Todten erwiesenen Ehren einfacher. Da die Gesellschaft sich mit hohen Gedanken trug, suchte sie sofort nach ihrer Gründung in den Besitz der Kirchen zu kommen, und bei dem Schutze, dessen sie sich erfreute, und der damaligen Geltung der Kirchen als öffentlicher Gebäude war das Streben der Theophilanthropen nicht erfolglos. Es wurde ihnen nach und nach in Paris der Mitgebrauch von elf Kirchen eingeräumt; in der Kirche Notre-Dame erlangten sie das Chor mit dem erzbischöflichen Sitz als Kanzel und den gemeinsamen Gebrauch der Orgel. Wie sie in der Hauptstadt sich ausdehnten, so verbreiteten sie sich auch in die Provinzen und sollen in den meisten Städten ihre Vertreter gehabt haben. Die Zahl der Theophilanthropen war jedoch Allem nach nicht groß, und nach kurzem Aufschwunge nahm sie in demselben Maße ab, wie die Verhältnisse für die christliche Religion sich besserten. Im J. 1799 waren die Theophilanthropen in Paris bereits auf vier Kirchen beschränkt, zwei Jahre später verloren sie auch diese, indem ein Erlaß der Consuln vom 4. October 1801 ihnen das Recht entzog, sich in öffentlichen Gebäuden zu versammeln; auf das Privathaus beschränkt, nahm der Theophilanthropismus ein baldiges Ende. (Vgl. Grégoire, Histoire des sectes religieuses I, nouv. éd., Paris 1828, 341—460; Granier de Cassagnac, Histoire du Directoire I, nouv. éd., Paris 1863, 245—258.) [v. Funk.]

Theophilus, im Neuen Testament diejenige geschichtliche Persönlichkeit, welcher der hl. Lucas

seine beiden Schriften widmete (Luc. 1, 3. Apg. 1, 1). Auf Grund der Etymologie des Namens haben Manche darunter nicht eine einzelne Person, sondern alle von Gott Geliebten (vgl. Orig. In Luc. hom. 1, bei Migne, PP. gr. XIII, 1804) oder Gott Liebenden (vgl. Epiphan. Haer. 51, 7) verstehen wollen; dagegen muß betont werden, daß ein solcher Sprachgebrauch dem Alterthume unbekannt war. Den Namen als christlichen Taufnamen aufzufassen (Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen, London 1896, 388 f.) verbietet der Umstand, daß bei Lucas solche Namen nicht nachweisbar sind. Der Zusatz κράτιστος (Luc. 1, 3) zeigt, daß Theophilus ein vornehmer Mann, wahrscheinlich ein römischer Staatsbeamter, gewesen ist; denn das Wort ist ein Titel, der bei Lucas (Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25) dem römischen Landpfleger gegeben wird. Doch wäre es zu weit gegangen, ihn deßhalb (z. B. mit Chrys. Hom. in princ. Act. 2, bei Migne, PP. gr. LII, 782; Oecumen. In Act. 1, ib. CXVIII, 45, und dem Synaxarion des Cod. Vatopaed. 568 zum 18. October, bei Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ergänzungsheft, Braunschweig 1890, 84) als Präfecten ansehen zu wollen. Da Genaueres über Theophilus nicht bekannt ist, hat man ihn mit verschiedenen aus dem Alterthume bekannten Persönlichkeiten desselben Namens identificiren wollen, z. B. mit dem jüdischen Hohenpriester Theophilus (Joseph. Antt. 18, 5, 3 et 19, 6, 2). Baronius (Ad ann. 58), Hilgenfeld, Meyer u. A. vermuthen, daß er der Theophilus sei, von dem es Clem. Recogn. 10, 71 (Migne, PP. gr. I, 1453) heißt, er sei ein vornehmer, von Paulus bekehrter Antiochener gewesen. Dazu würde die Behauptung der Apostolischen Constitutionen (7, 46, bei Migne, PP. gr. I, 1049) passen, daß er dritter Bischof von Cäsarea in Palästina gewesen sei. Allein die geographischen Angaben des Lucasevangeliums und der Apostelgeschichte (vgl. d. Art. Lucas VIII, 188, sowie Hug, Einleit. in d. Schr. des N. T. II, 4. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1847, 128 f.) sprechen gegen Theophilus' Herkunft aus Palästina oder Antiochien und weisen vielmehr auf Italien und Rom als dessen Wohnort hin; dafür spricht auch das Zeugniß des alexandrinischen Patriarchen Eutychius (bei Hug II, 129). Aus dem Charakter der an Theophilus gerichteten Schriften läßt sich schließen, daß er ein im paulinischen Geiste erzogener Heidenchrist war. (Vgl. die Commentare zum Lucasevangelium, z. B. von Schanz, Tübingen 1883, 55 f. u. Knabenbauer, Paris. 1896, 37—39.) [J. Felten.]

Theophilus, Patriarch von Alexandrien (385—412), nach Gibbons (The History of the Decline and Fall of the Roman Empire III, Lond. 1854, 418) freilich etwas zu hartem Urtheil „der beständige Feind des Friedens und der Tugend; ein frecher Mensch, dessen Hände abwechselnd mit Geld und Blut befleckt waren", steht in den Annalen der Kirchengeschichte vor Allem wegen zweier Vorfälle aus seinem Pontificate in üblem Andenken: es sind dieß die Zerstörung des Serapeums und die Origenistenverfolgung, einschließlich der Verbannung des hl. Chrysostomus. Als Theophilus auf den Patriarchalstuhl von Alexandrien erhoben wurde (Juli 385), zeigte sich im römischen Reiche, namentlich infolge der Gesetzgebung Theodosius' I. (s. d. Art.), von Seiten der Christen allenthalben ein aggressives Verhalten gegen das Heidenthum. Statt nun die erregten Volksmassen klug von Gewaltthaten zurückzuhalten, trat der Patriarch sofort selbst als leidenschaftlicher Agitator auf. Er erbat sich vom Kaiser heidnische Tempel und ließ diese dann theils in christliche Locale umwandeln, theils zerstören. Hierbei verfuhr er jedoch möglichst unklug und herausfordernd, sofern er die Heiden und ihren Cult, wo und wie er konnte, öffentlich verhöhnte und sie so unnöthigerweise erbitterte. Wirklich brach auch im J. 391 zu Alexandrien ein förmlicher Aufstand aus, in welchem sich die Heiden für die erlittenen Unbilden blutig an den Christen rächten. Natürlich mußten schließlich die Heiden unterliegen, und die Rache des Kaisers fürchtend, flohen viele, andere traten, um Verzeihung zu erlangen, zum Christenthum über. In diesen Tagen eines religiösen Fanatismus war neben vielen anderen heidnischen Cultstätten namentlich auch das Serapeum (ein herrlicher Tempel mit großartiger Bibliothek) völlig zerstört worden (Socrat. H. E. 5, 15; Sozom. 7, 15). — Eine fast noch bedenklichere Rolle spielte Theophilus in dem sogen. Origenistenstreit (s. d. Art.). Anfänglich ganz Origenes und dessen Anhängern zugethan, änderte er im J. 400 plötzlich seine Gesinnung, wie man annimmt, infolge des Ueberfalles anthropomorphistischer Mönche. Nun verfolgte er die Origenisten mit Wort und That in gleich leidenschaftlicher Weise, wie zuvor die Heiden, ja er übertrug seinen Haß sogar auf den bisher von ihm verehrten Johannes Chrysostomus (s. d. Art.), weil dieser sich der nach der Hauptstadt geflüchteten armen Mönche liebevoll angenommen hatte (vgl. d. Art. Brüder, die langen). Der Patriarch von Alexandrien war charakterlos genug, einerseits den verehrungswürdigen aber kurzsichtigen Epiphanius von Salamis (s. d. Art.) gegen Chrysostomus aufzureizen, andererseits sich selbst von der ränkesüchtigen, durch eine Predigt des Chrysostomus in ihrem Hochmuthe verletzten Kaiserin als Werkzeug zum Sturze des Heiligen mißbrauchen zu lassen. Von da an wird [illegible] über den Patriarchen nichts von Bedeutung mehr berichtet bis zu dessen Tode (am 15. Oct. 412). — Trotz seiner streitbaren Natur scheint [illegible] Theophilus in den geistigen Kämpfen [illegible] nicht besonders umfassend eine [illegible] wenigstens sind verhältnißmäßig [illegible] Schriften von ihm be[illegible]

Werke dürfte der Oſtercanon von 100 Jahren ſein, den er vor ſeiner Erhebung auf den Patriarchalſtuhl verfaßte. Erhalten iſt nur noch der Prolog und der Widmungsbrief an Kaiſer Theodoſius; Rabanus Maurus (De computo 86) ſcheint auf das Werk hinzuweiſen (ſ. darüber auch Kruſch, Studien z. chriſtl. mittelalt. Chronologie, Leipzig 1880). Die umfangreichſte und wohl auch bedeutendſte Schrift des Theophilus dürfte der Λόγος προσφωνητικὸς πρὸς τοὺς φρονοῦντας τὰ Ἑλληνικά ſein, den Gennadius (De vir. illustr. 33) ein volumen grande nennt; die Schrift ſelbſt iſt verloren gegangen. Fraglich ſcheint, ob Theophilus auch eine eigene Schrift gegen die Anthropomorphiten (ſ. d. Art.) verfaßt hat, wie allein Gennadius berichtet. Das Wahrſcheinlichere dürfte ſein, daß damit Ausführungen gemeint ſind, die der Patriarch in einem Oſterbriefe niedergelegt hatte. Solche Oſterbriefe ſind noch drei, vom Jahre 401, 402 und 404, dadurch erhalten geblieben, daß Hieronymus ſie unter ſeine Werke aufgenommen hat (ſ. Migne, PP. lat. XXII, 773 sqq.). Dieſelben ſind hauptſächlich gegen die Origeniſten gerichtet. Fragmente aus zwei weiteren Briefen, gleichfalls gegen die Origeniſten gerichtet, veröffentlichte Angelo Mai (Nova patrum bibliotheca IV, 1, 62 et 63). Außerdem hat man von Theophilus noch zehn Disciplinarerlaſſe (canones) und drei Antworten auf ſolche Anfragen. Ob und inwieweit Schriften der beiden Theophilus, von Antiochien und Alexandrien, verwechſelt wurden, erörtert Zahn, Forſch. zum neuteſtamentl. Canon II, Erlangen 1883, 234 ff. (Vgl. noch Fabricius-Harles, Biblioth. graeca VII, Hamburg. 1801, 108; Gallandi, Biblioth. vet. patr. VII, 601—652; Migne, PP. gr. LXV, 33—68; Czapla, Gennadius als Literarhiſtoriker, Münſter 1898, 73 [Kirchengeſch. Studien IV, 1].) [Knöpfler.]

Theophilus, Biſchof von Antiochia, ein fruchtbarer Apologet des 2. Jahrhunderts, ſtammte (nach Ad Autol. 2, 24) aus Syrien; doch weiſen ſeine Bildung, ſeine literariſche und amtliche Thätigkeit auf griechiſche Herkunft, wenn ſchon (nach Ad Autol. 2, 24; 3, 19 zu ſchließen) auch die hebräiſche Sprache ihm nicht fremd war. Im reifen Mannesalter trat er, nach ſeiner eigenen Angabe durch Leſung der Propheten von der Erfüllung ihrer Weisſagungen und damit von der Wahrheit der chriſtlichen Religion überzeugt, zu dieſer über (Ad Autol. 3, 14) und wurde 170 n. Chr. als Biſchof auf den Stuhl von Antiochia erhoben (Eus. H. E. 4, 20; Hier. De vir. ill. 25; J. S. Assemani, Series chron. Patr. Antioch., Romae 1881, 13). Als ſolcher „beſtärkte er ſeine Heerde durch Ermahnungen und Warnungen im Glauben und bekämpfte die Häreſien, welche die lautere Saat der apoſtoliſchen Lehre durch ihr Unkraut verwüſteten, durch ſein lebendiges Wort oder widerlegte ihre Meinungen durch ſorgfältig ausgearbeitete Schriften" (Eus. H. E. 4, 24). Nach Aſſemani (l. c.) ſtarb er 182, alſo bald nach Vollendung ſeines Hauptwerkes Ad Autolycum, deſſen drittes Buch nicht vor 181 verfaßt ſein kann (ſ. u.). Das Werk, betitelt „Ueber den Chriſtenglauben an ſeinen Freund (ἑταῖρος; 1, 1 u. 14), den Heiden Autolycus" (πρὸς Αὐτόλυκον βιβλία τρία), war veranlaßt durch ruhmredige Aeußerungen des Autolycus über den Götterglauben und durch Schmähung des Namens und des Gottes der Chriſten. Im erſten Buche (14 Kap.) handelt Theophilus über den Monotheismus, die Erkenntniß Gottes und die Auferſtehung von den Todten. Auf die ſpöttiſche Frage des Autolycus, wo denn der Gott der Chriſten ſei, er ſolle ihm dieſen zeigen, antwortet Theophilus: „Zeige mir vorerſt den Menſchen in dir, ſo will ich dir meinen Gott zeigen. Zeige mir nämlich, daß die Augen deiner Seele ſehen und die Ohren deines Herzens hören." Denn gleichwie nur geſunde Augen Licht und Finſterniß, Farbe und Geſtalt der Dinge unterſcheiden können, ſo vermögen die Augen des Geiſtes Gott nur dann zu ſchauen, wenn ſie offen und für das Licht der geiſtigen Sonne empfänglich ſind. Die Sünden und unſittlichen Handlungen blenden das Auge des Geiſtes und hemmen die Erkenntniß Gottes (Kap. 1. 2). Auf das weitere Anſinnen, ihm Gottes Geſtalt zu erklären, erwidert Theophilus, Gottes Geſtalt und Weſen ſei unausſprechlich und für fleiſchliche Augen unſchaubar. Alle Eigenſchaften, die wir von ihm ausſagen, würden, ohne ſein Weſen auszudrücken, durch ſeine Alles überragende Größe übertroffen (Kap. 3. 4). Gleichwohl werde er aus ſeiner Vorſehung und ſeinen Werken erkannt. Sittliches Leben, Glaube und Furcht Gottes müßten dieſer Erkenntniß vorausgehen. Die volle Gotteserkenntniß aber und die Anſchauung Gottes trete mit der Auferſtehung und der Unſterblichkeit im Jenſeits ein (Kap. 5—7). Die Auferweckung von den Todten, welche Autolycus unbegreiflich ſchien, wird mit dem Hinweis auf die Nothwendigkeit des Glaubens, auf den Schöpfungsact (Kap. 8) und auf die Analogien in der Natur (Kap. 13) als vernünftig erwieſen. Im Glauben ſtreue der Landmann ſeinen Samen aus, im Glauben nehme der Kranke die Medicin, im Glauben vertraue ſich der Schüler dem Lehrer an. Die Lächerlichkeit der heidniſchen Götterlehre ſollte die Hellenen abhalten, über die Religion und den Namen der Chriſten ihren Spott auszugießen. Der Name Chriſt, d. i. der Geſalbte, ſei ehrenvoll und nützlich (Kap. 9 bis 12). Theophilus ſchließt mit der Aufforderung an ſeinen Freund, ſeinem Beiſpiele zu folgen und den chriſtlichen Glauben anzunehmen (Kap. 14). — Auf Verlangen des Autolycus nach weiteren Aufſchlüſſen legt Theophilus im zweiten Buche (38 Kap.) die Nichtigkeit der heidniſchen Götter und die Wahrheit der chriſtlichen Religion dar. Die Thorheit des Götzendienſtes beweiſt er aus der materiellen Beſchaffenheit der Götter (vgl. Brief an Diognet c. 2), ſodann aus den widerſprechen-

den Meinungen der griechiſchen Dichter, Philoſophen und Hiſtoriker über den Urſprung und das Weſen der Götter (Kap. 2—8). Von dieſem Wirrwarr und Wahne ſteche die klare Lehre der Propheten über die Welt- und Menſchenſchöpfung, über das Paradies, den Sündenfall und ſeine Folgen vortheilhaft ab. Eingehend zeigt er dieß am Faden der bibliſchen Erzählung, vom Sechstagewerk beginnend bis zur Sprachverwirrung und Völkerzerſtreuung und ſtreut hierbei treffende Bemerkungen ein, indem er manche Schrifttexte geiſtvoll allegoriſirt (z. B.: „Gleichwie es im Meere bewohnte Inſeln gibt mit geſundem Waſſer, fruchtbar und geeignet zu Ruheplätzen und Häfen, wo die Schiffe, vom Sturme gepeitſcht, Zuflucht finden, ſo hat auch Gott der in Sünde flutenden und beſtürmten Welt Sammelplätze, nämlich die heiligen Kirchen gegeben, in welchen wie in ſicheren Häfen auf Inſeln die Lehren der Wahrheit ſich finden, zu denen alle flüchten, welche das Heil erlangen wollen, die Eiferer der Wahrheit, voll Begierde, dem Zorne und Gerichte Gottes zu entgehen" 2, 14). Was die Propheten, die vom Geiſte Gottes erfüllt und von Gott gelehrt waren, als Werkzeuge der göttlichen Weisheit verkündet haben, das ſuche man vergeblich in den Büchern der Heiden. Sie hätten uns aber auch über die Gottesverehrung und das ſittliche Leben Anweiſung gegeben, worin die Sibyllen, die helleniſchen Dichter und Philoſophen mehrfach mit ihnen übereinſtimmten (Kap. 9—38). — Da Autolycus trotzdem die chriſtliche Wahrheit für Wahnwitz hielt und die Schriften der Chriſten als eine Neuerung anſah, legt ihm Theophilus im dritten Buche (30 Kap.) das Alter derſelben dar, damit er ſie ohne Bedenken leſe und das Gefaſel (τὴν φλυαρίαν) der helleniſchen Literatur erkenne. Zu dieſem Zwecke handelt er in zwei Abſchnitten von der hohen Sittlichkeit der Chriſten unter Widerlegung der Andichtung von Thyeſtes-Mahlzeiten und zügelloſer Geſchlechtsgemeinſchaft, Laſtern, welche in der helleniſchen Mythologie und Philoſophie Gutheißung fänden, während hiermit die Chriſten nicht einmal ihre Phantaſie beflecken dürften (Kap. 1—15); ſodann von dem höhern, über die Anfänge der griechiſchen Götterlehre hinaufreichenden Alter der Schriften Moſes' und der Propheten (Kap. 16—23). Zur nähern Begründung ihres Alters zählt er die Jahre von Adam bis Marc Aurels Tod auf (Kap. 24—29) und gewinnt (nach der Septuaginta) 5695 Jahre, 6 Monate und 10 Tage. Schließlich ermahnt er zur Leſung der chriſtlichen Schriften, welche guten Rath und einen Schatz der Wahrheit enthielten.

Die gegen die Aechtheit des Werkes erhobenen Einwendungen von Dodwell und Erbes (Jahrbücher f. prot. Theol. 1879, 483; 1888, 611 ff.) ſind, wie jetzt allgemein anerkannt wird, unhaltbar. Schon Minucius Felix (Octavius, überſetzt von Dombart, 2. Aufl., Erlangen 1881, S. XII und 133) und Novatian (ſ. Maranus bei Otto, Corpus apolog. VIII, Jenae 1861, 10) haben dasſelbe benutzt. Vollendet iſt das Werk, wie bereits bemerkt, nicht vor 181. Dieſes Datum für die Abfaſſung des dritten Buches ergibt ſich aus der erwähnten Berechnung der Weltära bis zum Tode Marc Aurels (180 n. Chr.), wobei ſich Theophilus auf die Schrift des kaiſerlichen Freigelaſſenen Chryſeros (ὁ νομεγκλάτωρ) ſtützt (Ad Autol. 3, 27); letztere iſt aber erſt nach dem Tode des Kaiſers verfaßt. Theophilus iſt kein origineller Schriftſteller; ſeine Beweisführung erinnert an die früheren Apologeten, beſonders Juſtin und Athenagoras (ſ. d. Artt.). Doch führt er die Sache des Chriſtenthums mit Geſchick. Seine Schriftauslegung iſt vorherrſchend hiſtoriſch-grammatiſch; wo ſie aber allegoriſch und typiſch verfährt, iſt ſie durchweg ungekünſtelt und geiſtvoll. In der griechiſchen Geſchichte und Literatur verräth er umfaſſende Kenntniſſe. In formeller Beziehung wetteifert er mit Athenagoras und Melito (ſ. d. Artt.). Die Darſtellung iſt lebendig, der Stil, wie ſchon Hieronymus (De vir. ill. 25) rühmt, zierlich und gewählt. Bei Theophilus findet ſich zuerſt der techniſche Ausdruck τριάς zur Bezeichnung der drei göttlichen Perſonen. Als ſolche nennt er durchweg Gott, ſeinen Logos und ſeine Weisheit. „Jene drei Tage, welche vor den Himmelsleuchten da waren, ſind Abbilder der Trinität" (τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ; Ad Autol. 2, 15). Er unterſcheidet eine doppelte Geburt des Logos; einmal nennt er ihn den λόγος ἐνδιάθετος, der von Ewigkeit im Schoße des Vaters ruhe, dann den λόγος προφορικός, den Gott als Gehilfen (ὑπουργόν) für alle ſeine Schöpfungen vor dem Weltall aus ſich herausgegoſſen (ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων; l. c. 2, 10). Deutlich ſtellt er den Logos als vom Vater verſchiedene Perſon und als ewig (τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ) dar, der mit Gott, in welchem er ſubſiſtirt, nach Außen wirkſam iſt und doch ewig mit ihm vereinigt bleibt (l. c. 2, 22). Die nicäniſche Terminologie darf man bei ihm ſelbſtverſtändlich nicht ſuchen.

Außer den Büchern an Autolycus erwähnen Euſebius (H. E. 4, 24) und Hieronymus (De vir. ill. 25) noch andere Werke des Theophilus. Davon ſind die Schrift „gegen die Häreſie des Hermogenes" und „die wohlgelungene Abhandlung gegen Marcion", die zu Euſebius' Zeit noch vorhanden war, verloren. Jene lag höchſt wahrſcheinlich Tertullian und Hippolyt, dieſe Irenäus vor (Harnack, in d. Texten und Unterſ. zur Geſch. der altchriſtlichen Literatur I, 1 u. 2 1883, 294). „Einige andere katechetiſch (Euseb. l. c.) erwähnt Hieronym den Worten: alii breves elegar ad aedificationem eccles werden darunter Erklärı

aus der heiligen Schrift zu katechetisch-homiletischen Zwecken zu denken sein, z. B. eine Schrift über den Satan im Paradiese (Ad Autol. 2, 28 Ende), eine andere über die Genealogien der Patriarchen, von denen er im ersten Buche der Historien (ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν [Ad Autol. II, 30; vgl. II, 31]) handelte. Ueber einige Fragmente, welche Theophilus zugeeignet werden, ihm aber nicht angehören, und über einen Commentar zum Hohen Liede vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Canons II, Erlangen 1883, 234—257. Eine Streitfrage ist es, ob ein Commentar, den Theophilus zum „Evangelium" verfaßt haben soll, uns erhalten ist. Hieronymus erwähnt nämlich (De vir. ill. 25) neben einem Commentar In Proverbia Salomonis auch einen solchen In Evangelium, bezweifelt aber die Aechtheit beider, weil sie ihm cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. In der Vorrede seines Commentars zum Matthäusevangelium (Migne, PP. lat. XXVI, 20) weist er Theophilus eine hervorragende Stelle an, woraus zu schließen ist, daß dessen Commentar sich ganz besonders mit Matthäus befaßt hatte, und im Briefe an Algasia (Ep. 121, 6; Migne l. c. XXII, 1020) sagt er: Theophilus, qui quattuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta dimisit, haec super hac parabola (vom ungerechten Verwalter [Luc. 16, 1 ff.]) in suis commentariis est locutus. Mit Unrecht hat man früher geglaubt, Hieronymus rede von einem Commentar über eine Evangelienharmonie; er spricht bloß von einer Auslegung und sagt, Theophilus habe die Texte der vier Evangelien in einem einzigen Werke zusammengefaßt und behandelt, nicht aber jedem der vier Evangelisten ein eigenes Werk gewidmet. Daher spricht er De vir. ill. 25 von Erklärungen in Evangelium, worunter man zu jener Zeit stets die kirchliche Sammlung der vier Evangelien verstand (vgl. Th. Zahn, Forschungen II, 12—14). In dem Werke war ohne Zweifel Matthäus zu Grunde gelegt, und die Parallelen wurden aus den drei anderen Evangelien vergleichend und erläuternd beigezogen. Diesen Commentar nun, den der hl. Hieronymus vor Augen gehabt, glaubte Marg. de la Bigne in einem handschriftlich unter dem Namen des Theophilus von Alexandrien überlieferten Werke wiedergefunden zu haben, und publicirte ihn zu Paris 1576 (s. u.) in lateinischer Sprache. Th. Zahn suchte (a. a. O.) denselben aus äußeren und inneren Gründen als das dem Hieronymus in griechischer Sprache im Wesentlichen vorliegende Werk des Theophilus von Antiochien zu erweisen; dasselbe sei um 170 verfaßt und noch vor Mitte des 3. Jahrhunderts in das Lateinische übertragen worden. Wenn sich bei späteren Schriftstellern (Ambrosius, Hieronymus, Arnobius der Jüngere u. A.) parallele Erklärungen fänden, so hätten diese den Commentar ausgebeutet und stellenweise ausgeschrieben (a. a. O. 86—126); das Gleiche sei bei den Griechen geschehen (ebd. 127—132). Indessen spricht eine Reihe von Stellen doch für eine spätere Ursprungszeit des in Frage stehenden Commentars (vgl. Kihn in der Liter. Rundschau 1883, 745 f.). Zahns spätere scharfsinnige Ausführungen, wobei er (Forschungen III [1884], 198 ff.) zwischen dem Verfasser des Commentars, Theophilus, und einem spätern Interpolator unterscheidet, können an dem wissenschaftlichen Ergebniß nichts ändern, daß die 4 Bücher Commentare eine mosaikartige Compilation aus Origenes, Juvencus, Ambrosius und anderen lateinischen und griechischen Schriftstellern sind, welche ein Lateiner gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Gallien veranstaltete (Bornemann, in der Zeitschrift für Kirchengesch. X [1889], 169 ff. verlegt ihn in die Zeit zwischen 450 und 700). Den Beweis hierfür hat Harnack geführt auf Grund zweier Handschriften mit einem (vielleicht jedoch jüngern) Prologe, worin der Verfasser seine Arbeit selbst als Sammelwerk bezeichnet (s. Texte und Unters. u. s. w. I, 4, Leipzig 1883, 97—175). Soviel steht wohl fest, daß Theophilus von Antiochien der Verfasser eines Commentars über das Evangelium nicht ist; die Frage, welcher griechische Evangelien-Commentar Hieronymus vorgelegen habe, ist hiermit aber nicht gelöst. In dieser Beziehung nimmt beispielsweise Hauck (Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1884, 561 ff.) an, daß der von de la Bigne edirte Commentar der von Hieronymus erwähnte sei, aber irrigerweise von demselben Theophilus von Antiochien zugeschrieben worden sei.

Die editio princeps der drei Bücher des Theophilus πρὸς Αὐτόλυκον περὶ θεοῦ καὶ πίστεως Χριστιανῶν, besorgt von Joh. Fries und Conrad Geßner, erschien zu Zürich 1546, die folgenden Ausgaben verzeichnet bei Otto (l. c. VIII, p. XXIII—XXXIII u. ö.), darunter die von Prudentius Maranus, Paris 1742, Venedig 1747, von Andreas Gallandi, in der Bibl. vet. patrum II, Venet. 1766, 77—140, von Migne, PP. gr. VI, 1023—1168 (mit willkürlichen Aenderungen des Maran'schen Textes), von G. G. Humphry, Cambridge 1852. Eine deutsche Uebersetzung besorgte J. Leitl, Kempten 1873. — Den Text des oben besprochenen Commentars edirte zuerst Marg. de la Bigne, in der Sacr. Biblioth. SS. Patrum V, Parisiis 1576, 169 ad 196, sodann Otto (l. c. VIII, 278—324), und in verbesserter Gestalt Zahn a. a. O. II, 31 bis 85. Dazu hat Pitra (Analecta sacra II, typ. Tuscul. 1884, 624—634) die Varianten der Brüsseler Handschrift mitgetheilt und auf eine weitere Handschrift in der Vaticana hingewiesen, die Zahn nicht finden konnte. Andere Varianten gibt Harnack a. a. O. I, 4, 164 f. (Vgl. noch Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius I,

Leipzig 1893, 498; Krüger, Gesch. der altchristl. Literatur, Freib. u. Leipz. 1895, 82 ff.) [Kihn.]

Theophiluslegende, s. Marienlegenden VIII, 831 ff.

Theophorische Procession, s. Frohnleichnamsfest IV, 2063.

Theophrastus Paracelsus, eigentlich Philipp Aureolus Theophrastus Paracelsus, genannt Bombast von Hohenheim, bekannt als Arzt und als Naturphilosoph pantheisirender Richtung, wurde 1493 (nach Anderen am 10. November 1483) zu Maria-Einsiedeln in der Schweiz geboren. Sein Vater Wilhelm war der uneheliche Sohn eines der Bombaste von Hohenheim, einer schwäbischen Adelsfamilie, die ihr Schloß unweit des Dorfes Plieningen, einige Stunden von Stuttgart, hatte. Er prakticirte als Licentiat der Medicin zu Maria-Einsiedeln die Heilkunde, von wo er mit seinem Sohne 1502 nach Villach in Kärnthen übersiedelte. Unter seinem Vater, der die ärztliche Praxis bis zu seinem Tode (1534) übte, und unter einigen gelehrten Geistlichen herangebildet, bezog Theophrast mit sechzehn Jahren die Universität Basel, studirte Physik und Medicin und soll im Laboratorium des Sigmund Fugger zu Schwaz, namentlich aber unter dem gelehrten Abte Johannes Trithemius (s. d. Art.) seine Kenntnisse in der Naturwissenschaft noch erweitert haben. Gewiß ist, daß er wenigstens aus Trithemius' Schriften sowohl für die Chemie wie für die Heilkunde Vieles entnommen hat. Nach Ziegelbauer (Historia Literaria Ord. S. Benedicti II, Aug. Vindelic. et Herbipol. 1754, 310) bekennt er dieß selbst in seiner Chirurgia; es ist damit wohl seine Chirurgia magna bezeichnet, welche er 1526 König Ferdinand I. gewidmet hat, eines der wenigen Werke, welche durch ihn selbst und zu seinen Lebzeiten in den Druck gekommen sind. Unstätes Wanderleben führte Theophrast durch die verschiedensten Länder Europa's, bis die Empfehlung des Oecolampadius (s. d. Art.) ihm 1536 eine Anstellung als Stadtarzt und Lehrer an der Hochschule in Basel verschaffte. Hier hatte er täglich zwei Vorlesungen zu halten und überraschte gleich Anfangs durch die ungewöhnliche Selbständigkeit seines Vorangehens. Er las ausschließlich nach eigenen Heften; die bisher maßgebenden Auctoritäten auf seinem Gebiete mißachtete er in dem Maße, daß erzählt wird, er habe die Schriften des Galen und Avicenna vor versammeltem Auditorium verbrannt. Nach Melchior Adam (s. u.) 16 hätte die offene Mißachtung selbst auf Hippokrates und Aristoteles sich erstreckt. Theophrast betrachtete sich als den berufenen Reformator der Heilkunde; nicht überlieferte Theorien, sondern sorgsame Naturbeobachtung, praktische Erfahrung und „Contemplation" sollten den Arzt bilden und der Heilkunde voranhelfen. Er war auch der erste Lehrer der Hochschule, welcher sich für seinen Vortrag der deutschen Sprache, oder vielmehr einer Vermengung von Latein und Deutsch bediente; sein Latein entbehrte übrigens der damals in Mode stehenden humanistischen Geziertheit; es war „barbarisches" Schullatein. Trotz glücklicher Kuren, welche hier wie anderwärts Aufsehen erregten, war er bald nicht nur mit den eingesessenen Aerzten, Apothekern und Universitätsprofessoren, sondern auch mit dem Magistrat in solchem Zerwürfniß und hatte sich so viele Gegner gemacht, daß er 1528 aus Basel entwich, um auf's Neue sein umherschweifendes Leben aufzunehmen. Vom Erzbischof Herzog Ernst von Bayern nach Salzburg berufen, starb er in dieser Stadt in öffentlicher Herberge am 24. September 1541. Was ihm an Habe geblieben war, hinterließ er zur Vertheilung an die Armen: so rühmt von ihm die Inschrift, welche in der Spitalkirche zum hl. Sebastian, wo er begraben lag, ihm gesetzt wurde. Ein abschließendes Urtheil über Theophrast ist schwer; schon bei seinen Zeitgenossen gehen die Urtheile in Extreme auseinander. Von den überaus zahlreichen, oft dunkeln und verworrenen Schriften, welche unter seinem Namen in den Druck gekommen sind, ist kaum die eine oder andere von ihm selbst der Oeffentlichkeit übergeben. Manche derselben stammen überhaupt nicht von ihm, sondern sind Machwerke unebenbürtiger Schüler oder selbst von Gegnern unterschoben. Auch bei denjenigen Schriften, welche mit einiger Sicherheit auf seine Auctorschaft zurückzuführen sind, vermißt man jede Garantie, daß nicht durch die Abschreiber grobe Irrthümer oder durch den Herausgeber apocryphe Einschiebsel in den Text gerathen sind. Unbestreitbar ist, daß Theophrast durch zahlreiche glückliche Kuren seine Zeitgenossen in Erstaunen setzte und sich einen gewissen Namen machte. Für die Chemie hat er zwar nicht neue Lehrsätze aufgestellt oder Entdeckungen gemacht, aber doch ihr, indem er sie in engste Beziehung zur Heilkunde brachte, neue, fruchtbare Bahnen gewiesen. Uebrigens hat er hier nur das verwerthet und in die medicinisch fachmännischen Kreise weitergetragen, was die gelehrten Benedictiner Basilius Valentinus zu Erfurt und Abt Trithemius bereits in ihren wissenschaftlichen Werken niedergelegt hatten. Wenn Gegner ihm vorwarfen, daß er einen großen Theil seines Wissens einem in deutscher Sprache geschriebenen Werke des dem Ende des 14. Jahrhunderts angehörenden Jacob Isaac Hollandus entlehnt habe, ohne diese seine Quelle auch nur zu nennen, so dürfte dieser Vorwurf mit weit größerer Wahrscheinlichkeit in Bezug auf die Schriften des Basilius Valentinus ihn treffen. Größer sind Theophrasts Verdienste um die Heilkunde (wiewohl er auch hier auf Trithemius' Schultern steht) durch Einführung kräftiger Heilmittel, besonders aus dem Reich der Metalle, in den Arzneischatz, durch Bereitung von Essenzen und Tincturen aus zahlreichen wirksamen Pflanzenmitteln und überhaupt durch Verbesserung der pharmaceutischen Präparate. Für das Heilverfahren im Allgemeinen

hat er manche fruchtbare Gedanken ausgesprochen; seine Winke über Behandlung der Wunden und Geschwüre u. s. w. werden gerühmt; seine Lehre von der „Franzosenkrankheit" (Syphilis) hat sich bis heute behauptet. Die Erkenntnisse und brauchbaren Keime in Theophrasts medicinischen Darlegungen wurden jedoch entstellt und zum Theil ihres Werthes beraubt durch die Verquickung derselben mit einer verworrenen naturphilosophischen Weltanschauung. Seine Naturphilosophie ist eine dem Neuplatonismus verwandte, pantheistische und pseudomystische; Alles in der Natur ist ihm belebt und lebendig; nichts, das nicht ein geistiges oder wenigstens dynamisches Princip in sich hätte. Ob damit wirklich die grob abergläubischen Vorstellungen sich verbanden, welche Theophrast von Vielen vorgeworfen wurden, das zu entscheiden hängt von der Authentie der ihm zugeschriebenen Werke ab. Es scheint zu seinem sonstigen Charakter und seiner ganzen Stellungnahme so schlecht zu passen, daß selbst die Vermuthung laut geworden ist, es seien solche Schriften nur in satirischem Sinne zu verstehen. Sein Hauptgegner im 16. Jahrhundert, der vier Bände voll maßloser Heftigkeit gegen ihn geschrieben hat, war derselbe Thomas Erastus (s. d. Art. Erastianismus), welcher gegen Joh. Weyer (s. d. Art.) die Ausschreitungen des Hexenwahnes vertheidigte; dieß dürfte zur Orientirung von Bedeutung sein. Nach Hirsch (s. u.) 63 findet sich in Theophrasts echten Schriften auch nicht Ein Beweis für jene Anklage. Theophrast war Katholik und ist an geweihtem Orte beerdigt worden. Wie er von den Neuerern dachte, zeigt der nach Melchior Adam oft von ihm gehörte Spruch: Er wundere sich, daß man aus den Schriften Luthers und Zwingli's so viel Wesens mache, „so doch eitel Bacchantenwerck sey. Wann er anfienge zu schreiben, so wolle er sie unn den Pabst erst recht in die schul führen". Ehre hat er indeß seiner Kirche nicht gemacht; er scheint sich um dieselbe wenig gekümmert und in Bezug auf Hierarchie und Controverslehren ziemlich frei ausgesprochen zu haben. Ueberhaupt war er großsprecherisch über alles Maß, überaus derb und heftig in der Polemik und (was immer H. Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin II, 3. Bearbeitung, Jena 1881, 79, dagegen sagen mag) stark dem Trunke ergeben. Die mit ihm umherziehenden Schüler waren lose Abenteurer, er selbst im Aeußern sehr verwahrlost und gesellschaftlich gesunken. Theophrast war nie vermählt; es ging die Sage, daß er infolge eines Vorkommnisses in seiner Kindheit Castrat gewesen sei. Gegen Religion und Offenbarung hat er nicht geschrieben; er verlangt vom Arzte nicht nur Menschenfreundlichkeit, sondern auch „Frömmigkeit Gott gegenüber"; er rechnet dieselbe neben der Physik, Astronomie und Alchemie (d. h. magia naturalis = Chemie) zu den „vier Säulen der Arzneikunst". Für die Schriften der deutschen Mystiker zeigte er besondere Vorliebe. Von dem erleuchteten Christen verlangte er einen Glauben, welcher nicht die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken ausschließe, sondern eben aus der tiefern Erkenntniß der Natur neue Nahrung ziehe. Es würden sich aus seinen Werken manche Lichtgedanken kernigen Frommsinnes zusammenstellen lassen. (Vgl. Melchior Adam, Vitae Germanicorum Medicorum, qui saeculo superiori et quod excurrit claruerunt, congestae, 3. ed., Francofurti ad M. 1705, 12 sqq.; Jacobi Bruckeri Historia critica Philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora IV, 1, Lipsiae 1766, 646 sq.; VI, 782 sqq.; Mook, Theophrastus Paracelsus, eine kritische Studie, Würzburg 1876; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes VI, 13.—14. Aufl., Freiburg 1893, 458 ff.; A. Hirsch, Gesch. der medicinischen Wissenschaften in Deutschl., München-Leipz. 1893, 50 ff.; Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales 2e sér., XX, Paris 1884, 502 ss.; Hartmann, Grundriß der Lehren des Theophrastus von Hohenheim, Leipzig 1898; Sudhoff, Versuch einer Kritik der Aechtheit der Paracelsischen Schriften, Berlin 1894 ff., 2 Thle.) [O. Pfülf S. J.]

Theophylakt, Erzbischof von Achrida und Exeget in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, stammte von der Insel Euböa und erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung zu Constantinopel. Nachdem er eine Zeitlang an der Sophienkirche Diacon gewesen, wurde er (noch unter Kaiser Michael Dukas, 1072—1078) zum Erzbischof von Achrida (Ochrida im jetzigen östlichen Albanien; s. d. Art.) und damit zum Metropoliten von Bulgarien ernannt. Unter dem dortigen barbarischen Volke fühlte der fein gebildete Byzantiner sich nie heimisch, und gerne stattete er deßhalb seinen Freunden in der weit entlegenen Kaiserstadt Besuche ab. Dagegen vertrat er mit größter Entschiedenheit die kirchliche Unabhängigkeit Bulgariens vom Patriarchat Constantinopel und duldete es nicht, daß in der Kirchenprovinz Achrida der Patriarch, wie das sonst im Orient üblich, durch Aufrichtung seines Kreuzes (stauropegium) in einzelnen Kirchen, namentlich von Klöstern, dieselben der Jurisdiction des Bischofs entzog und sich selbst unterordnete. Theophylakt hat Commentare zu den Psalmen und zu fünf von den kleinen Propheten, sowie fast zum ganzen Neuen Testament geschrieben, zum Theil auf Ersuchen der Kaiserin Maria; unedirt ist noch seine Psalmenerklärung. Als Exeget ist Theophylakt überwiegend Compilator und schöpft sehr oft nicht einmal direct aus den griechischen Vätern, sondern aus Excerpten. Von seinen sonstigen Werken sind erwähnenswerth eine meist maßvoll gehaltene Schrift über die Irrthümer der Lateiner, die er auf Bitten eines seiner Cleriker verfaßte (abgedruckt bei Migne, PP. gr. CXXVI, 221 sqq., auch bei C. Will, Acta et scripta de controvers. eccl. Graec. et Latin., Lipsiae 1861,

229 sqq.), drei Predigten zur Verehrung des Kreuzes, auf Mariä Opferung und auf 15 Martyrer, die unter Julian Apostata zu Tiberiopolis (Strumnitza im Vilajet Saloniki) den Tod erlitten hatten; für die Zeitgeschichte von Wichtigkeit sind seine ziemlich zahlreich erhaltenen Briefe (Migne CXXVI, 307 sqq.), die Παιδεία βασιλική (ib. 249 sqq.), verfaßt nach 1081 als Unterweisung für den um 1074 geborenen Prinzen Constantin (den Sohn des Kaisers Michael Dukas und der Kaiserin Maria), und einigermaßen auch der um 1090 gehaltene Panegyricus auf Kaiser Alexius Comnenus. Theophylakts Todesjahr ist unbekannt. Eine Ausgabe seiner Werke von der Hand Foscari's erschien zu Venedig 1754 ff. in 4 Bänden; Migne (l. c. CXXIII—CXXVI) bietet einen Abdruck derselben. (Vgl. Fabricius-Harles, Bibl. graec. VII, Hamburgi 1801, 586 sqq.; Bernardus de Rossi [s. d. Art.], bei Migne l. c. CXXIII, 9 sqq.; Hergenröther, Photius III, Regensburg 1869, 782 ff.; Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., 133 ff. 463 f.) [Gams O. S. B.]

Theorianus, ein griechischer Gelehrter („Magister und Philosoph") in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wurde von dem Kaiser Manuel Comnenus zu Unionsverhandlungen mit den Armeniern und Jacobiten verwendet. Zweimal (1170 und 1172) erschien er, begleitet von dem Abte des armenischen Klosters zu Philippopel, Atman, als Gesandter des Kaisers zu Rom-Klah (am Euphrat), der Residenz des armenischen Katholikos Nerses IV., und hatte dort jedesmal längere Besprechungen über die Lehren und Gebräuche der armenischen Kirche, namentlich über den Monophysitismus (vgl. d. Artt. Armenien I, 1337, und Nerses IX 161). Im J. 1172 begab er sich von Rom-Klah im Auftrage seines Herrn nach Kessunium, um auch mit den Vertretern des jacobitischen Patriarchen Michael „des Großen" über die Union zu verhandeln; indeß blieben dort seine Bemühungen ganz erfolglos. Ueber diese Religionsgespräche zu Rom-Klah und Kessunium hat er interessante Berichte hinterlassen (abgedruckt bei Migne, PP. gr. CXXXIII, 119 sqq.), mit denen aber die Angaben des Syrers Bar-Hebräus (bei Migne l. c. 277 sq., not. 33) und armenischer Schriftsteller vielfach nicht übereinstimmen. Zur lateinischen Kirche nahm Theorianus eine freundliche Stellung ein: in einem Briefe an griechische Priester und Mönche ermahnt er dieselben, die Lateiner als Brüder in Christo zu lieben, und betont, daß die Verschiedenheit in den beiderseitigen Gebräuchen den Glauben nicht berühre (Migne l. c. 297, not. 43). Erwähnt sei noch, daß Theorianus mit dem Patriarchen Heinrich Dandolo (gest. 1182) von Grado eine auf die Union zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche bezügliche Besprechung hatte (Migne l. c. XCIV, 409). (Vgl. A. Mai, bei Migne l. c. CXXXIII, 113 sqq.; Ceillier, Hist. des aut. sacrés XIV, nouv. éd., 634 ss.; Arsak Ter-Mikelian, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzant., Leipzig 1892, 87 ff.; Krumbacher, Gesch. der byzant. Litteratur, 2. Aufl., 88 f.) [Zeck.]

Theosophie (θεοσοφία) ist die Bezeichnung für ein eigenartiges Mittelding zwischen theologischer und philosophischer Gotteserkenntniß. Gemeinsam ist diesen drei Formen des menschlichen Erkennens der Gegenstand, nämlich Gottes Wesen und Wirken; von einander scheidet sie der einer jeden Form eigene Gesichtspunkt, von dem aus sie Gott betrachtet. Das Fundament, auf dem die Theologie ihre Gotteslehre aufbaut, sind solche Wahrheiten von Gott, welche der Allgemeinheit der Menschen auf übernatürlichem Wege geoffenbart und durch die Kirche Christi zum Glauben vorgehalten sind. Aus diesen für alle Gläubigen geltenden Dogmen leitet die Theologie auf dem Wege der natürlichen Denkprozesse eine Reihe bestimmter Schlußfolgerungen ab. Hinsichtlich dieses Gewinnes der Schlußfolgerungen befindet sich nun die Philosophie im Einklange mit der Theologie; auch sie erhält ihre Lehrsätze über Gott durch natürliches, logisches Schlußfolgern. Den specifischen Unterschied von Philosophie und Theologie begründet die Verschiedenheit des Ausgangspunktes beider Wissenschaften. Bei der Philosophie gehören nämlich nicht nur die Schlußfolgerungen, sondern auch die ersten Prämissen derselben, d. h. ihre Principien und Voraussetzungen, zum Inhalt des natürlichen Wissens. Auf Grund der Denkgesetze, besonders des Causalgesetzes, und auf Grund des erfahrungsmäßigen Vorhandenseins contingenter und zeitlich entstehender Dinge schließt die Philosophie, daß vor und über denselben ein Wesen existiren müsse, welches aller Dinge letzte und selbst unverursachte Ursache sei. Hat der Philosoph dieß erkannt, so bemüht er sich, durch logische Gedankenarbeit von diesem κινοῦν ἀκίνητον des Weltalls eine möglichst reine Idee zu gewinnen und vom Wesen und Wirken Gottes alle die Lehrsätze aufzustellen, welche aufzustellen die Beschränktheit seiner Vernunft ihm gestattet. Der Theosoph nun verachtet den schwerfälligen und wenig leistungsfähigen Apparat der Syllogismen; er will die mühselige Gedankenarbeit des Philosophen und Theologen durch einen kühnen Aufschwung seines schauenden Geistes in das Reich des Absoluten ersetzen. Wendet der Philosoph auf Gott, so wie sich derselbe seiner Erkenntniß darstellt, bereitwilligst das Wort des Psalmisten an: qui posuit tenebras latibulum suum, und gesteht er ein, daß er nur das Gotteswerk, nicht aber auch den Meister des Werkes unmittelbar oder von Angesicht zu Angesicht zu schauen vermöge, so behauptet der Theosoph von sich, sein Geist stehe Auge in Auge seinem Gott gegenüber und werde dabei von dem Lichtmeer überflutet, welches die ihm unmittelbar gegenwärtige göttliche Sonne der Wahrheit in ihn hineinstrahle. Infolge dessen bedarf es selbstverständlich für den Theosophen

keiner Syllogismen, um Gottes Dasein und Eigenschaften zu erkennen; denn alles, was ihm diese von Gott etwa berichten könnten, schaut er unmittelbar im Antlitz Gottes selbst; er besitzt darum auch die Gotteserkenntniß mit einer Gewißheit, Reichhaltigkeit und Klarheit, mit der verglichen alles Wissen der Philosophie nur Nacht zu nennen ist. Aus dem nämlichen Grunde ist der Theosoph auch über die Theologie erhaben; an die Stelle der allgemeinen und nur mittelbaren Offenbarung tritt beim Theosophen das private und unmittelbare Schauen Gottes selbst. Der Theosoph behauptet mithin, sich auf ein unmittelbares Schauen der göttlichen Wesenheit selbst zu stützen. Allein damit ist der Charakter der Theosophie noch nicht adäquat beschrieben; denn sonst müßten wir auch den Ontologismus (s. d. Art.), dessen Grundprincip ebenfalls ein Schauen des Absoluten ist, zur Theosophie rechnen. Was demnach dem Schauen des Theosophen seine charakteristische Färbung gibt, das sind die mit diesem Schauen verbundenen mystischen Beigaben. Der Theosoph ist zugleich ein religiöser Schwärmer, der einem unklaren und gefährlichen, weil dem Pantheismus zuneigenden Mysticismus (s. d. Art.) huldigt. Man kann darum schließlich die Theosophie bezeichnen als eine mit religiösem Mysticismus verbundene Geistesrichtung, in welcher der Mensch durch unmittelbare Berührung mit dem Absoluten seine „Gottesweisheit" aus dem Schauen Gottes selbst zu schöpfen behauptet.

Das Auftreten der Theosophie in der Geschichte fällt stets in die Zeiten des Verfalls der eigentlichen Philosophie und der Erschütterung durch große religiöse Bewegungen. Die an sich selbst und ihrem Vermögen, durch eigene That die Wahrheit überzeugend zu finden, irre gewordene Vernunft sucht sich dadurch neue Lebenskraft zuzuführen, daß sie unmittelbar aus dem Lebensborn der ewigen Wahrheit selbst zu trinken begehrt. Es zeigt sich diese Erscheinung sofort beim ersten Auftreten der Theosophie in der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Gleich hellen Meteoren, die nach ihrem Vorübergange noch feurige Bahnen hinter sich zurücklassen, dann aber gänzlich erlöschen, hatte das leuchtende Zweigestirn, Plato und Aristoteles, am griechischen Denkerhimmel geglänzt, hatte eine Reihe nicht unbedeutender Schüler geweckt, war aber dann im Dunkel des flachen und geisttödtenden Dogmatismus der stoischen und epicureischen Philosophie gänzlich untergegangen. Nicht mehr der selbstlose Gewinn wahren Wissens um des Wissens willen, sondern das alleinige Streben nach dem Genuß eines ruhigen und glücklichen Lebens war die Aufgabe der Philosophie geworden. Gegen eine solche Erniedrigung der Wissenschaft mußte sich bald eine Reaction erheben. Sie erfolgte in einer zweifachen, direct entgegengesetzten Weise. Zuerst lehnte sich die Skepsis (s. d. Art. Scepticismus) gegen den vernunftlosen Zwang auf, welchen der Dogmatismus der Stoa dem menschlichen Denken anthun wollte; Zurückhaltung jeglicher gewissen Zustimmung ward die Parole. Aber diese Reaction der Skepsis sündigte selbst gegen die menschliche Vernunft, indem sie ihre Anlage und Kraft für die Wahrheit zu tief herabsetzte. Dieß gebar eine neue Reaction. Dieselbe wendete sich ebensosehr gegen die Skepsis wie gegen die Stoa und gegen Epicur. Wahr sei, lehrte sie, daß die Wahrheit nicht auf dem Wege der Sinne und des discursiven Denkens gefunden werden könne; aber darin irre die Skepsis, daß die Wahrheit dem Menschen überhaupt nicht zu Theil werde. In dieser neuen Reaction schlug darum die Skepsis in ihr völliges Gegentheil um. Der philosophirende Geist, der νοῦς des Menschen, ließ sich nunmehr unmittelbar in das ewige Reich des Intelligibeln hinauftragen und schaute dort Gott von Angesicht. Um die Wende der Zeiten, da sich das Geschick der Völker in Bethlehem erfüllte, trat, befruchtet von griechischer Denkarbeit und jüdischer Religionsweisheit, diese neue Art des Philosophirens in die Geschichte ein. Es war Philo (s. d. Art.), der Jude, der in Alexandrien die Lehren eines Plato, Pythagoras, Zeno und Cleanthes mit der Weisheit Moses' und der heiligen Schriften seines Volkes zu verschmelzen sich bemühte; er schuf hierbei ein System, welches als die erste Erscheinung der Theosophie in der Wissenschaft betrachtet werden muß. Im menschlichen Erkenntnißvermögen, lehrte Philo, sei die sinnliche Wahrnehmung, der Verstand und der Geist zu unterscheiden (αἴσθησις, λόγος, νοῦς). Die Sinne gäben uns nur Wahn und Schein. Der λόγος sei das Vermögen der Schlußfolgerungen; über ihm stehe der νοῦς, das Vermögen der unmittelbaren, intellectuellen Anschauung. Nur der νοῦς gebe wirkliche Gewißheit, und zwar dadurch, daß die göttliche Sonne der Wahrheit mit ihrem eigenen Lichte in den νοῦς hineinstrahle. Diese Anschauung Gottes sei das letzte Ziel und die höchste Glückseligkeit des Menschen hier auf Erden. In ihr verhalte sich der Mensch rein contemplativ und passiv; völlig willenlos müsse er sich Gott hingeben und die Anschauung als ein reines Gnadengeschenk entgegennehmen. Der Mensch könne sich zu dieser Herabkunft Gottes in seinen Geist nur negativ vorbereiten, indem er sich gänzlich seiner Sinnlichkeit zu entäußern suche, ja der νοῦς müsse sich auch vom λόγος frei zu machen streben und müsse schließlich sogar sich selbst verlassen, um in die Einheit mit Gott einzugehen, bei der dann der νοῦς in Gott und Gott im νοῦς sei. So sei die Ascese die negative Vorbereitung auf die höchste Glückseligkeit des Menschen, die mystische Ekstase.

Was die alexandrinische Religionsphilosophie in Philo mehr mosaikartig begonnen, das ward unter dem Einflusse aristotelischer Schriften im Neuplatonismus (s. d. Art.) in eine abgerundete,

wissenschaftliche Form gebracht. In ihm gewann der Mysticismus seine excessivste Form; die Theosophie ward durch Verwendung der Emanationslehre zur Theogonie; zugleich verband sich mit der Gotteswesheit das Gotteswirken oder das Wunderthun; der Theosoph ward zum Theurgen. Der bedeutendste Lehrer des Neuplatonismus war Plotin aus Lykopolis (205—270 n. Chr.). Das Erste, von dem Alles ausgegangen, ist nach ihm das Eine (τὸ ἕν). Dieses Eine sei über allen Gegensatz erhaben, völlig formlos und unbeschreiblich. Aus ihm gehe durch Emanation das Viele hervor, ohne daß es dabei etwas von dem Seinen verlöre. Die erste Geburt dieser Emanation sei der νοῦς, das Abbild des Einen. Da er der Ausfluß des Einen sei, so wende er sich naturgemäß zu demselben zurück und werde dadurch erkennend. Der νοῦς erkenne das Eine und erkenne sich selbst; indem er sich selbst erkenne, schaue er aber auch die Ideen von Allem in sich. Aus dem νοῦς gehe sowohl die allgemeine Weltseele wie die Menschenseele hervor. Die sinnliche Erkenntniß der Seele sei bloßer Traum. Wahre Erkenntniß komme erst vom νοῦς, welcher die Ideen aus sich heraus entwickle und in sich selbst schaue. Durch ein besonderes, außerordentliches Licht könne nun die Seele vermittels ihres νοῦς zum Schauen des Einen selbst gelangen. Gehe dieses Licht Gottes im νοῦς auf, dann verschwinde aus ihm wie die Nacht vor der Sonne alles Vorstellen, Begreifen und Wissen; es bleibe nur die Berührung mit Gott, bei der Anschauung und Angeschautes ein und dasselbe werde (ἁπλωσις). Plötzlich, ohne alle Vermittlung, erscheine dieses Licht in der Seele und erfülle sie mit Wonne und Seligkeit; dieß sei die Ekstase. Sie sei das völlige Aufgehen der Seele in dem Absoluten. Durch ascetische Bekämpfung der Leiblichkeit könne man sich auf den Empfang dieses Lichtes vorbereiten. — Der große Schüler Plotins, Porphyr, begnügte sich damit, die Lehren seines Meisters zu ordnen und schriftlich niederzulegen. Bei Jamblichus, dem Schüler Porphyrs, verlor der Neuplatonismus jeden wissenschaftlichen Gehalt und artete in Dämonismus und Polytheismus aus. Jamblichus selbst wurde von seinen vielen Verehrern als Wunderthäter gepriesen und ὁ θεός genannt. Zu ernsterer wissenschaftlicher Beschäftigung, die sich besonders das Commentiren platonischer und aristotelischer Schriften zum Gegenstande nahm, kehrte der Neuplatonismus in der athenienſischen Schule zurück. Allein auch hier war der mystisch-theosophische Grundzug, namentlich bei Proclus, unverkennbar. Im Anfange des 9. Jahrhunderts ward durch die Kenntniß der griechischen Sprache Joh. Scotus Erigena (s. d. Art.) mit der Theosophie und der Emanationslehre des Neuplatonismus bekannt und vertraut. Infolge dessen zeigt das System des Erigena unverkennbar den theosophischen Grundzug. Richterin aller Wahrheiten, einschließlich der Auctorität und Auslegung der heiligen Schriften, ist nach ihm die Vernunft. Sie mache, daß Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben, im Grunde eins seien. An sich sei sie eine dunkle Substanz, aber die Sonne des Wortes Gottes sei in sie eingesenkt, und in dieser Sonne erkenne sie Alles, und schaue, wenn sie vollkommen sei, unmittelbar Gott selbst, oder richtiger, dann schaue Gott sich selbst im Menschen. Durch Joh. Scotus Erigena gewann der Neuplatonismus einen schädlichen Einfluß auf die Gestaltung der „deutschen Mystik", deren Begründer Meister Eckhart (gest. 1327; s. d. Art.) war. Meister Eckhart wirkte besonders durch Predigten. Achtundzwanzig denselben entnommene Sätze verfielen der päpstlichen Censur. Der Grundzug seiner Lehren war theosophisch-emanatistisch. Die Gottheit, lehrte Meister Eckhart, sei ein einfaches, unterschiedsloses Wesen, das sich selbst verborgen sei. In diese ewige Finsterniß des göttlichen Wesens leuchte aber das Licht des Vaters und gebäre den Sohn; indem sich nun der Vater im Sohne liebe, „geiste" er den heiligen Geist. Nun sei aber Gott das Wesen, welches alle Wesen als eins und verschlungen in sich schließe. Indem jetzt der Vater das göttliche Wort spreche, spreche er mit gleicher Nothwendigkeit und Ewigkeit auch alle Wesen im Worte. Die Schöpfung sei darum ebenso nothwendig und ewig wie das Wort; sie wird von Eckhart nicht selten durch solche Ausdrücke wiedergegeben, daß Gott den Wesen gegenüber nicht mehr transcendent, sondern ihnen immanent erscheint. In der menschlichen Seele seien nun die natürlichen Kräfte und der Geist zu unterscheiden. Letzterer sei „das Fünklein" der Seele und Gottes Abbild in der Seele: er sei „etwas Ungeschöpfliches und Göttliches". Dieser Geist sei das Organ der Contemplation; denn wenn der Mensch Gott schauen solle, so könne er dieß nur in einem Lichte, das Gott selbst sei. Volle Absage von der Sünde, volles Abscheiden von den Kräften der Seele, volle passive Hingabe an Gott seien die Bedingungen, durch welche sich der Mensch auf das Schauen Gottes vorbereite. Dann entzünde sich das Licht Gottes in der Seele, und der Mensch werde zum Sohne Gottes selbst geboren, nicht nur zum adoptiven, sondern zum natürlichen Sohne Gottes, der auch in Christus Mensch geworden sei. Der Mensch werde also in der mystischen Schauung vergottet und erscheine als das Organ der vollendeten und nothwendigen Selbstgeburt Gottes. Offenbar ein emanatistisch-pantheistischer Gedanke. Der Einfluß Meister Eckharts zeigt sich besonders bei Joh. Tauler (gest. 1361) und der dem Bunde der Gottesfreunde entstammenden Schrift „Die Theologia deutsch", deren erste gedruckte Ausgabe im J. 1516 Luther besorgte.

Die eigentliche und extreme Theosophie des scheidenden Mittelalters und der anbrechenden neuen Zeit hat aber in protestantischen Kreisen ihre Heimat. Die mit großer Gewalt in die Massen geworfenen Ideen Luthers über die Los-

lösung des Menschen von der kirchlichen Auctorität und das Vertrauen auf den eigenen Geist der Schriftauslegung mußten in mystisch und phantasievoll veranlagten Gemüthern eine unklare Gährung hervorrufen. Wir sehen darum auch, wie noch zu Luthers Lebzeiten die „deutsche Theosophie" unter den Glaubensneuerern ihren Einzug hält. Mit derselben sind besonders die Namen Osiander, Caspar Schwenkfeld, Sebastian Franck, Valentin Weigel und Jacob Böhme (s. d. Artt.) verbunden. Von diesen ist der letzte der bedeutendste. Jacob Böhme (1575—1624), der redliche Schuhmachermeister aus Görlitz, erfreute sich einer wunderbaren Phantasie und visionärer Zustände. In letzteren, so behauptete er, habe sich das göttliche Lichtprincip in ihn eingesenkt und ihn zur mystischen Schauung befähigt. In dieser Schauung durchschaue man alle Dinge und die Tiefen der Gottheit selbst. Im Lichte Gottes habe er darum, so berichtet Böhme weiter, Alles gesehen, und wer darum ihm widerstreite, der widerstreite Gott und empfange die Hölle als seinen Antheil. Die Lehre Böhme's hat einen gnostisch-manichäischen Charakter. Gott sei an sich reine Unbestimmtheit und nichts, das mysterium magnum; er könne sich nur offenbaren, indem er sich in den Gegensatz zweier Principien scheide, des Lichtes und der Finsterniß. Das Feuerprincip nun sei der Vater; das Licht, das aus ihm ausgehe, der Sohn; und das gegenseitige Ineinandersein von Feuer und Licht sei der heilige Geist. Die Finsterniß aber sei die ewige, dunkle Natur, sie werde nicht Gott genannt. Auch fänden sich in Gott noch die sieben „Naturgestalten". Das Ganze aber bilde den theogonischen Sich-Entfaltungsprozeß Gottes. Er finde seine Fortsetzung im kosmogonischen Prozeß. Der kosmische Gegensatz von Licht und Finsterniß werde nicht nur zur theogonischen Entwickelung Gottes, sondern auch zum ethischen Gegensatz von Gut und Böse. Während nun das Böse in Gott nicht offenbar, sondern durch das Gute gebunden sei, trete Gut und Böse in der Welt, die aus beiden Principien geboren sei, aus einander und sei ein nothwendiges Attribut jedes Wesens. Leib und Seele des Menschen zerfielen in je drei Principien; die Seele scheide sich in die feurige Seele, in die Lichtseele und in die thierische Seele; der Leib hingegen in den himmlischen, den siderischen und den elementarischen Leib. Weiteres s. in dem Art. Böhme. Die Grundzüge von Böhme's Lehren haben dadurch Bedeutung, daß sie von großem Einfluß auf die theosophischen Speculationen Franz Baaders und durch Baader auf die letzte Periode der Schellingschen Philosophie geworden sind. Dieser Einfluß wurde auf Baader und Schelling (s. d. Artt.) nicht nur unmittelbar durch die Schriften Böhme's ausgeübt, sondern auch durch die Vermittlung von St. Martin (s. d. Art.), der im Ausgange des 18. Jahrhunderts der Böhme'schen Theosophie in Frankreich Verbreitung verschaffte. Das geschöpfliche Wissen, lehrt Baader, bestehe nur durch ein unmittelbares „Eingerücktsein in das Urwissen". Das Wissen der Creatur sei darum nur Mitwissen, nämlich ein Wissen durch das göttliche Urwissen und mit demselben. Alles geschöpfliche Wissen beginne darum mit einem Empfangen aus dem göttlichen Urwissen, und dieses Wissen sei der Glaube. Nachdem wir aber in diesem Glauben das Wissen empfangen hätten, könnten wir in den Inhalt des Geglaubten eindringen. Solange derselbe uns noch verhüllt sei, sei er ein Mysterium; sobald wir aber das im Mysterium Enthaltene daraus entwickelt hätten, werde es zur science exacte. Jeder Glaubensinhalt sei darum auch Wissensinhalt; es gebe keine unveränderlichen Dogmen; dieselben müßten vielmehr von uns erläutert und dem Geiste der Zeit entsprechend fortgebildet werden. Man sieht deutlich den theosophischen Charakter dieses Systems. Nachdem einmal an die Spitze desselben der Satz gestellt ist, daß unser Wissen eine unmittelbare Theilnahme am göttlichen Wissen sei, sind die Folgerungen, daß es für unser Wissen keine wirklichen Mysterien mehr gebe und die ganze Offenbarung der privaten Vernunft unterworfen sei, nur consequent. Durch den Einfluß Baaders wurde Schelling zum Studium der älteren Mystiker, besonders Böhme's, getrieben. Dadurch läßt sich in der Schelling'schen Philosophie eine dritte Periode unterscheiden, welche eine durchaus mystisch-theosophische Richtung einschlägt. Die theosophischen Gedanken lagen Schelling überhaupt nicht fern; indem er nämlich zum Ausgangspunkt für die aprioristische Construction seiner Philosophie die unmittelbare intellectuelle Anschauung des Absoluten machte, hatte er das Grundprincip der Theosophie sich bereits angeeignet. Von diesem ausgehend, entwickelte er dann sein System dem Böhme'schen Schema entsprechend. In diesem System nimmt Schelling den Ausgangspunkt von dem innern theogonischen Prozeß in Gott; diesen läßt er dann im kosmogonischen Prozeß zur Offenbarung kommen und im Prozeß der Erlösung seine Vollendung erlangen. So ist der Grundzug der Schelling'schen Doctrin ein theosophischer Emanationspantheismus. — In der Gegenwart zeigen sich theosophische Bestrebungen vornehmlich in dem Versuch, buddhistische Lehren unter uns heimisch zu machen. Diesem Bestreben dient namentlich die Zeitschrift „Die Sphinx". (Zur Literatur vgl. man die bekannteren Werke, welche über Geschichte der Philosophie handeln, so besonders von Alb. Stöckl, Erdmann und Ueberweg. Bei Ueberweg findet man auch im Einzelnen durch Vollständigkeit ausgezeichnete Literaturangaben.) [Geyser.]

Théot, Katharina, s. Gerle, Christoph Anton.

Theotokos, Beiname der allerseligsten Jungfrau, s. Maria VIII, 722.

Thephilla, s. Tephilla; **Thephillin** (Tephillin), s. Phylakterien.

Therapeuten, jüdische Asceten um die Zeit Christi, sind nur durch Philo's (s. d. Art.) Schrift De vita contemplativa bezeugt. Nach der dort gegebenen Schilderung waren die Therapeuten in vielen Gegenden der Erde, besonders zahlreich aber in Aegypten verbreitet. Wer sich ihrer Denkweise anschloß, pflegte sein Besitzthum Verwandten oder Freunden zu überlassen, in die Fremde zu ziehen und an einsamem Orte Aufenthalt zu nehmen. In der Nähe von Alexandrien hatten sie eine Musterniederlassung von Männern und Frauen (meist bejahrten Jungfrauen). Dort wohnten sie in kleinen Häusern, von denen jedes ein Heiligthum (σεμνεῖον, μοναστήριον) enthielt, wo sie einzeln den ganzen Tag, von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, dem Studium der heiligen Schrift oblagen; sie erklärten dieselbe allegorisch, wobei ihnen Schriften „alter Männer, welche die Stifter der Secte waren", als Vorbild dienten; auch dichteten sie Hymnen auf Gott. Nach Sonnenuntergang verließen sie das Heiligthum, um einzeln Speise und Trank (Brod, Salz, Ysop, Wasser) zu sich zu nehmen und dann zu schlafen; manche dieser Asceten genossen erst nach drei oder gar nach sechs Tagen die nothwendige Nahrung. Ihre Wohnung verließen sie nur am 7. und 49. bezw. 50. Tage. Am 7. versammelten sie sich in einem gemeinsamen Heiligthum (κοινὸν σεμνεῖον), wo durch eine Scheidewand Männer und Frauen von einander getrennt waren; dort hielt der Aelteste einen Vortrag mit allegorischer Schrifterklärung. Besonders bemerkenswerth war das Fest vom 49. bis zum 50. Tage (nach dem Pascha?). Dann erschienen sie weiß gekleidet zu einem heiligen Freudenmahle. Nachdem sie ihre Plätze eingenommen, die Männer zur Rechten, die Frauen abgesondert zur Linken, beteten sie stehend zu Gott, es möge das Freudenmahl ihm angenehm sein, und dann erörterte einer der Aeltesten eine Stelle der heiligen Schrift nach ihrem tiefern Sinne. Hierauf sangen sie einzeln Hymnen, während in die Schlußverse der ganze Chor, Männer und Frauen, einstimmte. Von jüngeren Mitgliedern des Vereins — nicht etwa von Sklaven; denn die Sklaverei verabscheuten sie — wurde nun ein Tisch hereingebracht, auf welchem sich die „allerheiligste Speise" befand, gesäuertes Brod mit einer Zugabe von Salz und Ysop; als Getränk bei dem dann folgenden Mahle diente Wasser, nicht etwa Wein, dessen Genuß sie verwarfen. Nach dem Mahle begann die „heilige Nachtfeier" (παννυχίς). Es bildeten sich zwei Chöre, der eine von den Männern, der andere von den Frauen, und sangen Hymnen auf Gott, bald gemeinsam, bald in Wechselgesängen, wobei die Chöre, Anfangs getrennt, später zu einem Chore vereinigt, zugleich feierliche Tänze aufführten, wie Philo meint, in Nachahmung der Ex. 15, 1. 20 berichteten Festgesänge und Reigentänze. Bei Sonnenaufgang fand diese Feier ihr Ende; Männer und Frauen flehten, die Hände zum Himmel erhoben, Gott um einen glücklichen Tag an und kehrten dann ein jeder zu seinem Heiligthume zurück. So weit Philo's Schilderung, die augenscheinlich sehr unvollständig ist. Bezüglich des Namens Therapeuten läßt er es ungewiß, ob die Asceten denselben deßhalb führten, weil ihre Philosophie die Seele von den Leidenschaften heilte (θεραπεύειν = heilen), oder als Diener, Verehrer der Gottheit (θεραπεύειν = dienen, ehren). Während Philo die Therapeuten für eine jüdische Secte hielt und sie gegenüber den Ackerbau und Gewerbe treibenden Essenern (s. d. Art.) als Philosophen hinstellte, erklärte Eusebius (H. E. 2, 16. 17) sie für die ältesten christlichen Asceten, und ihm folgten die späteren Schriftsteller bis zum 16. Jahrhundert; damals bekämpften die Magdeburger Centuriatoren diese Ansicht zunächst aus polemischem Interesse. Später wurde auch von den meisten katholischen Gelehrten der jüdische Charakter der von Philo geschilderten Secte zugegeben. Neuerdings versuchte jedoch P. E. Lucius (zum Theil nach dem Vorgange anderer Historiker), den Nachweis zu führen, daß die Schrift De vita contemplativa nicht von Philo herrühre, sondern eine etwa um das Jahr 300 in Aegypten verfaßte christliche Tendenzschrift sei, die den Zweck verfolge, unter Philo's Namen das eben entstehende christliche Mönchthum zu empfehlen und ihm ein höheres Alter zuzuschreiben. Diese Ansicht fand vielfach Zustimmung, unter Anderen auch bei A. Harnack. Indeß wurde schon bald, namentlich von philologischer Seite, die Aechtheit der Schrift De vita contemplativa nachgewiesen und damit der Lucius'schen Hypothese ihre Grundlage entzogen; man neigt deßhalb gegenwärtig meist wieder zu der frühern Ansicht, daß Philo jüdische Asceten schildere, die vielleicht aus Kreisen der Schriftgelehrten in der Diaspora hervorgegangen waren. Allerdings scheint er dieselben, obgleich in der Hauptsache seine Darstellung glaubwürdig ist, zu idealisiren, da er wohl ein jüdisches Gegenstück zu einer Schilderung des Stoikers Chäremon liefern wollte, die sich auf die obersten Klassen der ägyptischen (heidnischen) Priesterschaft bezog (Wendland [s. u.] 754 f.). Auch der Name Therapeuten scheint ein entlehnter zu sein, da er in heidnischen Inschriften namentlich in Bezug auf solche gebraucht wird, welche sich dem Dienste ägyptischer Gottheiten widmeten (Wendland 735). Die Glaubwürdigkeit der philonischen Schrift vorausgesetzt, ist theologisch interessant die dort berichtete Werthschätzung der Jungfräulichkeit bei diesen jüdischen Asceten. Erwähnt sei noch die Hypothese Nirschls (s. u.), wonach die meisten Mitglieder der Therapeuten-Colonie ehemalige jüdische Priester von Jerusalem gewesen seien, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekehrt und dann, um der Verfolgung des Synedriums zu entgehen, um das Jahr 35 mit ihren Familien nach Aegypten geflüchtet hätten. (Vgl. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Ascese, Straßburg 1879; Nirschl, Die Thera-

peuten, Mainz 1890; Conybeare, Philo about the contemplative life, critically edited with a defence of its genuineness, Oxford 1895 [vgl. dazu Rhein. Museum für Philologie, N. F. LI, 157 ff.]; Drummond, in The Jewish Quarterly Review VIII [1895], 155 ff.; E. Schürer, in der Theolog. Literaturzeitung 1895, 385 ff. 603 f. [gegen die Echtheit]; Derſ., Geſch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti III, 3. Aufl., Leipz. 1898, 535 ff.; P. Wendland, Die Therapeuten, in den Jahrbüchern f. claſſ. Philol., XXII. Supplementband 1896, 693 ff.; G. Krüger, in der Münchener Allgem. Zeitung 1896, Beilage 111, 1 f.) [Zeck.]

Theraphim, ſ. Fetiſchismus IV, 1454 ff.

Thereſia, die hl., ſ. Tereſia.

Therſa (תִּרְצָה; Lagarde, Onom. 21, 7 εὐδοκοῦσα), im A. T. 1. Perſonenname: eine der fünf Töchter des Galaaditers Salphaad (Num. 26, 33. Joſ. 17, 3). — 2. Ortsname: eine der alten canaanitiſchen Städte, deren 31 Könige von Joſue unterworfen wurden (Joſ. 12, 24), von Jeroboam I. bis auf Amri Reſidenz der israelitiſchen Könige (3 Kön. 14, 17; 16, 23). Hier erſchlug der Reitergeneral Zambri den israelitiſchen König Ela, um ſich auf ſeinen Thron zu ſetzen; nach wenigen Tagen aber ward die Stadt von Amri belagert und eingenommen, und Zambri verbrannte ſich ſelbſt mit ſeinem Palaſt (3 Kön. 16, 9 ff.). Noch einmal wird Therſa als Sitz der Verſchwörung Manahems genannt, welche Sellum den Tod und ihm die Königswürde brachte (4 Kön. 15, 14 ff.). Therſa war weit berühmt wegen ſeiner maleriſchen Lage und wird neben Jeruſalem als Vorbild weiblicher Schönheit im Hohen Liede erwähnt (6, 4 hebr.). Die mittelalterlichen Reiſenden verlegen die Stadt 3 Meilen öſtlich von Samaria; die neueren Identificationen bleiben zweifelhaft. (Vgl. Robinſon, Paläſt. III, Halle 1842, 880; Guérin, Descript. de la Palestine. Sam. I, Paris 1874, 365 ss.; Pal. Expl. Fund 1877, 25.) [Kaulen.]

Thesaurus mit und ohne den Zuſatz ecclesiae oder meritorum iſt die gebräuchliche theologiſche Bezeichnung für den Schatz, welchen die Kirche in den Genugthuungen Chriſti und der Heiligen beſitzt und bei der Verleihung von Abläſſen verwaltet. Der Ausdruck thesaurus in ähnlicher Bedeutung findet ſich ſchon frühe; bereits Origenes (In Num. Hom. 10, 2) ſpricht von den thesauri des Herrn, welche aus den Leiden der Martyrer beſtehen. In ſeiner jetzigen beſtimmten Bedeutung iſt das Wort aber wohl zuerſt von Alexander von Hales (De sacr. q. 23, memb. 3) gebraucht. Das Weſen des thesaurus hat Clemens VI. in der Jubiläumsbulle von 1350 (ſ. c. 2, Extr. co. 5, 9) folgendermaßen gekennzeichnet: „Als der eingeborene Sohn Gottes auf dem Altare des Kreuzes ſich für uns aufopferte, hat er nicht bloß einen Tropfen ſeines Blutes, der doch wegen ſeiner Vereinigung mit dem göttlichen Worte hinreichend geweſen wäre, ſondern gleichſam einen Strom vergoſſen. Wie groß muß alſo, ſollte anders eine ſo erbarmungsvolle Hingabe nicht vergeblich und fruchtlos bleiben, der Schatz ſein, den er ſeiner ſtreitenden Kirche dadurch erworben hat! Zu dieſem überreichen Schatze treten noch hinzu die Verdienſte der ſeligſten Gottesmutter und aller Auserwählten vom erſten Gerechten bis zum letzten. Eine Erſchöpfung oder Verminderung desſelben iſt nicht zu befürchten, ſowohl wegen der Unendlichkeit der Verdienſte Chriſti als auch deßhalb, weil der Schatz ſelbſt um ſo mehr anwächst, je größer die Zahl derer iſt, die durch ſeine Anwendung zur Gerechtigkeit geführt werden. Dieſen Schatz hat Chriſtus durch den hl. Petrus, den Schlüſſelträger, und deſſen Nachfolger, ſeine Stellvertreter auf Erden, der Kirche anvertraut, damit ſie ihn zum Heile der Gläubigen verwalte und aus demſelben denen, die in Reue ihre Sünden gebeichtet haben, völligen oder theilweiſen Nachlaß der zeitlichen Sündenſtrafen zuwende." — In dieſen Worten iſt die doppelte Wahrheit ausgeſprochen, daß es einen thesaurus in der Kirche gibt, und daß die Kirche die Macht hat, ihn zu verwenden. Hier iſt vor Allem der erſte Satz näher zu erklären, während der zweite im Art. Ablaß I, 97 f. erläutert iſt.

Die Wahrheit von der Möglichkeit und Wirklichkeit eines thesaurus ſtützt ſich auf die Lehre von der Gemeinſchaft der Heiligen und von der ſtellvertretenden Genugthuung. Jene beſagt (vgl. d. Art. Heilige V, 1621), daß wie die Menſchen in der natürlichen Ordnung nach Gottes Willen eine Gemeinſchaft bilden, ſo und noch weit mehr in der übernatürlichen des Glaubens und der Gnade. „Wir viele ſind Ein Leib in Chriſto, einzeln aber unter einander Glieder" (Röm. 12, 5). Hieraus ergibt ſich auch eine Gemeinſchaftlichkeit der Güter und guten Werke: Jeder trägt durch ſeine Gebete und ſeine guten Handlungen zum Wohle des ganzen myſtiſchen Leibes der Kirche und jedes einzelnen Gliedes bei; und jedes Glied iſt befähigt, vom Ganzen zu empfangen. Die ſtellvertretende Genugthuung (vgl. d. Art. Erlöſung IV, 803 ff.) beſteht darin, daß Einer für den Andern insbeſondere für die der göttlichen Gerechtigkeit zu leiſtenden Strafen Sühne entrichtet. Jedes gute Werk des Gerechten hat nämlich einen doppelten Werth: den des Verdienſtes (ſ. d. Art.) und den der Genugthuung (ſ. d. Art.) oder Sühne. Das gute Werk iſt verdienſtlich, inſofern es in ſich gut und von Gott zur Belohnung hingeordnet wird; es iſt ſühnend, inſofern es, was in der gegenwärtigen Ordnung bei jedem Tugendwerke in etwa der Fall iſt, mit Mühe und Abtödtung verbunden iſt. Nun kann ein gutes Werk, ſoweit es verdienſtlich iſt, keinem Andern zugewendet werden; denn das Verdienſt der guten Handlung gehört nothwendig dem, der ſie vollbringt. Wohl aber kann die Genugthuung, d. h. die Entrichtung einer Strafe oder Abtragung

einer Schuld, an einen Andern abgetreten werden, und zwar so, als hätte dieser selbst Genugthuung geleistet. Den innern Grund gibt der hl. Thomas (C. gent. 3, 159) an: „Was wir durch Freunde thun, thun wir gleichsam selbst, weil die Freundschaft und namentlich die übernatürliche Liebe aus Zweien Eins macht." Bereits in den Psalmen, im Buche Job und bei Isaias herrscht die Anschauung, daß die Leiden der Frommen von Gott auch als Sühne für die Sünden Anderer angenommen werden. Der hl. Paulus spricht dieselbe Wahrheit klar aus: „Jetzt freue ich mich im Leiden für euch und leiste an meinem Fleische, was von den Drangsalen Christi fehlt, für seinen Leib, d. i. die Kirche, deren Diener ich bin" (Col. 1, 24). Der hl. Johannes Chrysostomus erklärt dieß aus der Gemeinschaft der Heiligen (Hom. 41 in 1 Cor. n. 5): „Wir bilden alle nur Einen Leib; und es ist möglich, daß die Gebete und Opfer und die Fürbitte des Einen dem Andern volle Verzeihung erlangen." Aehnlich spricht der hl. Augustinus (In Ps. 61, 4) von einem Canon passionum, den Alle nach Kräften zum Besten der communis respublica beitragen. Eine besondere Anwendung fand diese Lehre von der gegenseitigen Bußleistung frühzeitig im Anschluß an die öffentliche Buße (vgl. d. Art. Ablaß I, 100). Zunächst wurden zur Milderung der Strafen vielfach die Briefe der Martyrer angenommen, in denen gleichsam deren Qualen niedergelegt erschienen; sodann wurden auch sonstige Werke Anderer als zur Abbüßung der Buße geeignet anerkannt. So entwickelte sich allmälig die Lehre vom Ablaß, d. h. der Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen auf Grund des aus dem thesaurus jener Genugthuungen Gott dargebotenen Ersatzes. — Auf die naheliegende Frage, weßhalb zu den Verdiensten Christi, die doch unendlich sind, noch die Genugthuungen der Heiligen hinzugerechnet werden, ist zu antworten, daß die Heiligen, auch die seligste Jungfrau, allerdings nur verdienen und genugthun konnten in Kraft der Verdienste Christi; aber wie schon der Apostel (Col. 1, 24) von sich erklärt, daß er als Jünger Christi mit ihm leide, um das Werk der Genugthuung fortzusetzen, so wollte Gott, daß aller Glieder Christi gute Werke durch des Hauptes Verdienst nicht nur in sich verdienstlich, sondern auch für Andere genugthuend seien. Dadurch wird die Wirksamkeit und der Ruhm der Verdienste Christi in ein um so helleres Licht gestellt.

Bedenken gegen den thesaurus satisfactionum Christi machte Franz Mayron (s. d. Art.), Bedenken gegen den thesaurus satisfactionum sanctorum Durandus von St. Pourçain (s. d. Art.) geltend. Wiclif und Hus (s. d. Artt.) bekämpften ihn, indem sie das Recht der Kirche, Ablässe zu verleihen, bestritten. Das Vorhandensein eines geistlichen Schatzes selbst wurde geläugnet von Luther (s. d. Art.) in dem durch Leo X. verworfenen 17. Artikel: thesauri Ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum. Aehnlich lautet der 41. Satz der Synode von Pistoja, den Pius VI. als „falsch, verwegen, den Verdiensten Christi und der Heiligen eine Unbild zufügend" verwarf. — Neuestens wollen manche Protestanten (Siegfried, Spiegel und Harnack) die katholische Lehre vom thesaurus der überfließenden guten Werke, welche Anderen zu gute kommen, iranischen Einflüssen zuschreiben (s. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten, Freib. 1893, 625, Anm. 4). Findet sich aber eine solche Lehre wirklich auch bei anderen Religionen, so beweist dieß nur, wie sehr dieselbe der menschlichen Natur und Vernunft entspricht. (Vgl. die im Art. Ablaß angeführte Literatur.) [Einig.]

Thesenstreit im J. 1817, s. Harms, Claus.

Theses damnatae, Bezeichnung für Sätze, welche von der kirchlichen Auctorität für unzulässig und verwerflich erklärt sind (s. d. Art. Censur).

Thessalonich (Thessalonica, Θεσσαλονίκη), ehemalige Metropole in Macedonien, an der Nordostspitze des thermäischen Meerbusens, war ursprünglich nur ein Flecken unter dem Namen Therme (Thucyd. 1, 61). Cassander, Sohn des Antipater, der diesen Flecken zu einer Stadt erweiterte, gab ihr den Namen seiner Gemahlin Thessalonike, der Halbschwester Alexanders des Großen. Von da an hob Thessalonich sich rasch, besonders als es zur Zeit der Römer zuerst Hauptstadt von Macedonien und Sitz eines Prätors, dann Hauptstadt von Griechenland und Illyrien und Sitz eines kaiserlichen Statthalters geworden war. Nach und nach wurde Thessalonich die bedeutendste Stadt Macedoniens und war namentlich auch ein vielbesuchter Handelsplatz (vgl. F. Beaujour's Schilderung des Handels von Griechenland, besonders der Stadt Thessalonich, herausgeg. von Sprengel, Weimar 1801). Heute ist Saloniki (türkisch Selaniki) nach Constantinopel die bedeutendste und wichtigste Stadt der europäischen Türkei und besitzt noch viele Monumente aus dem Alterthum. Die Rhede gewährt nicht von allen Seiten Schutz, wohl aber der von Constantin dem Großen angelegte Hafen, worin 300 Schiffe Platz haben. Die Bevölkerung wird auf 80000 Einwohner geschätzt, wovon etwa ein Viertel Türken, mit einem Groß-Mollah. Die Griechen bezw. Bulgaren haben hier einen Erzbischof, eine schöne Rotunde als Cathedrale, mehrere Klöster und Elementarschulen. Die Katholiken, deren Zahl in neuester Zeit zugenommen, haben nur eine bescheidene Pfarrkirche. An der Spitze der zahlreichen Juden (fast der Hälfte der Bevölkerung), welche meist von den aus Spanien vertriebenen Juden abstammen, einen eigenen Dialekt reden und mancherlei Freiheiten besitzen, steht ein Groß-Chakam. Eine zahlreiche Judenbevölkerung war in Thessalonich übrigens schon früh ansässig. Deßhalb ging auch der hl. Paulus

bei Gelegenheit ſeiner zweiten großen Miſſionsreiſe dahin und fand in der dortigen Synagoge, welche von der griechiſchen Bevölkerung ebenfalls beſucht wurde, die erwünſchte Gelegenheit, vor Juden und Heiden zugleich zu predigen. Der Same des evangeliſchen Wortes fiel auf fruchtbares Erdreich; es entſtand eine blühende Chriſtengemeinde, vorzugsweiſe aus Heidenchriſten, zu denen auch einige Judenchriſten kamen. Die übrigen Juden, dadurch erbittert, erregten einen Aufſtand, infolge deſſen Paulus und Silas noch in der Nacht von den Chriſten nach Berda gerettet wurden. Nicht lange nachher ſandte der Apoſtel von Athen aus ſeinen erſten Brief an die Theſſalonicher, dem bald ein zweiter folgte (ſ. d. Art. Paulus IX, 1694 f.). Aus Theſſalonich ſtammten die beiden Reiſegefährten des hl. Paulus, Secundus und Ariſtarchus, von denen letzterer (ſ. d. Art.) erſter Biſchof ſeiner Vaterſtadt geworden ſein ſoll. Als ſeine Nachfolger werden der hl. Cajus (ſ. d. Art. n. 8) und Achilleus genannt, unter welchem letztern der hl. Demetrius (ſ. d. Art.), von den Griechen der „große Martyrer" genannt, hier gemartert wurde. Alexander, ein Freund des hl. Athanaſius, erſcheint um 325 zu Nicäa bereits als Metropolit (über ſeine Suffragane ſ. d. Art. Griechenland V, 1206). Bald darnach entſtanden in Theſſalonich kirchliche Unruhen und Parteiungen, wie es ſcheint, hervorgerufen durch die fremden Prieſter und Diaconen, welche ſich in dieſer angeſehenen Stadt häufig ſehr lange aufhielten; noch Erzbiſchof Aſtius, unter dem übrigens der Friede wieder hergeſtellt ward, beklagte ſich darüber auf der Synode zu Sardica (vgl. Hefele, Conc.-Geſch. I, 2. Aufl., 599). Auf Hermenius oder Ermenius, auch Herennius genannt, der 355 der Synode zu Rimini beiwohnte, folgte der hl. Aſcholius (380—383), welcher den zu Theſſalonich erkrankten Kaiſer Theodoſius I. (ſ. d. Art.) taufte. Er war auch wohl der erſte Metropolit von Theſſalonich, welcher als päpſtlicher Vicar für Oſt-Illyricum aufgeſtellt wurde (ſ. d. Art. Illyricum VI, 612 ff. und vgl. von Noſtitz-Rieneck in der Innsbrucker Zeitſchrift für kathol. Theol. 1897, 1 ff.). Seine Nachfolger (bis 730) wurden durch die von den Päpſten delegirten Facultäten mit ſolcher Macht ausgeſtattet, daß man ſie bisweilen ſogar „Patriarchen" nannte, was übrigens von Theophanes (Chronogr., bei Migne, PP. gr. CVIII, 377) getadelt wird. — Von den folgenden Erzbiſchöfen ſeien erwähnt der hl. Anyſius (383—410), an welchen Papſt Stricius (ſ. d. Art. ob. 358) ein Schreiben richtete; Anaſtaſius (ſeit 435), unter dem nach 451 zu Theſſalonich eine kleine Synode abgehalten wurde (Hefele II, 579); Andreas (ſeit 494) und der Häretiker Dorotheus (ſeit 515), welche als Theilnehmer am acacianiſchen Schisma von den Päpſten im apoſtoliſchen Vicariate nicht beſtätigt wurden. Unter Dorotheus wurde zu Theſſalonich 518 ein Concil gehalten (Mansi VIII, 575); Euſebius (c. 590—604), der aus mehreren Briefen Gregors des Großen bekannt iſt; Paulus, welcher 649 auf der Lateranſynode von Papſt Martin I. wegen Monotheletismus excommunicirt und abgeſetzt wurde; Joſeph, Bruder und Leidensgefährte des Theodor Studites (ſ. d. Art.), der, mehrmals vertrieben, nach dem Jahre 824 ſtarb; der hl. Baſilius (ſeit 860 oder 862; geſt. vor 870), Zeitgenoſſe des heiligen Patriarchen Ignatius von Conſtantinopel (ſ. d. Art.), vorher Biſchof von Creta, von wo er durch die Saracenen vertrieben wurde. Bald darnach verfiel Theſſalonich dem Schisma, und heute noch iſt Saloniki ſchismatiſche Metropole. — Zu Anfang des 14. Jahrhunderts war zu Theſſalonich auch ein armeniſcher Erzbiſchof, der unter dem Patriarchen von Sis ſtand (Le Quien, Oriens christ. I, 1445).

Nachdem die Lateiner Conſtantinopel erobert (1204), wurde Theſſalonich, welches die Sicilianer unter Tancred ſchon 1185 eingenommen, durch Markgraf Bonifaz II. zur Reſidenz eines lateiniſchen Königreichs erhoben. Nach dem Untergang des lateiniſchen Königreiches kam aber Theſſalonich wieder an die byzantiniſchen Kaiſer. Da dieſe jedoch die Stadt nicht beſchützen konnten, verkauften die Theſſalonicenſer dieſelbe an die Venetianer. Während der Herrſchaft der Lateiner war daſelbſt neben dem griechiſchen ein lateiniſcher Metropolit, welchem Papſt Innocenz III. die im Art. Griechenland V, 1212 aufgezählten Suffragane unterſtellte; die Namen der Metropoliten finden ſich bei Le Quien III, 1090 bis 1096 und bei Gams, Ser. Epp. 432. Im J. 1430 wurde Theſſalonich von den Türken erobert. Seitdem iſt Theſſalonich nur mehr Titularerzbisthum. Die wenigen Katholiken des lateiniſchen Ritus gehören zum Patriarchal-Vicariat Conſtantinopel; die für dieſelben 1784 errichtete Miſſionsſtation, heute Pfarrei, wird von Lazariſten-Vätern verſehen, welche daſelbſt auch ein Seminar für bulgariſche Alumnen (jetzt 60) unterhalten (ſ. Missiones cath., Rom. 1897, 128). Die Brüder der chriſtlichen Schulen leiten daſelbſt eine Pfarrſchule mit 262 Knaben (Missiones 129). Die Barmherzigen Schweſtern haben dort außer dem Spital noch ein Waiſenhaus und eine Erziehungsanſtalt mit 34 bezw. 171 Zöglingen (Missiones 131). Ueber die neueren Bewegungen unter den Bulgaren dieſer Gegend, infolge deren 1883 ein eigenes bulgariſches Vicariat von Macedonien mit dem Sitze in Saloniki errichtet wurde, ſ. beſonders Kathol. Miſſionen, Freiburg 1885, 251 ff.; 1893, 107 f. Im J. 1897 war die Zahl der katholiſchen Bulgaren in Macedonien, die 1876 nicht über 200—300 betrug, ſchon auf mindeſtens 10 000 geſtiegen (Missiones 617). (Vgl. noch Moroni, Dizion. LXXV, 3 sgg.) [Neher.]

Theudas, ein jüdischer Aufwiegler, welcher von Gamaliel in seiner Rede Apg. 5, 36 als bereits umgekommen erwähnt wird, und dessen Auftreten nach Apg. 5, 37 vor das des Galiläers Judas (s. d. Art.), also vor „die Tage der Schatzung" fiel. Josephus (Antt. 20, 5, 1) berichtet ebenfalls von einem Manne desselben Namens, welcher um das Jahr 45 n. Chr. unter dem Landpfleger Cuspius Fadus vorgab, ein Prophet zu sein, sich großen Anhang verschaffte und mit einer ungeheuern Menschenmenge an den Jordan zog. Aus dieser wurden bei einem Ueberfalle durch die römische Reiterei Viele getödtet oder gefangen. Der ebenfalls gefangene Theudas wurde enthauptet und sein Kopf nach Jerusalem gesandt. In der Annahme, bei Lucas und Josephus handle es sich um dieselbe Person, behaupten viele Erklärer, Lucas habe sich in der Chronologie geirrt (z. B. Wetstein, Baur, Zeller, Holtzmann, Schürer u. A.; Weiß, Feine u. A. schreiben Apg. 5, 36 ganz willkürlich einem Ueberarbeiter der „Quelle" zu) oder sich wenigstens einer Prolepsis schuldig gemacht (Valesius zu Eusebius, H. E. 2, 11). Andere meinten umgekehrt, Josephus habe den Aufstand zu spät angesetzt (Baronius, Michaelis u. A.). Ersteres ist aber schon wegen der bekannten geschichtlichen Treue des Evangelisten Lucas ausgeschlossen und letzteres wenigstens unwahrscheinlich. Lucas spricht vielmehr von einem andern Theudas als Josephus (Orig. C. Cels. 1, 57 und viele Andere). Dieß ergibt sich nicht bloß aus der verschiedenen Zeitangabe, sondern auch aus den Unterschieden der Erzählung selbst; so redet Lucas z. B. nur von gegen 400 Männern, Josephus von einer ungeheuern Menge. Vor Judas dem Galiläer (Jos. Antt. 18, 1, 6) oder dem Gauloniter (ib. 18, 1, 1) entstanden viele Aufstände in Judäa; von der Zeit, als Varus Statthalter von Syrien war, erzählt Josephus (ib. 17, 10, 4): „Es kam in Judäa zu tausend anderen Friedensstörungen, indem Viele bald hier bald da Aufruhr erregten." Nachdem er deren vier erwähnt, darunter den Aufstand eines gewissen Judas, dann eines frühern Sklaven des Herodes, mit Namen Simon, und den des Athronges und seiner Brüder, fährt er fort (ib. 17, 10, 8): „Wo sich nur immer ein Haufe von Aufständischen zusammenthat und jemand fand, sie zu führen, wählte er ihn gleich zum Könige." Unter diesen dürfte der Theudas bei Lucas zu finden sein. Weßhalb der Name, ob man ihn nun als eine Form des aramäischen Thaddäus oder des griechischen Theodor auffaßt, besonders selten gewesen sein soll, ist nicht einzusehen. Wieseler (Chronolog. Synopse der vier Evangelien, Hamburg 1843, 103 ff.) identificirt Theudas mit dem Antt. 17, 6, 2—4 und Bell. Jud. 1, 33, 2 erwähnten Aufrührer Matthias; Andere denken an den vorgenannten Sklaven Simon (Antt. 17, 10, 6; Bell. Jud. 2, 4, 2). Zuschlag (Theudas, Anführer eines 750 R. in Palästina erregten Aufstandes, Kassel 1849) findet in ihm Theudion, einen Schwager Herodes' d. Gr., welcher diesem nach dem Leben strebte (Antt. 17, 4, 2; 20, 1, 2; Bell. Jud. 1, 28, 1; 30, 5). Ueber bloße Vermuthungen kommen aber derartige Versuche nicht hinaus. (Vgl. Lightfoot, Comm. in Acta Apost., in den Opp. omnia II, Franequ. 1699, 777 sq.; Revue biblique, Paris 1896, 306; Belser, Lucas und Josephus, in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1896, 61 ff.) [J. Felten.]

Thiard de Bissy, Heinrich von, Cardinal, einflußreicher Gegner des Jansenismus, stammte aus einer altadeligen Familie und war am 25. Mai 1657 auf einem Schlosse in der Diöcese Besançon als Sohn eines höhern französischen Officiers geboren. Im Alter von 12 Jahren (1669) erhielt er vom Könige die Abtei Noaillé (Nobiliacum in der Diöcese Poitiers); seine Studien machte er bei den Jesuiten zu Dijon und dann zu Paris an der Sorbonne, wo er 1685 Doctor der Theologie wurde. Nachdem er in Lothringen eine Zeitlang als Missionar gewirkt hatte, wurde er 1687 vom Könige zum Bischof von Toul ernannt, erhielt aber wegen der damaligen Differenzen zwischen dem französischen Hofe und dem heiligen Stuhle die Bestätigung erst 1692. Seiner Diöcese war er ein guter Oberhirt, der sich zugleich eifrig bemühte, die kirchliche Freiheit gegenüber dem Herzog Leopold von Lothringen (1690—1729) und dessen Hofjuristen zu vertheidigen. Bei seinem Kampfe gegen Eingriffe in die kirchliche Gerichtsbarkeit und gegen das Placet fand er in Rom wirksame Unterstützung; König Ludwig XIV. aber, der noch 1698 Thiard die Abtei Trois-Fontaines (Diöcese Chalons-sur-Marne) verliehen hatte, erwies dem Herzog den Gefallen, nach Bossuets (s. d. Art.) Tode den eifrigen Prälaten zum Bischof von Meaux zu ernennen und dadurch aus Toul zu entfernen (1705). In seiner neuen Diöcese that Thiard sehr viel für Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke; auch ließ er das unter Bossuet vorbereitete Missale ecclesiae Meldensis vollenden und 1710 publiciren; deßgleichen gab er für seine Diöcese Brevier (1713) und Rituale heraus. Den Jansenismus hielt er nach Kräften von seinem Bisthum fern; er gehörte zu den entschiedensten Gegnern dieser Irrlehre und bekämpfte 1710 in einer Pastoralinstruction die für Priesterseminare bestimmten, jansenistisch gefärbten Institutiones theologicae des Oratorianers Juénin (s. d. Art.) nachdrücklich. Bei Hofe stand er in hohem Ansehen, und König Ludwig XIV. schlug ihn schon im Juni 1713 dem Papste für die Cardinalswürde vor; im Consistorium vom 29. Mai 1715 nahm Clemens XI. ihn unter großen Lobsprüchen in's heilige Collegium auf. Mit Rücksicht auf diese neue Würde hatte im December 1714 der König ihm eine dritte Abtei, St-Germain-des-Prés zu Paris, verliehen. In der Folgezeit wurde Thiards Thätigkeit hauptsächlich durch die Verhandlungen

und Kämpfe in Betreff der Bulle Unigenitus in Anspruch genommen; es galt namentlich, den Machinationen des Erzbischofs Noailles und der anderen Appellanten (s. d. Artt.) entgegenzuarbeiten. Die damals unter seinem Namen erschienenen sehr wirksamen Schriften für die Bulle Unigenitus gegen die Appellanten (ein Traité théologique, Paris 1722, 2 vols., und zwei umfangreiche Instructions pastorales aus den Jahren 1722 und 1725) waren übrigens nicht von Thiard selbst, sondern in dessen Auftrag von dem Jesuiten Thomas Dupré (gest. 1758) verfaßt (de Backer, Bibliothèque III, nouv. éd., 296 s.). Als Commendatar-Abt von St-Germain wies er 1734 sieben Mönche, darunter den berühmten Prudentius Maran (s. d. Art.), aus dieser Abtei aus, weil sie die Bulle nicht annehmen wollten. Er starb zu Paris am 26. Juli 1737. (Vgl. Gallia christiana VIII, Paris. 1744, 1661 sqq.; A. Jean, Les évêques de France dep. 1682—1801, Paris 1891, 301. 411; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1046 sqq.) [Gams O. S. B.]

Thierdienst, eine Form des Götzendienstes (s. d. Art.), ist die Verehrung der Thiere an sich oder in ihren Bildern als heiliger Wesen, als Incarnationen der Götter oder als Beschützer des Stammes und der Horde. I. Verbreitung des Thierdienstes. Das Buch der Weisheit zählt zwar den Thierdienst nicht unter den Arten der Abgötterei auf (Kap. 13—15), bemerkt aber doch (15, 18. 19; vgl. 11, 16): „Sie verehren die elendesten Thiere, die mit anderen unvernünftigen Thieren verglichen viel schlechter als diese sind. Selbst wenn einer diese Thiere ansieht, kann er nichts Gutes sehen, denn sie sind von Gottes Lob und Segen weit entfernt.“ Darauf bezieht sich wohl der hl. Paulus, wenn er es als Thorheit bezeichnet, daß die Heiden die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Aehnlichkeit des vergänglichen Bildes von Menschen, Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Thieren vertauscht haben (Röm. 1, 23). Bei den Israeliten hat dieser niedrige Cult nie Wurzel gefaßt, doch kam die Verehrung von Thierbildern vor. Das erste Beispiel ist die Verehrung des sog. goldenen Kalbes in der Wüste (Ex. 32, 1 ff. Deut. 9, 16 ff.). Nach der Trennung des Reiches wurde im Nordreich der Jehovacult mit Bilderdienst gesetzlich eingeführt. Jeroboam ließ zwei goldene Kälber, das eine zu Dan, das andere zu Bethel aufstellen (3 Kön. 12, 28 ff.). Man hat diesen Rückfall mit dem altsemitischen Stierbilderdienst in Zusammenhang gebracht. Dieß ist bei dem spätern Cult des Nordreiches wahrscheinlich (vgl. indessen 3 Kön. 12, 28, wobei zu bedenken ist, daß Jeroboam sich in Aegypten aufgehalten hatte); aber für die Verehrung des goldenen Kalbes in der Wüste liegt die Annahme einer Nachahmung des ägyptischen Stiercultes näher, denn in Aegypten wurden nicht bloß lebendige Stiere angebetet, sondern auch deren Bilder verehrt. Zwar findet man keine Bildsäulen derselben, aber doch kleine Abbildungen von allerlei Thieren, darunter auch von Stieren, aus Bronze. Da das Kalb ein Bild Jehovas sein sollte, so ist die Nachahmung der ägyptischen Form wahrscheinlicher als der Rückfall in einen ursemitischen Götzendienst, obwohl das Symbol der Fruchtbarkeit hier wie dort zu Grunde lag. Ueber die eherne Schlange und den Schlangencult s. d. Art. Fetischismus IV, 1451. 1457 f.; zu der Schlangenbeschwörung, die besonders in Aegypten im Schwange war, vgl. Ex. 7, 11 f. Job 3, 8. Ps. 57, 5 f. Jer. 8, 17. Eccl. 10, 11. Eccli. 12, 13. Aug. De Gen. ad lit. 1, 28. Die Väter, welche, wie besonders die Alexandriner, den Thierdienst noch aus Erfahrung kannten, betrachteten denselben als die schrecklichste Verirrung des Götzendienstes. Sie dachten dabei in erster Linie an den Thiercult in Aegypten, welcher die Verwunderung der alten Welt um so mehr erregte, weil er mit der hohen Cultur Aegyptens in grellem Widerspruche stand (vgl. Schanz, Apologie des Christenth. II, 2. Aufl., Freib. 1897, 162 f.). Die Verehrung der Thiere war in Aegypten allgemein. Aus den Tausenden von Thiermumien, welche man an verschiedenen Orten Aegyptens gefunden hat, ersieht man, daß einzelne Thiere, wie der Sperber und die Katze, fast allgemein verehrt wurden; andere genossen in einzelnen Gauen Verehrung, während sie in anderen verfolgt oder verspeist wurden, z. B. das Krokodil und der Hippopotamus. Ersteres wurde als heiliges Thier des Gottes Sebek zu Ombos in Oberägypten und in mehreren Städten im Faijum hochheilig gehalten, im übrigen Aegypten gleich dem Esel und dem Nilpferd als heiliges Thier des bösen Gottes Set-Typhon verabscheut. Damit hängt zusammen, daß den einzelnen Göttern, die ursprünglich Localgötter waren, bestimmte Thiere als Symbole beigegeben und die Götterbilder mit den Köpfen dieser Thiergestalten versehen wurden (Widder-, Stier-, Kuh-, Frosch-, Schakal-, Sperber-, Geier-, Ibiskopf u. a.). Man glaubte aber nicht bloß, daß die Götter in diesen Thieren ihren Sitz genommen hätten, sondern einzelne, besonders auserwählte Thiere galten als Incarnationen eines Gottes und erhielten deßhalb Priester, Tempel, Feste und wurden nach dem Tode einbalsamirt und beigesetzt. Die bekanntesten sind der Stier Apis und der Stier des Ra, Mnevis, in Unterägypten, der schwarze Stier des Sonnengottes Horus in Heliopolis, und der Widder (Bock?) des Osiris in Mendes. Der lebende Apisstier galt als der Sohn des Ra, der dessen Leben auf Erden wiederholt und die Anbetung der Lebenden empfängt. Sein Cult ist sehr alt, wird aber erst von der 18. Dynastie an ausführlicher berichtet. Im J. 1851 fand Mariette das sogen. Serapeum von Memphis, die Ruhestätte der Apisstiere, mit den Mumien von 64 derselben, die von Amenhotep III. (18. Dy-

nastie) bis zu der Ptolemäerzeit gelebt haben. Der verstorbene Apis wurde Osiris-Apis (Serapis) genannt. Aehnlich, zum Theil noch widriger, gestaltete sich der Böckecult zu Mendes. Daß auch dieser auf die Israeliten eingewirkt hat, zeigen Lev. 17, 7. 2 Par. 11, 15. Das Verbot der Bestialität (Lev. 18, 23; 20, 16) dürfte damit zusammenhängen. — Der alte indische Volksglaube, von dem sich auch Spuren im Veda finden, und der im Hinduismus sich gegen die Priesterreligion der Brahmanen erhalten und versinnlicht hat, war wesentlich Naturdienst, in welchem neben den Steinen und Bäumen auch Schlangen und andere Thiere verehrt wurden. Häufig werden die Götter in halben und ganzen Thiergestalten dargestellt. Der Schlangencult ist bei den Saivas (Verehrern des Gottes Siva) häufig, die Affen sind in vielen Gegenden heilige Thiere, die Kuh ist noch wie im Veda (und Avesta) heilig. Kleine Bilder von der segenbringenden Gabenkuh sind überall zu kaufen. Es ist möglich, daß die weit verbreitete Ansicht, der Mensch habe ursprünglich nur Pflanzennahrung genossen und vegetabilische Opfer dargebracht, mit der Verehrung der Thiere zusammenhängt und auf den Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren eingewirkt hat. Doch ist bei den Indern noch die Seelenwanderung zu berücksichtigen. Bei den Buddhisten gilt nicht nur das Verbot, Blut zu vergießen und das Leben eines Thieres zu schädigen, sondern die Thiere werden auch mit Sorgfalt gepflegt und selbst in Spitälern versorgt. Daher kommt es auch, daß in den buddhistischen Tempeln China's Thierstatuen aufgestellt werden (Löwe, Tiger, Schlange, Fuchs, Frettchen, Hase, Ratte), und daß selbst mitten zwischen Buddhas das Bild des unsterblichen Fuchses, des Beschützers der Gesetze und Inspirators der guten Handlungen, steht. Man findet in diesen Tempeln aber auch Haare, Knochen, Federn und Anderes als Reliquien aufbewahrt; dieselben rühren von den Thierleibern her, in welchen Buddha vor seiner Incarnation als Mensch geboren worden war. Besonders treten Drache und Tiger hervor, jener als der Gott des Regens, dieser als Repräsentant der activen Seite der Natur; sie bilden die Grundlage des ganzen Systems der Divination (vgl. Schanz II, 77 ff. 143). — Auch in Japan fehlt der Thierdienst nicht; er eignete aber dort auch schon der einheimischen Religion. Der Hahn ist der Sonnengöttin geweiht, der Fuchs ist das heilige Thier der Nahrungs- oder Erdgöttin und die Ratte dasjenige des Gottes des Reichthums. Häufig sieht man bei einem Tempel ein Albinopferd, welches die Pilger füttern. Zu den Seiten der Tempeleingänge findet man oft den himmlischen und den koreanischen Hund wie den Tiger vor den Thoren chinesischer Tempel. — In der iranischen Religion spielt namentlich die Heiligkeit der Kuh und des Hundes eine große Rolle. Nicht nur gilt der Tod derselben als ein Unglück, die Tödtung als ein Sacrilegium, sondern sie haben in der Mythologie und Liturgie eine große Bedeutung. Die Seele und der Schöpfer der Kuh bilden einen Gegenstand der Mythologie in den Gathas, die Schöpfung der Pflanzen- und Thierwelt aus der getödteten Urkuh gehört zu den ältesten kosmologischen Vorstellungen. Die Fütterung der Kuh ist eine heilige Pflicht und ein Bild für die Pflichterfüllung überhaupt. Der Ausdruck „die Kuh gewinnen" bezeichnet die Erlangung der ewigen Seligkeit. Der Urin ist wie bei den Indern und anderen Völkern das heiligste Reinigungsmittel und wird auch innerlich genommen. Der Hund ist dem Menschen gleichwerthig und wird wie dieser bestattet. Er vertreibt die Teufel und wird daher namentlich in die Nähe der Sterbenden gebracht. Der böse Gott (Ahriman) hat die Gestalt einer Schlange, so daß der Kampf zwischen Gott und der Schlange zu einem persönlichen wird, während in den Veden dieser Kampf einen naturalistischen Charakter hat, ein Kampf des Indra, des Königs des leuchtenden Himmels, gegen Ahi, die Schlange, oder gegen Vritra, die Personification der Gewitterwolke ist. Dagegen ist die eigentliche Schlangenverehrung dem Parsismus fremd. Wenn die Schlange Dahâka verehrt wurde, so verräth dieß westlichen Einfluß; denn in ägyptischen und griechischen Tempeln hielt man Schlangen. — Die Griechen, welche sich über die Thierverehrung der Aegypter lustig machten, hatten selbst ein gut Theil von Thierdienst in ihrer Religion (Clem. Alex. Coh. 2). Zwar kam es in der historischen Zeit nur ausnahmsweise vor, daß man heilige Thiere pflegte und ihnen opferte; nachweisbar ist es nur bei Schlangen, welche beim Dienste verschiedener Götter, wie des Asklepios, betheiligt waren, und in denen man sich besonders die Seelen der Heroen verkörpert dachte. Solche Cultusschlangen waren die tychreische Schlange beim Demeterdienst zu Eleusis, der οἰκουρὸς ὄφις auf der Burg zu Athen, die Schlange, die man als Schutzdämon von Elis zu Olympia verpflegte. Außerdem zeigen sich in den Mythen und Culten viele Spuren eines Thierdienstes. In den Thieren, welche den einzelnen Gottheiten zugetheilt werden, kann man wenigstens Ueberbleibsel davon erkennen. Die Mäuse im Tempel des Apollo Smintheus und die Eule der Athene stehen noch neben der Gottheit. Dionysos wird als Stier oder mit Stierhörnern, Demeter mit einer Pferdemähne abgebildet. Der aus Syrien stammenden Aphrodite sind Fisch und Taube heilig. Zeus kann sich in den verschiedensten Thiergestalten den Menschen nahen. Auch Apollo und Dionysos können sich in Thiere verwandeln. — Bei den Römern waren der weissagende Specht und der Wolf heilige Thiere des Mars. Wahrscheinlich sind sie vorher selbst verehrt worden, wie denn der Thierdienst in der altrömischen Religion eine Stelle einnahm. — Bei den Germanen standen Böcke, Stiere, Pferde als weis-

jagende Thiere in hohen Ehren, im Norden auch die Bären. Die Schlange galt dem germanischen Volksglauben als ein schützender Hausgeist. — In der semitischen Mythologie sind neben der Schlange, welche dem Chaos entspricht, besonders der Fisch (Dagon) und die Taube verwendet. Die Araber haben früher wahrscheinlich mit anderen Naturdingen die Thiere verehrt. Adler und Löwe galten als Symbole des Sonnengottes. Istar-Atargate hatte Fischgestalt, weßhalb die Syrer keine Fische aßen, sondern dieselben göttlich verehrten. Auch zu Tripolis in Phönicien, zu Orpha in Mesopotamien und zu Schiras in Persien hat man die Verehrung der Fische und den Glauben, daß ihre Tödtung ein Verbrechen sei, als Rest der altsyrischen Fischverehrung noch heute vorgefunden. — Bei den Naturvölkern bildet der Thierdienst einen Hauptbestandtheil der Religion. Schon de Brosses hat auf diesen Cult bei den Negern Afrika's aufmerksam gemacht, um den ägyptischen Thierdienst zu erklären. Bei den Negern genießen besonders die Schlangen religiöse Verehrung; ihr Cult ist von den Negern auch nach Amerika verpflanzt worden und ist dort (Hayti, Louisiana) ausschweifend und grausam betrieben worden. Aber auch im Süden Amerika's ist die Schlangenverehrung heimisch, sowohl bei den wilden Stämmen als bei den Culturvölkern in Mexico und Peru. Indem auch Thiere zu Fetischen verwendet werden, gelten sie wenigstens als Sitz eines göttlichen Wesens. Der Aberglaube vom Totem bei den Indianern und vom Kobong bei den Australiern hängt mit dem Thierdienst zusammen. Es gilt irgend ein Thier als Totem oder Kobong, d. h. als Stammabzeichen und folglich als Ahnherr des Geschlechtes. Als solcher wird es verehrt, allgemein geschont und als Helfer des Geschlechtes betrachtet. Personen desselben Totems oder Kobongs ist die Heirat unter einander verboten.

II. Erklärung des Thierdienstes. Da die Thierverehrung eine allgemeine Erscheinung der heidnischen Religionen ist, so muß sie in ihren Grundzügen aus dem naturalistischen Charakter des Heidenthums erklärt werden. Daher sind die Erklärungen der Alten, welche sich hauptsächlich auf den ägyptischen Thierdienst bezogen, unzureichend (P. Scholz, Götzendienst und Zauberei bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877, 17 ff. 105 ff. 316 ff.). Neben den Himmelskörpern haben eben die Thiere wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Menschen die Aufmerksamkeit des Naturmenschen besonders auf sich gezogen. Die Kraft, Klugheit und instinctive Sicherheit der Thiere erweckt in dem Wilden die Ahnung eines höhern Einflusses. Je mehr der Mensch von dem Thier zu fürchten oder zu hoffen hat, desto leichter ist er geneigt, sich dasselbe durch Verehrung günstig zu stimmen. Bei nomadischen und ackerbautreibenden Völkern kommt insbesondere der Nutzen in Betracht, welchen einzelne Thiere für den Haushalt des Menschen haben; deßhalb gilt eine Verletzung derselben als Vergehen gegen die Religion, als Beleidigung des gütigen Schöpfers. Im Allgemeinen erwächst aus der Betrachtung des Geheimnißvollen im Thierleben, wie es namentlich auch die unheimlichen Schlangen darbieten, eine heilige Scheu vor den Thieren, so daß man sie kaum zu tödten wagt oder sie um Verzeihung bittet, wenn man sie tödtet. Indem nun einzelne Thiere aus Gründen, die oft in den örtlichen Verhältnissen oder in den mythologischen Ueberlieferungen zu suchen, aber häufig nicht mehr zu bestimmen sind, einzelnen Gottheiten zugeordnet wurden, dienten sie zur symbolischen Bezeichnung derselben und zur sinnlichen Abbildung. Zur eigentlichen Verwechslung des Gottes mit dem Thier kam es nur in Aegypten. Dieser häßliche Götzendienst kann nur als die tiefste Verirrung von höheren religiösen Anschauungen betrachtet werden. Manetho berichtet denn auch, dieser Thierdienst sei erst später aufgekommen; zur Zeit des Königs Kaiechos (Kakeku) seien zuerst die Stiere Apis und Mnevis in Heliopolis und der Mendesische Bock für Götter gehalten worden. Erst in der Entstehungszeit des Todtenbuches wurde den heiligen Thieren eine besondere Würde zuerkannt, und zwar damals noch allgemein. Es läßt sich also nicht wahrscheinlich machen, daß die ägyptische Religion einmal auf dem Standpunkte des Schlangen- und Hyänendienstes der Neger gestanden habe, und sie ist auch nie so weit herabgesunken. Auch die Ableitung aus ursprünglichen Mythen oder aus dem Himmelsculte mit dem Zodiacalkreis und seiner Bedeutung für die Landwirthschaft genügt nicht, weil dieß eine spätere Periode der Religionsentwicklung voraussetzt und die Verwendung der Thiersymbolik für die Erscheinungen am Himmel nicht auf der Thierverehrung beruht. Die Aufeinanderfolge: naturalistische (Himmel, Sonne, Gewitter), zoomorphe, anthropomorphe Religion (Hartmann) könnte man nur für den Verfall gelten lassen. Daß die Aegypter, Inder, Israeliten nicht über die zoomorphe Stufe (Thierdienst) hinausgekommen, die Perser gar nicht in den Prozeß eingetreten, die Griechen den letzten Schritt der Anthropomorphisirung gethan haben, läßt sich aus der Religionsgeschichte nicht erweisen, denn bis jetzt ist der Nachweis nicht erbracht, daß alle Religion im Naturdienst ihren Anfang genommen, und daß speciell die homerische Theologie die höchste Stufe der griechischen Religion darstelle. Vielmehr ist der Gang der religiösen Entwicklung vom Spirituellen zum Naturalistischen gerichtet, und so läßt sich auch die Entstehung des ägyptischen Thierdienstes erklären. Die Thierfiguren versinnbilden den Naturprozeß und die dabei betheiligten Gottheiten. Daß der Käfer sich auf den Ursprung, die Genesis, die Vaterschaft bezieht, wie der Geier auf das Mütterliche, wird als eine durch lexikalische Studien festgestellte Thatsache bezeichnet. Die Ogdoas der Götter wurde durch vier Paare Män-

ner und Frauen dargestellt. Jene hatten Frosch-, diese Schlangenköpfe. Denn Frosch und Schlange galten als elementare Thierschöpfungen, sie schienen unmittelbar aus der Erde geboren zu werden. Der Frosch ist gleich der Anabiosis oder Wiederbelebung. Dadurch wurde auf die Entstehung der ersten Geschöpfe aus dem Urschlamm oder Chaos hingewiesen. Mitunter sind Käfer (Scarabäus) damit verbunden. Die Schlange mit ihrer Häutung symbolisirte die periodische, auf dem Sonnenlaufe beruhende Erneuerung der Weltordnung und galt bei den Aegyptern wegen ihrer tödtlichen Wirkung als Symbol der Unsterblichkeit (Uraeus), wodurch sie sich besonders als Symbol der Gottheit eignete (Scholz 104). Indem man aber diese mit dem Naturprozeß zusammenhängende Symbolik auf die darin thätige Götterwelt übertrug, mußte man eine die göttliche Kraft versinnbildende Darstellung wählen. Dieß ist der mit dem Menschenleib verbundene Thierkopf. Der Widderkopf symbolisirt die männliche Kraft, der Stierkopf die zeugende Kraft, der Kuhkopf die gebärende und nährende Natur, der Froschkopf das Uranfängliche, der Schakalkopf das Hütende und Bewachende, der Sperberkopf das Aufstreben nach der Höhe, der Geierkopf das Mütterliche, der Ibiskopf die Sendung und Botschaft. Die Neger sind eine Stufe tiefer gesunken, weil sie nur noch den Gegensatz von Nützlich und Schädlich im Auge haben. Im Totem und Kobong zeigt sich aber noch eine Analogie zu der genannten Symbolik. Denn wenn gewisse Thiere (Taube, Wolf, Bär, Schlange u. s. w.) zu Stammabzeichen werden, so sind sie mit den Ahnen in Verbindung gebracht und sollen gewisse Eigenschaften zum Ausdruck bringen (s. d. Art. Fetischismus IV, 1450 f.). Die Beziehung zum Familienleben (Exogamie, Matriarchat) ist aber nicht eine Wirkung, sondern eine Voraussetzung davon. Es ist nachgerade als erwiesen anzusehen, daß die Behauptung einer ursprünglichen Promiscuität in's Reich der Fabel gehört; vielmehr wurde auf das Familienleben sehr geachtet und die Blutsverwandtschaft wohl berücksichtigt. Dazu war aber das Totem ein ganz geeignetes Zeichen. Will man also heutzutage den ganzen Thierdienst aus dem Totemismus erklären oder denselben doch zum wichtigsten Factor machen, so ist vor Allem das sociale Leben der Völker genauer zu untersuchen. Je mehr dieses bei Semiten und Indogermanen, ja selbst bei den Naturvölkern den patriarchalischen Charakter an sich trägt, um so weniger läßt sich der Thierdienst aus dem Totemismus erklären oder gar an die Spitze oder in die Hauptperiode der Religionsentwicklung verlegen. (Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I, Freiburg 1887, 67 ff.; in der 2. Aufl. 1897 ist der phänomenologische Theil weggelassen, aber die Erscheinungen sind in der Darstellung der einzelnen Religionssysteme genauer behandelt worden.) [P. Schanz.]

Thiere, reine und unreine, s. Speisegesetze, ob. 581 f.

Thiers, Johann Baptist, Liturgiker und Archäologe, war am 11. November 1636 zu Chartres geboren, machte seine Studien namentlich zu Paris und wurde schon 1658 Lehrer der Humaniora am dortigen Collège Du Plessis. Im J. 1666 erhielt er die Pfarrei Champronden-Gastine (Diöcese Chartres), welche er, gezwungen durch unangenehme, zum großen Theil selbstverschuldete Verwicklungen mit dem Archidiacon von Chartres, 1692 mit der von Vibraye (Diöcese Mans) vertauschte. In dieser Stellung lebte Thiers fast nur seinen seelsorglichen Pflichten und wissenschaftlichen Studien. Er starb am 28. Februar 1703. Seine zahlreichen Schriften zeigen vielseitige Gelehrsamkeit, selbständiges, oft scharfes Urtheil; sie behandeln jedoch meist Mißbräuche und archäologische Einzelheiten. Erwähnt seien hier folgende: Exercitationes adv. Joh. Launoii dissert. de auctoritate negantis argumenti, Paris. 1662 (vgl. d. Art. Launoi VII, 1515); De festorum dierum imminutione, Lugd. 1668 (diese Schrift, worin er die von französischen Bischöfen auf Wunsch des Königs vollzogene Aufhebung einiger Feste vertheidigt, kam 1672 auf den Index, donec corrigatur); Sur l'inscription du grand portail du couvent des cordeliers de Reims: Deo homini et beato Francisco, utrique crucifixo, Brux. 1670 (eine gegen eine unpassende Inschrift gerichtete, übermäßig scharfe Polemik); Traité de l'exposition du St-Sacrement de l'autel, Paris 1673 (u. ö.), 2 vols. (worin er die zu häufige Aussetzung des allerheiligsten Sacramentes tadelt); Traité des superstitions, Paris 1679, 2 vols. (nach Thiers' Tode erschienen 1704 zwei weitere Bändchen; alle vier kamen 1757 auf den Index); Histoire des perruques, Paris 1690 (gegen das Perückentragen der Geistlichen); Dissert. sur la sainte larme de Vendôme, Paris 1699 (der Verfasser forderte den Bischof von Blois auf, diese Reliquie wegzuschaffen). Mabillon (s. d. Art.) schrieb gegen ihn, nicht um die Aechtheit der „heiligen Thräne" zu beweisen, sondern um die Redlichkeit der Bewahrer dieser Reliquie zu vertheidigen. (Vgl. Niceron, Mém. IV, Paris 1728, 341 ss.; Nouv. Biogr. gén. XLV, 173 ss.; Reusch, Index II, 1, 420 ff.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 895 sqq.) [Kerker.]

Thietmar, s. Dithmar.

Thobias (טוֹבִיָּה), im A. T. einer der Leviten, welche Josaphat bei einer im Lande Juda gehaltenen Mission verwendete (2 Par. 17, 8).

Tholuck, Friedrich August Gottfried, protestantischer Theologe, wurde am 30. März 1799 zu Breslau als Sohn eines Goldschmiedes geboren. Nachdem sich seine Untauglichkeit für das väterliche Gewerbe herausgestellt hatte, konnte er sich vollständig den Studien hingeben, wuchs aber auf in Gleichgültigkeit, ja in Feindschaft gegen das Christenthum. Als er am 5. October 1816 die Abiturientenrede über das Thema hielt: „Wie haben die Araber auf die Bildung Europa's ge-

wirkt?" setzte er Moses, Jesus, Mohammed einander gleich, zog aber allen Dreien den indischen Menu, den persischen Zoroaster und den chinesischen Confucius vor. Ausgezeichnet durch ein hervorragendes Talent für Sprachen, widmete er sich zunächst in Breslau dem Studium der orientalischen Sprachen, die er in den Mußestunden schon am Gymnasium mit so eigenartigem Erfolge betrieben hatte, daß er sich im Ganzen 19 verschiedene Idiome angeeignet hatte. Mittellos kam er Anfang 1817 nach Berlin zu dem Orientalisten v. Diez, dessen Amanuensis er wurde, und begann die theologischen Studien. Der Verkehr mit v. Diez und den damaligen frommen Kreisen Berlins, die in der Christenthumsgesellschaft (s. d. Art.) ihren Mittelpunkt hatten, namentlich mit dem Baron Kottwitz, gewannen den Zweifler und Spötter für die pietistische Richtung. An der Universität übte Neander (s. d. Art.), mit dem er auch in persönlichen Verkehr trat, die meiste Anziehung auf ihn aus, daneben Marheineke (s. d. Art.), während ihm Schleiermacher unsympathisch war. Seine eigentlich theologischen Fachstudien waren wenig gründlich. Nachdem seine Absicht, in die Missionen zu gehen, vereitelt war, wollte er sich der akademischen Laufbahn zuwenden; das im Juli 1820 eingereichte Promotionsgesuch wurde aber von Schleiermacher, der die eingereichte Dissertation über den Pantheismus der Orientalen wegen ihres untheologischen Inhaltes nicht für geeignet hielt, verschleppt. Nachdem er dann auf Anweisung des Ministeriums, das ihm die Verwaltung der nach de Wette's Entfernung vacanten Professur für alttestamentliche Exegese übertragen wollte, am 2. December 1820 zum Licentiaten der Theologie promovirt worden war, habilitirte er sich als Privatdocent und wurde 1823 außerordentlicher Professor. Er hielt Vorlesungen hauptsächlich über Exegese des Alten und des Neuen Testamentes, daneben auch über Geschichte der Theologie im 18. Jahrhundert und über Methode des theologischen Studiums; auch hielt er collegia pietatis. Einen Ruf als Professor der Dogmatik nach Dorpat lehnte er ab. Wegen seiner Schrift Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica verlieh ihm 1822 die philosophische Facultät zu Jena den Doctortitel. Von 1824—1826 gab er für die „Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden" die Zeitschrift „Der Freund Israels" heraus. Wegen seiner Abhandlung „Das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidenthums" als Einleitung zu Neanders „Denkwürdigkeiten des Christenthums und des christlichen Lebens" (1822) wurde er in der Darmstädter „Allg. Kirchenzeitung" scharf angegriffen. Großes Aufsehen erregte seine anonyme Schrift „Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers" (Hamburg 1823, 2. Aufl. 1825; erst in der 3. [1830] nannte er seinen Namen; 9. Aufl. 1871), worin er sich in praktisch-ascetischer Form gegen den Rationalismus wandte. Hatte de Wette in seinem „Theodor oder des Zweiflers Weihe" die Weihe hauptsächlich in die Philosophie und eine Art Gemüthstheologie gesetzt, so wollte Tholuck die wahre Weihe in das aus dem Glauben an den Versöhner kommende neue Leben verlegen; dieses neue Leben, die Wiedergeburt, sei gleichgültig gegen das „Pilgergewand des Bekenntnisses" und in der Lehre an den Kirchenglauben nicht gebunden; erst in der Zukunft werde es siegreich sein. In dem „Commentar zum Römerbriefe" (Berlin 1824; 5. Aufl. 1856) zeigte sich Tholuck als bibelgläubigen Exegeten gegenüber der philologischen Exegese, die allerdings zu schlecht wegkam. Ferd. Chr. Baur (s. d. Art.) sagt in seinem „Paulus", daß mit dem Tholuck'schen Commentar eine neue Epoche in der Interpretation des Römerbriefes begonnen habe (S. 335). Die pietistische Richtung Tholucks sprach sich deutlich aus in dem anonym erschienenen Schriftchen „Eine Stimme wider die Theaterlust" (Berlin 1824), worin er das Schauspiel für Sünde erklärt. Im J. 1825 machte er eine längere Reise nach England und trat bei der Jahresfeier der englischen Gesellschaften im Mai verschiedentlich als Redner auf. Auf einer zweiten Reise dorthin, 1835, schloß er mit Pusey Freundschaft. Schleiermacher blieb ihm auch jetzt fremd, ja feindselig, und verhinderte es auch, daß ihm bei seinem Weggange von Berlin die theologische Doctorwürde honoris causa verliehen wurde; er mußte sie rite erwerben. Mit dem Sommersemester 1826 siedelte Tholuck als ordentlicher Professor nach Halle über; die Ernennung geschah in der Absicht, daß er als Orthodoxer, wofür man ihn hielt, dem dort herrschenden, namentlich durch Gesenius und Wegscheider vertretenen Rationalismus entgegenwirke. Die theologische Facultät daselbst hatte auf Grund verschiedener Aeußerungen, welche er in einer Rede zu London über dieselbe gethan hatte, gegen seine Ernennung sich verwahrt; in Wirklichkeit war es der rationalistische Geist, der sich gegen ihn erhob. So hatte er in Halle einen schweren Stand. Die Feindschaft der beiden Genannten zeigte sich besonders in der Aufnahme einer Kritik von Paulus in Heidelberg über seinen „Commentar zum Johannesevangelium" (Hamburg 1827; 7. Aufl. 1857) in die unter ihrer Redaction stehende Abtheilung der Halle'schen „Allg. Literaturzeitung". Von April 1828 ab war Tholuck ein Jahr lang preußischer Gesandtschaftsprediger in Rom bei Bunsen. Er hob selbst später hervor, daß das römische Jahr ihm „die engen pietistischen Anschauungen abgestreift und ihn zu einer freiern innern Entwicklung habe kommen lassen". Von seiner Rückkehr an bis zu seinem Tode am 10. Juni 1877 entfaltete er in Halle als Professor, Universitätsprediger und Oberconsistorialrath, am meisten aber als Studentenvater durch persönlichen Einfluß eine weitberühmte Thätigkeit. Ein Brief aus Amerika mit der Adresse „An Herrn Tholuck in Europa" gelangte richtig an ihn. „Er

hat Vielen", schreibt Zahn (Gesch. der evangel. Kirche auf dem europäischen Festlande, 3. Aufl., Stuttgart 1893, 33), „eine tiefe Anregung gegeben, sie bis an den Weg des Heiles geleitend, aber von ihnen scheidend, wenn sie mit einem bestimmten Bekenntniß auf denselben treten wollten und ihn in diesem Sinne vollendeten. Mit der Macht der Zärtlichkeit für die ihm sympathischen jugendlichen Gemüther, aber auch mit dem Reiz der schädigenden Schmeichelei hat er die Studenten in sokratischer Weise an sich gefesselt." Zum Universitätsprediger wurde er definitiv 1839 ernannt. Ueber seine Predigten, die zahlreich gedruckt vorliegen (zuerst 6 Sammlungen, 1834 bis 1850, dann 1863 in 5 Bänden vereinigt; dazu Zeitpredigten 1845—1852, 6 Hefte, zum Theil in mehreren Auflagen, gesammelt 1863; Zehn Predigten, zu Berlin, Rom, London, Halle gehalten, Berlin 1829; Gewissens-, Glaubens- und Gelegenheitspredigten, Berlin 1860; Auswahl [20] von L. Witte, Bibliothek theologischer Classiker III, Gotha 1888), urtheilt Brömel (Homiletische Charakterbilder II, Leipzig 1874, 185): „Tholuck regt überall an, aber er führt es nirgends hinaus; er lehrt von Sünde und Gnade, er zeigt aber nirgends, wie man zur Gewißheit und Freudigkeit des Glaubens kommen kann." Tholucks Stellung in der Facultät wurde allmälig besser, seitdem er an Julius Müller (1839) und Hupfeld (1843) Gesinnungsgenossen erhalten hatte. Mit Hengstenberg und v. Gerlach gründete er 1826 die „Evangelische Kirchenzeitung", allein 1830 den „Literarischen Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt" (20 Jahrgänge, bis 1849). Außer den beiden schon genannten Commentaren schrieb er solche zum Hebräerbrief, der Bergpredigt und den Psalmen. Seitdem Fritzsche in Rostock 1830 ihn heftig angriff, wandte er auch mehr philologische Akribie an. Gegen Strauß schrieb er 1836 „Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" (2. Aufl. 1838). Eine größere Anzahl von Aufsätzen sammelte er in „Vermischte Schriften, größtentheils apologetischen Inhalts" (Hamburg 1839, 2 Bde.). Außerdem ist zu erwähnen die apologetisch-hermeneutische Studie „Die Propheten und die Weissagungen" (Gotha 1860; 2. Aufl. 1861), sowie die „Stunden christlicher Andacht" (Hamburg 1840; 8. Aufl. 1870). Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien Gotha 1863—1867 in 11 Bänden. Auch gab er Calvins Commentare zum Neuen Testament und den Psalmen und Institutio religionis christianae heraus (Halle und Berlin 1831—1836). Tholucks Theologie ist pietistischer Supranaturalismus; es kommt ihm Alles auf das „Erfahren", das Gefühl an, das ihm höher steht als alle Correctheit der Lehre; der Glaube ist „eine Ueberzeugung, die auf dem Leben des Menschen", auf „Beweisung des Geistes und der Kraft" beruht. In der Exegese suchte er die Inspiration wieder zu Ehren zu bringen, verwarf aber die Verbalinspiration und war auch in Betreff der Authenticität ziemlich elastisch. Er ist Vermittlungstheologe geworden sowohl im Sinne der preußischen Union als auch zwischen Glauben und Rationalismus. „Er hält es mit Luther und Calvin," schreibt Brömel a. a. O., „ja mit der ganzen sichtbaren Kirche, weil sie alle das apostolische Glaubensbekenntniß haben. Aber über das apostolische Glaubensbekenntniß hinaus gibt es für Tholuck nur Eigenthümlichkeiten, die man freigeben muß." Zur lutherischen Abendmahlslehre habe er zwar, schreibt er an Hengstenberg, eine starke Tendenz, könne sie aber doch nicht mit der Exegese vereinigen. Gegen die Separation der Lutheraner trat er 1835 in einer Predigt auf und nannte sie „unchristlich und unvernünftig". Gegen die königliche Cabinetsordre, welche bei confessionellen Fragen eine itio in partes des Oberkirchenraths anordnete (s. d. Art. Protestantismus X, 501), erklärte er sich mit der gesammten Halle'schen Facultät. Auch war er eifriger Mitarbeiter an der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben", welche die Sache der Union vertrat. Obwohl vom Rationalismus stets hart angefeindet und auch von Hegel (Vorrede zur 2. Aufl. der „Encyklopädie") angegriffen, wußte er doch beiden Complimente zu machen. Sein Freund Ludwig v. Gerlach tadelte schon 1829 seine „große dogmatische Unentschiedenheit", derentwegen ihm auch Hengstenberg Vorwürfe machte. In einem Briefe an Baur erklärt er, daß sein Gewissen in Betreff der Ueberzeugungen eines theologischen Docenten ihm nicht allzu große Strenge zur Pflicht mache, und daß er nicht das Richtscheit einer stabilen Dogmatik an denselben angelegt wissen wolle; er erkennt als richtig an, „daß Mehreres im Neuen Testament als Product der Sage angesehen werden kann, ohne darum zu der Consequenz genöthigt zu sein, die gesammte Wundergeschichte zu verwerfen". „Ich glaube," schreibt er in dem Vorwort zu seinem „Literarischen Anzeiger" von 1840, „daß der negativen Theologie, welche seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts entstand und bis auf unsere Tage sich immer weiter entfaltet hat, ihre theilweise Berechtigung zukommt. Zwar weiß auch ich mich mit dem Hauptglaubensbekenntniß unserer Kirche im Einklang; aber es ist ein Glaubensbekenntniß und nicht eine wissenschaftliche Ausführung." Gegen die entschieden kirchliche Richtung der Theologie verhielt er sich ablehnend. „Jenes Auf- und Abwogen der heterogensten Elemente, der Kampf der vergangenen mit der neuen Zeit, die Widersprüche des Lebens, welche überhaupt jene Periode charakterisirten, der schl
immer entschiedenere Durchbruch des Neue
alles tritt in der Person und in
Tholucks auf's Deutlichste uns entg
[s. u.]). — Geschichtlichen Ch
Werke Tholucks: Geist der Lut

Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Hamburg 1852; Vorgeschichte des Rationalismus, Halle und Berlin 1853—1862, 2 Bde.; Lebenszeugen der lutherischen Kirche vor und nach der Zeit des dreißigjährigen Krieges, Berlin 1859; Geschichte des Rationalismus (wovon aber nur der erste Theil: Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung, Berlin 1865, erschienen ist). Wenn auch vielfach anekdotenhaft, in prickelnde Curiositäten und in die Schattenseiten des Privatlebens sich verlierend, wofür ihm auch vom Ministerium seine Mißbilligung ausgesprochen wurde, bieten diese Schriften dem Forscher doch wichtige Quellen. Aeußerlich betrachtet, leiden Tholucks wissenschaftliche Arbeiten zumeist an einer gewissen Formlosigkeit, einem für den Leser unbequemen Sichverlieren in's Detail, das durch die Ueberfülle von Citaten noch erschwert wird. „Ein in Manchem riesenhaftes Talent," sagt Zahn, „erfüllt es gerade bei ihm mit Wehmuth, daß er nicht die hohe, heilige Einfalt gehabt, sich den Wahrheiten der Schrift zu unterwerfen und so die Wichtigkeit seiner Zeitepoche mit anderen Erfolgen zu krönen." (Vgl. Köhler, August Tholuck, Halle 1877; Witte, Das Leben Dr. Fr. Aug. G. Tholucks, Bielefeld u. Leipzig 1884—1886, 2 Bde.; v. Frank, Gesch. und Kritik der neuern Theologie, 3. Aufl., Erlangen 1898, 221—224.) [Wurm.]

Thomas, der hl., der Apostel, wird in den Apostellisten (Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 15) zusammen mit Matthäus oder (Apg. 1, 13) mit Philippus aufgeführt. Bei den älteren Syrern führt er den Namen Judas Thomas (vgl. die Abgarlegende bei Euseb. H. E. 1, 13, 10, die syrische Doctrina Addaei, ed. Phillips, Lond. 1876, 5, und die Stellen aus Ephräm und Anderen bei Assemani, Bibl. orient. I, 100. 318. 319), wobei Thomas (d. h. Zwilling) als Beiname aufgefaßt ist. In jener Legende wird dieser Beiname mitunter sogar dahin erklärt, daß Thomas der Zwillingsbruder des Herrn gewesen sei, dem er zum Verwechseln ähnlich gewesen (Bonnet, Supplementum codicis apocryphi. I. Acta Thomae, Lipsiae 1883, 23; vgl. auch Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden I, Braunschweig 1883, 227). Allein aus Joh. 11, 16: „Thomas, der genannt wird Didymus", ergibt sich, daß der Name Thomas der eigentliche Name war (vgl. auch Joh. 20, 24; 21, 2); Didymus (= Zwilling) ist nur die griechische Uebersetzung des hebräischen תאומא und ist deßhalb weder ein von Christus dem Apostel gegebener Beiname, noch bezieht er sich, wie Theophylakt, Hengstenberg u. A. meinen, im ethischen Sinne auf den zweifelnden Charakter des Apostels. Der hl. Thomas stammte nach der Ueberlieferung aus Galiläa (nach Pseudo-Epiphanius aus der Stadt Paneas in Galiläa; vgl. dagegen Lipsius I, 246); als Angehöriger des Stammes Juda aus Jerusalem erscheint er in der „Biene" des Salomo von Basforah, einer Schrift, welche aber erst aus dem 13. Jahrhundert herrührt (vgl. The book of the bee, ed. Budge, in den Anecdota Oxon., Semit. ser. I, 2, Oxford 1886, 105). Er war ein muthiger und dem Herrn in Liebe ergebener Apostel, wie sich aus seiner Bereitwilligkeit (Joh. 11, 16), für ihn zu sterben, ergibt. Allein er war von Natur bedächtig und zum Zweifel geneigt (ebd. 14, 5); dieß zeigte sich zumal nach der Auferstehung Jesu, als er trotz des Zeugnisses der übrigen Apostel nicht an die Erscheinung des Herrn glauben wollte, wofern er nicht zuerst seine Wundmale gesehen und berührt habe (ebd. 20, 24 f.). Wie tadelnswerth auch dieser Zweifel war (s. ebd. 20, 27; vgl. 20, 29), so war er doch, nachdem er vom Herrn selbst gehoben worden, für den Apostel die Veranlassung zu einem klaren und bestimmten Bekenntniß der Gottheit Jesu (ebd. 20, 28) und für alle Christen zu einer Kräftigung des Glaubens an den Auferstandenen. Diesen Glauben hat auch Thomas später außerhalb Palästina's verkündigt. Schon vorher hätte er gemäß der syrischen Ueberlieferung nach der Himmelfahrt Christi Thaddäus oder Addäus, einen der 70 Jünger, an den König Abgar von Edessa abgesandt und wäre so indirect der Apostel von Edessa (s. d. Art.) geworden (vgl. d. Art. Abgar; ferner Lipsius II, 2, Braunschweig 1884, 178—200, und Ergänzungsheft, ebd. 1890, 105—108; Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar, Paris 1888; Nestle, De sancta cruce, Berol. 1889, 65; A. Carrière, La légende d'Abgar dans l'hist. d'Arménie de Moïse de Khoren, Paris 1895 [dazu Burkhardt, in der Byzant. Zeitschrift 1897, 426 ff.]; Nirschls Versuch, die Geschichtlichkeit der Legende zu retten [Katholik 1896, II, 17 ff.], soll hier wenigstens erwähnt werden). Die in dieser Legende angedeutete Anschauung, daß der hl. Thomas der Hauptapostel des Morgenlandes sei, findet sich auch bei den Armeniern; denn nach ihrer Ueberlieferung hätte er „kraft der Auctorität seines Principates" auch dem Apostel Bartholomäus (s. d. Art.) in Armenien Weisungen gegeben (Vita et martyrium Bartholomaei, aus dem Armenischen übersetzt von Mösinger, Innsbruck 1877, 25; vgl. Lipsius I, 229). Jedenfalls hat er aber in Parthien das Evangelium gepredigt. Denn schon Origenes (bei Euseb. H. E. 3, 1, 1) sagt, daß der hl. Thomas bei der Zerstreuung der Apostel Parthien durch das Loos zugetheilt erhielt. Seine Wirksamkeit daselbst bezeugen auch die clementinischen Recognitionen (9, 29) und die aus dem 3. Jahrhundert stammenden Thomasacten (s. u.). Allerdings machen letztere ihn zum Apostel von Indien und lassen ihn zuerst in das Königreich des Gundophoros reisen. Allein letzterer entstammte einer parthischen Dynastie und herrschte im ersten christlichen Jahrhundert über ein Gebiet, das zum Theil mit Parthien zusammenfiel (vgl. Gut-

schmid, Die Königsnamen in den apocryphen Apostelgeschichten, im Rhein. Museum für Philologie, Neue Folge, XIX [1863], 161 ff.; Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877, 20 ff.; A. v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien und Indien, Berlin 1879, 157 ff.). Ueberhaupt spricht Manches dafür, daß die Thomasacten unter Indien eben nur das indisch-parthische Grenzland verstanden haben (vgl. außer den Genannten noch Lipsius I, 278 ff.). Doch ist damit nicht ausgeschlossen, daß er auch in das eigentliche Indien hinein gekommen ist. Die Möglichkeit seiner Reise dorthin leuchtet ein, da ein reger Handel der Römer nach Südindien für das erste christliche Jahrhundert durch Münzen bezeugt ist (Germann 44 f.). Daß er aber wirklich in Indien gelehrt habe, war wenigstens im 4. Jahrhundert nachweislich allgemeine Anschauung (vgl. Ephraemi Carmina Nisibena n. 42, ed. Bickell, Lipsiae 1866, 163; Ambr. In Ps. 45, bei Migne, PP. lat. XIV, 1143; Paulin. Nolan. Carm. 18 in natali S. Felicis, bei Migne l. c. LXI, 672; Hieron. Ep. 59 [ad Marcellam], bei Migne l. c. XXII. 589; Gregor. Naz. Or. 33, bei Migne, PP. gr. XXXVI, 228). Specieller wird seit dem 5. Jahrhundert in den Apostelverzeichnissen des Pseudo-Dorotheus, Pseudo-Epiphanius, des Anhangs zur griechischen Uebersetzung von Hieron. De vir. illustr. u. A. gesagt, der hl. Thomas habe den Parthern, Medern, Persern, Karamaniern, Hyrkaniern, Baktrern und Margern gepredigt und sei als Martyrer in der Stadt Kalamine in Indien gestorben (vgl. Lipsius I, 246, Anm. 1). Allerdings haben Spätere Indien mit Aethiopien verwechselt, so Nicephorus Callisti (H. E. 2, 40), der übrigens berichtet, der hl. Thomas habe auf der Insel Taprobane, d. h. Ceylon, „dem Volke der Brahmanen" gepredigt. Allein auch nach der Ueberlieferung der indischen Thomaschristen hat der Apostel „auf dem Felsen bei Mailapur" (Mailapur Calurmina), einer südlichen Vorstadt des heutigen Madras, den Tod erlitten (vgl. Germann 42 f.; Gutschmid 166 sucht Kalamine in Gedrosien nachzuweisen). P. Huc will wahrscheinlich machen, daß der hl. Thomas auch nach China gekommen sei (Le Christianisme en Chine etc. I, Paris 1857, 29 ss.). Die Väter begnügen sich mit der Bemerkung, er habe den Martyrtod erlitten (Aster. Hom. 10 in martyres, bei Migne, PP. gr. XL, 325), und zwar in Indien (Gaudent. Brix. in Hom. 17, bei Migne, PP. lat. XX, 963; Theodoret., Graecarum affectionum curatio, ed. Gaisford, Oxon. 1839, 301 sqq.; vgl. Germann 39 f. — Nur der Gnostiker Herakleon, bei Clem. Alex. Strom. 4, 9, scheint zu sagen, der Apostel sei eines natürlichen Todes gestorben). Nach den Thomasacten wurde er auf Befehl des Königs Mazdai von vier Soldaten mit Lanzen durchbohrt. — Keine außerbiblische Nachricht über Thomas ist so gut bezeugt wie die, daß seine Ueberreste in Edessa ruhen (vgl. z. B. Vita Ephraemi, bei Assemani, Bibl. orient. I, 49; Chron. Edessenum, ib. I, 399. 403; Rufin. H. E. 2, 5; Socrat. H. E. 4, 18; Sozom. H. E. 6, 18). Sie sind dorthin um das Jahr 232 n. Chr. übertragen worden. Denn nach dem glaubwürdigen Bericht der Passio Thomae (ed. Bonnet l. c. 159) hat der Kaiser Alexander Severus nach seinem Siege über den König von Persien im genannten Jahre auf Bitten der Edessener die Könige von Indien bewogen, diesen den Leichnam des Apostels zu überlassen (vgl. Lipsius III, 418 ff., I, 226). Ein Theil der Reliquien blieb aber damals in Indien zurück (vgl. Ephr. Carm. Nisib. n. 42, 1 und 4, und dazu Bickell l. c. 163, not. 1). Als Tag der Translation der Gebeine nach Edessa wird der 3. Juli gefeiert. Die griechische Kirche begeht das Fest des Apostels am 6. October, die lateinische am 21. December.

Apocryphen unter dem Namen des hl. Thomas gibt es mehrere, namentlich die oben erwähnten Thomasacten (vgl. d. Art. Apocryphenliteratur I, 1080). Dieses häretische Machwerk war bereits Eusebius (H. E. 3, 25, 6) und Epiphanius (Haer. 47, 1; 61, 1) bekannt. Es ist in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts (nach oder frühestens im J. 232) entstanden, stammt aus den gnostischen Kreisen des östlichen Syriens (vgl. Lipsius I, 291 ff.; Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, 1, Leipzig 1897, 545—549) und ist ursprünglich höchst wahrscheinlich syrisch abgefaßt gewesen (s. Karl Macke, Syrische Lieder gnostischen Ursprungs. Eine Studie über die apokr. syr. Thomasacten, in der [Tüb.] Theol. Quartalschr. 1874, 3—70, und Nöldeke, bei Lipsius III, 423 ff.). Der griechische Text liegt am vollständigsten in der oben erwähnten Ausgabe von Bonnet vor. Eine selbständige katholische Bearbeitung der Thomasacten bieten die griechischen Menäen zum 6. October (neuerdings herausgegeben von A. Thenn, in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1887, 472 ff.). Eine äthiopische Bearbeitung enthält in englischer Uebersetzung Malan, The Conflicts of the holy Apostles, London 1871, 187—220; eine ihr entsprechende griechische Recension publicirte James, Apocrypha anecdota, 2. ser., Cambridge 1897, 28 ff. (in Texts and Studies V, 1). Lateinische Bearbeitungen einzelner Theile sind die Passio Thomae, bei Bonnet 133—160, deren Verfasser um 550 im fränkischen Reiche lebte, und die Miracula Thomae des hl. Gregor von Tours (Bonnet 96—132). (Vgl. noch Stapletonus, Tres Thomae, seu de S. Thomae apostoli rebus gestis etc., Duaci 1588 u. ö.; Tillemont, Mém. I, Paris 1701, 355—365 und 612—617; Alban Butler, Leben der Väter und Märtyrer, deutsch von Räß und Weis, XVIII, Mainz 1826, 448 ff.; Maistre, Histoire de la prédication, des miracles et du martyre de St. Thomas, Paris

1870; Nilles, Kalend. manuale I, 2. ed., Oenip. 1896, 532; II [1897], 843.) [J. Felten.]

Thomas Anglicus, Name zweier theologischen Schriftsteller aus dem Dominicanerorden, welche beide aus England stammten. 1. **Thomas Jorsius** (de Jorz; irrthümlich auch Joyce genannt) war sieben Jahre hindurch, von 1296 bis 1303, Ordensprovinzial in seinem Vaterlande; 1305 wurde er von Clemens V. zu Lyon zum Cardinal erhoben. Er starb auf einer Reise, welche er im Auftrage des Papstes zur Kaiserkrönung Heinrichs VII. nach Italien unternahm, zu Grenoble am 13. December 1310. Sein wichtigstes Werk sind die Commentaria super IV libros Sententiarum, worin er gelegentlich die Lehre des hl. Thomas von Aquin gegen Duns Scotus energisch vertheidigt; gedruckt ist bloß der Commentar zum ersten Buch, Venedig 1523. — 2. **Thomas Walleis** (Wallensis, Gualois) stammte aus Wales und war zu Anfang des 14. Jahrhunderts Theologieprofessor an der Universität Oxford. Später gerieth er während seines Aufenthaltes zu Avignon in heftigen Conflict mit dem damaligen Papste Johannes XXII. Am 3. Januar 1333 (nicht schon 1331) bekämpfte er in einer Predigt die von Johannes vertretene Ansicht, daß die Gerechten erst nach der Auferstehung zur unmittelbaren Anschauung Gottes (s. d. Art.) gelangten (größere Stellen aus dieser Predigt s. bei Quétif-Echard I, 599 sq.; dort wird auch die oft wiederholte Angabe widerlegt, daß der Papst bei der Rede zugegen gewesen sei). Alsbald schritt nun der Inquisitor zu Avignon, ein Minorit, gegen ihn ein, jedoch selbstverständlich nicht mit der Anklage, Thomas sei der Privatmeinung des Papstes entgegengetreten, sondern mit der Beschuldigung einer Reihe von Irrthümern oder gar Häresien, die man in seiner Predigt entdeckt haben wollte (von welcher Art dieselben waren, ist aus Denifle-Chatelain [s. u.] II, 421 sq., art. 12—18, 424 sq. zu ersehen). Im Inquisitionsgefängniß wurde er nicht gerade auf's Beste behandelt, indem er sich schon vorher den Groll mancher Minoriten durch eine Polemik gegen deren Anschauung über die Armut Christi zugezogen hatte. Da er klagte, am Hofe des Laurenkönigs würde er mehr Gerechtigkeit gefunden haben, als bei dem Inquisitor, und da auch König Philipp VI. von Frankreich sich nachdrücklich für ihn verwandte, fand Johannes XXII. es doch gerathen, den Dominicaner im October 1333 aus dem Gefängnisse der Inquisition in das des päpstlichen Palastes überführen zu lassen. In der Haft verfaßte Thomas zur Erläuterung mehrerer in der Predigt vorgebrachten Meinungen eine Epistola (seu Tractatus) de instantibus et momentis (vgl. Apg. 1, 7), die nach seiner Aussage nur ein ohne alle literarischen Hilfsmittel eilig geschriebener Entwurf war, aber dennoch zu neuen Anklagen führte; desgleichen im Laufe der Untersuchung Responsiones auf die incriminirten Sätze. Der Papst sah sich wiederholt genöthigt, in Briefen an den König von Frankreich sein Verfahren gegen den Gefangenen zu rechtfertigen, und übertrug schließlich zwei Cardinälen, Jacob de Nouveau (dem spätern Papst Benedict XII.) und Raimund de Mostuéjouls, die Untersuchung der Sache. Dieselbe nahm, wie es scheint, einen für Thomas ungünstigen Verlauf; denn auch nach Johannes' XXII. Tode (1334) blieb er in Haft. Die Angabe der Hist. litt. (s. u.), er sei im J. 1340 gestorben, ist irrig; er lebte noch am 21. Februar 1349 und war damals, wie er klagte, ein gebrochener Greis, von fast allen Freunden verlassen. Von seinen Schriften, welche zum Theil für die damalige Geschmacksrichtung auf dem Gebiete der Theologie bezeichnend sind, gelangten später zum Druck: Metamorphosis Ovidiana, moraliter explanata, Paris. 1509, 2. ed. ibid. 1521 (in französischer Uebersetzung schon 1484 zu Brügge gedruckt); In X primos libros de civitate Dei S. Augustini expositio, Mogunt. 1473; spätere Ausgaben Friburgi 1494, Lugduni 1520. Ungedruckt blieben der Tractatus de theoria praedicandi ad Theobaldum de Ursinis, archiepiscopum Panormitanum (reg. 1338—1350); Tractatus de natura bestiarum cum moralizatione; desgleichen eine Reihe Erklärungen zu Büchern des A. T. Die unter die Werke des hl. Thomas von Aquin mehrfach aufgenommenen Commentare zu Genesis, Daniel und den Machabäerbüchern werden von einigen Literarhistorikern einem Thomas Anglicus (n. 1 oder 2) zugeschrieben. Gegenüber der Behauptung Sixtus' von Siena (s. d. Art.), daß die Abschreiber leicht den Thomas Anglicus mit dem Thomas Angelicus hätten verwechseln können, bemerkt jedoch Quétif-Echard (I, 601 sq.), der hl. Thomas sei nie einfachhin Thomas Angelicus, und doctor angelicus erst im 16. Jahrhundert genannt worden. Ueber die dem „Thomas Anglicus" gleichfalls mitunter zugeschriebenen Commentare zu Jeremias und den Klageliedern s. d. Art. Thomas von Aquin, unten Sp. 1632. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. ord. Praed. I, Paris. 1719, 508 sqq. 597 sqq.; Hist. litt. de la France XXIV, Paris 1862, 371; Denifle-Chatelain, Chartul. universit. Paris. II, Paris. 1891, 792; Dict. of nation. Biogr. XXX, Lond. 1892, 203 f.) [Zeck.]

Thomas Anglus, Pseudonym für Thomas de White, s. Anglus, Thomas.

Thomas von Aquin, der hl., ward durch die Ehrennamen doctor angelicus (seit dem 16. Jahrhundert), doctor communis (schon im 14. Jahrhundert), princeps scholasticorum als einer der größten christlichen Denker ausgezeichnet, 1567 zum doctor ecclesiae (als der erste nach den vier alten Lateinern), 1880 zum Patron aller katholischen Schulen erhoben. — I. Ueber das **Leben** des hl. Thomas finden sich in den unten angegebenen Quellen ein-

gehende und im Wesentlichen übereinstimmende Angaben; doch bleiben manche Unklarheiten und Lücken bezüglich einzelner Daten. Schon die Bestimmung des Geburtsjahrs schwankt zwischen 1224 und 1227; am wahrscheinlichsten ist das Ende des Jahres 1225 oder der Anfang des Jahres 1226 (vgl. de Rubeis [s. u.], Diss. 1, 9; 10, 2). Geburtsort war das Schloß Roccasecca, nördlich von Aquino, in der Nähe von Monte Cassino. Seine Eltern waren Landulf, Graf von Aquino, und Theodora aus dem Geschlechte der Grafen von Theate. Wie die väterliche Familie ihren Stammbaum auf langobardische Fürstengeschlechter zurückführte, so stammte die Mutter aus normannischem Adel; durch Heiraten waren die erlauchtesten Fürstenhäuser jener Zeit der Familie verwandt. Thomas wurde, fünf Jahre alt, nach Monte Cassino gebracht, um dort mit anderen adeligen Zöglingen den ersten Unterricht zu empfangen; eine eigentliche oblatio zur Vorbereitung auf die Gelübde kann hierin nicht erblickt werden (de Rubeis, Diss. 1.). Um 1236 schickte der Vater den reich beanlagten, schon damals ernst gestimmten Knaben auf den Rath des Abtes nach Neapel zum Studium an die von Friedrich II. 1224 gegründete Universität; hier hörte er Grammatik und Logik beim Magister Martinus, Physik beim Magister Petrus Hibernus. Zugleich übte der junge Orden des hl. Dominicus, der seit 1231 in Neapel einen Convent hatte, eine mächtige Anziehungskraft auf den geistig wie sittlich schnell heranreifenden Studirenden aus; als derjenige Orden, qui primo habuit studium cum religione, erschien er ihm als das eigentliche Ideal seiner Lebensthätigkeit. Allen Ansprüchen auf weltliche und geistliche Ehren entsagend, nahm Thomas, wahrscheinlich 1243, das Ordenskleid des hl. Dominicus. Die Nachricht rief in seiner Familie begreifliche Aufregung hervor; seine Mutter machte sich auf den Weg zu ihm, nach den Meisten, um ihn für die Welt oder wenigstens für eine glänzendere geistliche Laufbahn wiederzugewinnen, nach Wilhelm von Thoco, um seinen Beruf zu prüfen. Da der Orden ihn nach Rom schickte, folgte sie ihm dorthin; aber man gestattete ihr nicht, den Sohn zu sprechen, und sandte ihn aus Furcht vor ihrem Einflusse in römischen Kreisen mit einigen Begleitern nach Paris. Theodora setzte nun ihre älteren Söhne Raynald und Landulf, die beim Heere Friedrichs II. in Toscana standen, in Kenntniß; bei Acquapendente wurden die Flüchtlinge auf der Rast überfallen, und Thomas ward nach dem bei Aquino gelegenen Castell St. Johann gebracht. Hier hielten ihn seine Verwandten über ein Jahr gefangen und versuchten alle Mittel, ihn zur Ablegung des Ordenskleides zu bewegen; aber Thomas widerstand allen Beeinflussungen und bewog auch eine Schwester zum Eintritt in den Ordensstand. Die Einsamkeit benutzte er zum Studium der Bibel, der Sentenzenbücher und aristotelischer Schriften. Nachdem er den schändlichen Anschlag seiner Brüder, ihn durch Verführung umzustimmen, vereitelt hatte, erlangte er mit Hülfe seiner Mutter die Freiheit wieder und scheint sich im Geleite des Ordensgenerals Johannes Teutonicus (s. d. Art., n. 1) über Paris nach Köln begeben zu haben (Ende 1244 oder Anfang 1245), wo er sich unter Albert dem Großen (s. d. Art.) philosophischen und theologischen Studien widmete. In diesen Kölner Aufenthalt gehören wohl die Einzelheiten hinein, die Wilhelm von Thoco über das schweigsame Wesen des jungen Mönches und die daran sich knüpfenden, aber bald verstummenden Scherzreden seiner Mitschüler erzählt. Wahrscheinlich begleitete Thomas schon bald seinen Lehrer nach Paris, wo Albert 1245—1248 die eine der dem Dominicanerorden zustehenden theologischen Professuren an der Universität bekleidete. Im J. 1248 erhielt Albert den Auftrag, in Köln ein Generalstudium des Ordens für Deutschland zu errichten; mit ihm begab sich auch Thomas dorthin (Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris. I, Paris. 1889, 307), um nun unter Alberts Leitung (als magister studentium oder lector biblicus) Vorlesungen zu halten. Während dieses Kölner Aufenthaltes soll ihm vom Papste, dem Thomas' Familie nach der Lyoner Verurtheilung Friedrichs II. näher getreten war, die Abtei Monte Cassino angeboten worden sein; Thomas lehnte die Würde ab. Auf den Rath Alberts und des Cardinals Hugo von St.-Cher (s. d. Art.) schickte der Ordensgeneral 1251 oder 1252 den ebenso bescheidenen als gelehrten Mönch nach Paris in den berühmten Convent St. Jacques, um dort als Baccalar der Hochschule über die Sentenzen zu lesen. Drei Jahre dauerte dieser Cursus; nachdem Thomas denselben in rühmlichster Weise vollendet hatte, ut omnes etiam Magistros videretur excedere et claritate doctrinae scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare (Thoco), stand er vor der Promotion zum Licentiaten (damals gleichbedeutend mit Magister und Doctor). Aber die Promotion verzögerte sich wegen des zwischen der Universität und den Mendicanten 1253 ausgebrochenen Streits über die Statuten, noch mehr infolge der Angriffe, die der Magister Wilhelm von St. Amour (s. d. Art.) in seinem 1255 erschienenen Werke De periculis novissimorum temporum gegen die Bettelorden richtete. Trotzdem scheint Thomas in St. Jacques weiter gelesen und auch schon 1255 oder sicher Anfang 1256 vom Kanzler die Licenz erhalten zu haben. Denn Papst Alexander IV. lobt am 3. März 1256 den Kanzler, daß er Thomas, viro utique nobilitate generis et morum honestate conspicuo ac thesaurum literalis scientiae per Dei gratiam assecuto, die Licenz ertheilt habe, und trägt ihm auf, dafür zu sorgen, daß Thomas nun sofort auch das erforderliche principium regiminis, d. i. die feierliche Antrittsvorlesung vor dem Bischofe und

den Magistri, halten dürfe (Denifle-Chatelain l. c.). Allein der Widerstand der Facultät, der sich übrigens nicht gegen Thomas persönlich richtete, war nicht so schnell gebrochen. Zunächst wurde Wilhelm von St. Amour vom Papste verurtheilt, nachdem die ersten Theologen seine Schrift mißbilligt hatten; unter letzteren war auch Thomas in Anagni vernommen worden und hatte hier die treffliche Vertheidigungsrede der Orden gehalten, welche er bald darauf veröffentlichte. Am 23. October 1256 mußten zwei Pariser Professoren dem Papste den Eid leisten, daß sie Thomas und Bonaventura als Magistri recipiren würden (Denifle-Chatelain I, 388). Aber erst im October 1257 konnte die feierliche Aufnahme in das Doctorencollegium stattfinden (immer noch vor dem gesetzmäßigen Alter von 35 Jahren). Als Magister hatte Thomas zunächst in eingehender wissenschaftlicher Weise (nicht bloß „cursorisch") die heilige Schrift zu erklären; ferner behandelte er ausführlicher philosophische und theologische Einzelfragen (quaestiones disputatae — quodlibetales), hielt 1259 Fastenpredigten und arbeitete auf dem Generalcapitel zu Valenciennes mit Albert, Petrus von Tarantasia u. A. eine Studienordnung für den Dominicanerorden aus (Denifle-Chatelain I, 385). Im J. 1260 oder 1261 verließ er Paris und verweilte in den folgenden Jahren meist in der Nähe des Papstes Urban IV., zum Theil in Rom, aber auch in anderen Städten Italiens, Orvieto, Anagni, Viterbo, Perugia, überall dem Unterrichte in den Ordensklöstern und literarischen Arbeiten sich widmend. Eine von späteren Biographen behauptete Reise nach London 1263 ist gar nicht bezeugt und unwahrscheinlich (Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, 281). Die gleichen innigen Beziehungen, wie zu Urban IV., verbanden ihn mit Clemens IV.; des letztern Bemühungen, ihn zur Annahme des Erzbisthums Neapel zu bewegen, scheiterten ebenso wie die seines Vorgängers an der Demuth des Heiligen. Im J. 1265 übertrug das Ordenscapitel von Anagni Thomas die Leitung der Schule in Rom mit außerordentlichen Vollmachten (Denifle-Chatelain I, 505); 1269 war er auf dem Capitel zu Paris, wo er auch die beiden folgenden Jahre blieb und zum zweiten Male die leuchtendste Zierde der Hochschule bildete. Die aristotelische Richtung, welche Thomas mit voller Consequenz vertrat, erfuhr gerade während dieser Jahre heftige Befehdung durch die Anhänger der ältern Schule Nicolaus von Lisieux, Giraud von Abbeville, Heinrich von Gent; eine Disputation des hl. Thomas mit diesen Collegen und seine bei derselben hervortretende liebenswürdige Bescheidenheit schildert der spätere Erzbischof Johannes Peckham (s. d. Art.) von Canterbury (Denifle-Chatelain I, 634). Auch am Hofe Ludwigs des Heiligen genoß Thomas die größte Achtung. Nachdem er 1271 nach Italien zurückgekehrt war, lehrte er zunächst wahrscheinlich in Rom weiter; wie sehr sein Scheiden in Paris bedauert wurde, zeigt ein Schreiben des Rectors und der Artistenfacultät an das 1272 in Florenz stattfindende Ordenscapitel, in welchem man um seine Rückkehr bat (Denifle-Chatelain I, 504 sq.). Auf der andern Seite wünschte Karl von Anjou dringend seine Versetzung nach Neapel. Thomas, dem das Capitel die Wahl freistellte, folgte dem Rufe in die Heimat, wahrscheinlich auch im Interesse der italienischen Ordensschulen, und verlebte in Neapel die Jahre 1272—1274, noch ausdauernder als bisher Contemplation und wissenschaftliche Arbeit verbindend. Hier soll ihm der Gekreuzigte das Lob gespendet haben: Bene scripsisti de me; quam recipies a me pro tuo labore mercedem? worauf Thomas geantwortet: Domine, non (aliam) nisi Te (AA. SS. Boll. Mart. I, 671). Andere himmlische Erscheinungen bewogen ihn zu dem Ausrufe, alle seine Schriften kämen ihm wie Spreu vor gegenüber dem Geschauten; seit dem 6. December 1273 war er nicht mehr zu bewegen, an der Summa, deren dritter Theil ihn damals beschäftigte, weiter zu schreiben. Im Anfang des Jahres 1274 erging an ihn, wie auch an Bonaventura, der Ruf Gregors X., zum zweiten Concil in Lyon zu erscheinen. Auf der Reise dorthin beantwortete er von Aquin aus eine Anfrage des Abtes von Monte Cassino über eine theologische Frage (der Brief wurde edirt Monte Cassino 1875). Dann kehrte er, ermüdet und unwohl, auf dem Schloß Masnza (Magentia) bei seiner Nichte Francisca, der Gemahlin des Herrn von Ceccano, ein. Da er die schlimme Entwicklung seines Leidens ahnte, ließ er sich bald, um nicht in einem weltlichen Hause zu sterben, in das nahe gelegene Cistercienserkloster Fossanuova bringen. Mit den Worten: Haec requies mea in saeculum saeculi, betrat er das Kloster, dessen Bewohner ihn mit größter Verehrung aufnahmen und pflegten. Ungefähr einen Monat dauerte seine Krankheit; nachdem er mit ergreifender Andacht die heiligen Sacramente empfangen hatte, starb er am dritten Tage darauf, den 7. März 1274. Das Gerücht, dessen schon Dante (Fegfeuer 20, 68) Erwähnung thut, Thomas sei von Karl von Anjou vergiftet worden, weil dieser eine Anklage auf dem Concil wegen seiner Tyrannei und Unsittlichkeit gefürchtet habe, haben kürzlich Carle und Uccelli von Neuem vertheidigt; gegen dieselben schrieb Cantèra, Cinque documenti risguardanti S. Tommaso, Napoli 1893. Seine erste Ruhestätte fand Thomas in der Kirche von Fossanuova. Die ganze christliche Welt trauerte über seinen Tod, das Concil weihte ihm ehrenvolle Worte, die Universität Paris beklagte in einem tiefempfundenen Beileidsschreiben den Untergang des „glänzendsten Gestirns" der wissenschaftlichen Welt (Denifle-Chatelain I, 504 sq.). Albert d. Gr. brach bei der Kunde von seinem Hinscheiden in Thränen aus und gedachte auch in späteren Jahren des großen Schülers nur mit tiefer Ergriffenheit. Die Mönche

von Fossanuova begannen schon bald auf Grund wunderbarer Erscheinungen, Thomas öffentlich als Heiligen zu verehren; die förmliche Heiligsprechung geschah am 18. Juli 1323 nach vierjährigem Prozesse durch Papst Johann XXII. Nach langem Streite um die Reliquien, welche von den Cisterciensern, den Dominicanern und den Verwandten beansprucht wurden, setzten die Dominicaner endlich 1368 bei Urban V. durch, daß der Leib nach Toulouse, der rechte Arm nach St. Jacques in Paris gebracht wurde. Der letztere kam später nach Rom, andere Theile der Reliquien nach Salerno und Neapel. — Die ältesten Nachrichten über das Leben des Heiligen finden sich bei Gerardus de Fracheto um 1260 (Vitae Fratrum Praedicatorum, ed. Reichert, Rom. et Stuttg. 1897, 201) und Thomas von Cantimpré um 1261 (De apibus 1, 20); viel wichtiger sind die Vita des Guilelmus de Thoco (abgedruckt in den AA. SS. Boll. Mart. I, 657—686), sodann des Tolomeo von Lucca (s. d. Art.) Mittheilungen (bei Muratori, Scriptt. Rer. Ital. XI, Mediol. 1727, 1151 sqq.) und des Bartholomäus von Capua (Logotheta regni Siciliae) Zeugnisse, theils bei den Bollandisten im Canonisationsprozesse, theils bei Baluze (Papae Avenion. II, Paris. 1693, 7 sq.); alle drei hatten den hl. Thomas gekannt. Im 14. und 15. Jahrhundert schrieben über sein Leben Bernard Guidonis, Petrus Rogerius, Nicolaus Trivetus, Ludovicus Valleoletanus, Pignon, S. Antoninus. Andere ältere Lebensbeschreibungen verzeichnet die Nouv. Biogr. gén. XLV, 218. Die obige Darstellung fußt vor Allem auf Quétif-Echard l. c. I, 271 sqq. und de Rubeis, De gestis, scriptis etc. D. Thomae dissertationes (abgedruckt in der neuen römischen Gesammtausgabe der Werke des hl. Thomas Bd. I). Sonst sind erwähnenswerth Touron, La vie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1737; Carle, Histoire de la vie et des écrits de St. Thomas, Paris. 1846; Karl Werner, Der hl. Thomas von Aquino, Regensburg 1858; de Groot, Het leven van den hl. Thomas v. A., Utrecht 1882; Didiot, Le docteur angélique S. Thomas d'Aquin, Bruges 1894. Populären und erbaulichen Zwecken dienend schrieben über das Leben des hl. Thomas Mettenleiter und Jansen in deutscher, Vaughan in englischer, Cicognani in italienischer Sprache.

II. Die Schriften des hl. Thomas schließen sich zu einem großen Theil an seine Lehrthätigkeit an (einzelne sind nur Nachschriften seiner Zuhörer, Reportata); andere wurden auf bestimmte Anfragen oder Aufträge hin verfaßt. Für die Feststellung der Aechtheit sind außer den oben angeführten ältesten Quellenschriften von Wichtigkeit ein Katalog des Johannes de Columna (bei de Rubeis l. c. diss. 2, 1) und ein von Denifle in Stams entdecktes Verzeichniß (Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters II, 1886, 237). Ueber die Zeit der Abfassung ist bezüglich mancher Schriften schwer eine Gewißheit zu erzielen; in der folgenden Uebersicht ist nur bei einigermaßen zuverlässigen Anhaltspunkten eine Datirung angegeben (meist im Anschluß an Echard und de Rubeis). Außer den letztgenannten vgl. noch Oudin, De Scriptt. eccl. III, Lipsiae 1722, 254—378. — A. Commentare zur heiligen Schrift. 1. In librum Job (zwischen 1261 und 1264). 2. In Psalmos oder In tres Nocturnos (d. i. zu den ersten 51 Psalmen); gegen Ende seines Lebens von seinem Gefährten Raynald von Piperno nachgeschrieben. 3. In Cantica Canticorum. Zwei Erklärungen des Hohen Liedes tragen den Namen des hl. Thomas; die eine, beginnend Salomon inspiratus, ist höchst wahrscheinlich von Haymo von Halberstadt (s. d. Art.); die andere, Sonet vox tua kann nach inneren Gründen, wie Oudin und de Rubeis meinen, von Thomas sein. Keinesfalls hat der Heilige einen vollständigen Commentar dieser Art auf dem Sterbebette dictirt, wie Manche glauben. 4. In Isaiam prophetam (wahrscheinlich 1272 bis 1273). 5. In Jeremiam et in Threnos. Gegen die Aechtheit dieser Schrift sind wegen ihrer Kürze und Schlichtheit Zweifel erhoben worden, jedoch mit Unrecht. Dagegen sind die zuerst in der Antwerpener Gesammtausgabe gedruckten Commentare zu Daniel und den Machabäerbüchern sicher unächt. 6. In Matthaeum; nach den Vorlesungen des Meisters während des ersten oder zweiten Pariser Magisteriums (also 1256—1261 oder 1269—1271) von Petrus von Andria aufgezeichnet. Der Stamser Katalog nennt auch Commentare zu Marcus und Lucas, sowie eine besondere Erklärung zum 15. Capitel Matthäi, die sonst nirgends erwähnt werden. 7) In Joannem. Der Anfang (Kap. 1—5 einschließlich) ist von Thomas selbst, das Uebrige von Raynald von Piperno nach seinen Vorlesungen notirt und von Thomas durchgesehen, höchst wahrscheinlich in Paris 1269—1271. 8. Die Catena aurea, nach dem ursprünglichen Titel Continua expositio super IV evangelia, ein Kompilat aus Stellen griechischer und lateinischer Väter zusammengesetzter Commentar, der auf Anregung Urbans IV. (1261—1264) begonnen wurde. Ursprünglich sollte Bonaventura zwei Evangelien erklären, mußte aber wegen Ueberhäufung mit Ordensgeschäften das Ganze Thomas überlassen. Das Matthäus-Evangelium ist Urban IV. gewidmet; das Folgende entstand nach Urbans Tode und ist dem Cardinal Hannibald (gest. 1272) dedicirt. Den Namen Catena aurea hat die Schrift schon 1321 (Quétif-Echard l. c. I, 329). 9. Super epistolas S. Pauli. Die Erklärung zum Römerbriefe und zum Anfang des ersten Corintherbriefs stammt von Thomas selber her, das Uebrige ist meist Nachschrift Raynalds. Die Abfassung fällt wahrscheinlich in die Jahre 1269—1273. Die in einzelnen Ausgaben stehenden Commentare zu den

Briefen und zur Apocalypse sind unächt; über den muthmaßlichen Verfasser s. De Rubeis, Diss. 7.

B. Commentare zu philosophischen und theologischen Lehrbüchern. a. Die Commentare des hl. Thomas zu Aristoteles fallen meist in die letzte Hälfte seines Lehramtes. Der Heilige fühlte die Unzuverlässigkeit der bisherigen lateinischen Uebersetzungen der aristotelischen Schriften und veranlaßte seinen Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke (gest. um 1300) zur Herstellung einer wortgetreuen Uebersetzung aus dem Griechischen, die dieser zwischen 1260 und 1270 ausarbeitete. Den gereinigten Text erklärte er in streng objectiver Weise durch Klarstellung des Wortsinnes und des Zusammenhanges, während Albertus Magnus eine freie Paraphrase, untermischt mit selbständigen Gedanken, zu geben pflegte. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß auch in diesen Commentaren die eigene Meinung des hl. Thomas hie und da sowohl aus absichtlichen Bemerkungen wie aus der ganzen Art der Interpretation festzustellen ist. (Vgl. hierüber Thoemes, Commentatio literar. et crit. de S. Thomae Aq. operibus, Berol. 1874, 28; Schütz, im „Katholik" 1877, II, 588 ff.; Rolfes, Jahrb. für Philosophie u. speculative Theologie 1895, 1 ff.; Maurenbrecher, Thomas' von Aquin Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1. Heft, Leipzig 1898, 24 ff.) 1. In libros Perihermenias. Das zweite Buch ist von Thomas nur begonnen worden; die Abfassungszeit ist vielleicht 1269—1271. 2. In I. et II. librum posteriorum Analyticorum. 3. In VIII libros Physicorum, in Rom zwischen 1261—1264 verfaßt. 4. In libros IV de coelo et mundo. Nur die beiden ersten Bücher und acht Kapitel des dritten sind von Thomas, das Uebrige von seinem Schüler Petrus de Alvernia (s. d. Art). Thomas begann die Schrift während seines zweiten Pariser Aufenthaltes und führte sie weiter 1271—1273. 5. In libros de generatione et corruptione; nach 1271 verfaßt, nach Wilhelm von Thoco sein letztes philosophisches Werk. Die neueste römische Gesammtausgabe hat nur l. I, 1—17 als ächt aufgenommen. 6. In IV libros Meteororum, in Paris wahrscheinlich 1269 bis 1271 geschrieben (vgl. l. 2, lect. 10). Nur das erste und die zehn ersten Kapitel des zweiten Buches rühren von Thomas her. 7. In III libros de anima. Nur das zweite und dritte Buch sind von Thomas selbst; das erste ist von Raynald (seinem Gefährten seit 1260—1261) nach seinen Vorträgen geschrieben. 8. In Parva Naturalia (De sensu et sensato; De memoria et reminiscentia; de somno et vigilia; De somniis; De divinatione per somnum). Von diesen Tractaten sind die beiden ersten sicher ächt, die beiden letzten aus alter Zeit gar nicht bezeugt; der dritte, schwach bezeugte, erhält durch die Stamser Liste eine werthvolle Bestätigung. 9. In XII libros Metaphysicorum; geschrieben in Rom 1261 bis 1264. 10. In X libros Ethicorum; zu derselben Zeit wie der Commentar zur Physik und Metaphysik verfaßt; nach Werner I, 409 schon früher in Köln geschrieben. 11. In VIII libros Politicorum. Nur die ersten vier Bücher, ja höchst wahrscheinlich nur Buch I, II und III, 1—6 einschließlich haben Thomas, die übrigen den schon genannten Petrus de Alvernia zum Verfasser. — b. Die Erklärung 1. des Liber de causis (s. d. Art. II, 2077), dessen (arabisches) Original Thomas mit Recht als ein Excerpt aus der Στοιχείωσις des Proclus erklärt, scheint erst geschrieben zu sein, nachdem Wilhelm von Moerbeke 1268 das Werk des Proclus selbst in's Lateinische übersetzt hatte. 2. Von den Schriften des Dionysius Areopagita (s. d. Art.) hat Thomas das Werk De divinis nominibus commentirt, unbestimmt, zu welcher Zeit. Ludwig von Valladolid und der Stamser Katalog nennen auch einen Commentar De coelesti hierarchia; die Bollandisten (l. c. 741) behaupten, das Original in Neapel gesehen zu haben. Es liegt aber jedenfalls eine Verwechslung vor mit dem Manuscript De divinis nominibus, das Uccelli in der Nationalbibliothek zu Neapel wieder gefunden hat. 3. Zu den Schriften des Boethius (s. d. Art.) enthalten die Opuscula verschiedene unächte, zwei ächte Commentare. Der eine behandelt die Schrift De Trinitate (Opusc. 70), der andere eine Frage (An omne, quod est, bonum sit, cum non sint substantialia bona) aus dem Werke De hebdomadibus (Opusc. 69). Die Artistenfacultät von Paris wünscht in ihrem Condolenzschreiben 1274 die Zusendung eines angefangenen Commentars zu Simplicius (wohl De praedicamentis) und zum Timäus des Plato; man weiß sonst nichts von diesen Schriften des Heiligen. — c. Der umfangreiche Commentar des hl. Thomas zu den vier Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus (s. d. Art.) entstand während seines Baccalareates und im Anfange seines Magisteriums (1252—1257). Einen zweiten Commentar hat er über das erste Buch der Sentenzen nach 1261 in Rom geschrieben; derselbe ist aber verloren gegangen. Der sonst wohl in den Ausgaben gedruckte zweite Commentar ist von Cardinal Hannibald (de Rubeis, Diss. 10, c. 5).

C. Größere selbständige Schriften philosophischen und theologischen Inhalts. 1. Die Quaestiones disputatae, welche in besonders ausführlicher Weise wichtige Einzelfragen behandeln (De potentia Dei; De malo; De spiritualibus creaturis; De anima; De unione verbi; De virtutibus; De veritate). Von diesen sind die Quaestiones de veritate unbestritten in Paris 1257—1260 abgefaßt; für die übrigen steht die Zeit nicht so zweifellos fest. Nach Tolomeo de Lucca ist De anima zwischen 1261 und 1264, De spirit. creat., De malo, De virtutibus zwischen 1265 und 1269, De potentia 1269—1271 geschrieben. 2. Quodlibeta XII; kürzere Abhandlungen über die verschiedensten theologischen Fragen, die offenbar

großentheils aus dem Zuhörerkreise aufgeworfen worden sind. Sechs derselben sollen in Paris (III und V von 1270—1271), die übrigen sechs in Italien geschrieben sein. 3. Summa contra Gentiles (auch De veritate fidei catholicae contra errores infidelium), auf Bitten des Raymund von Pennafort (s. d. Art.) zwischen 1261 und 1264 verfaßt. 4. Summa theologica, mit der Summa contra Gentiles eine bündige Zusammenfassung der ganzen Lebensarbeit des hl. Thomas. Der erste und zweite Theil stammt aus den Jahren 1265—1271, der begonnene dritte Theil aus den Jahren 1271—1273; in der Abhandlung über das Bußsacrament hörte er auf zu schreiben (suspendit organa scriptionis). Das nach III, q. 90 als Supplement den Ausgaben Beigefügte ist wörtlich aus dem Sentenzencommentar herübergenommen (zuerst von dem Kölner Theologen Heinrich von Gorkum [s. d. Art.] zu Anfang des 15. Jahrhunderts). Merkwürdigerweise hat Launoi (s. d. Art.) 1675 die Aechtheit dieses berühmtesten Werkes auf Grund einer flüchtig gelesenen Rede des Petrus Rogerius bezweifelt. Sofort brachte Natalis Alexander (s. d. Art.) in seiner Schrift Summa S. Thomae vindicata, Paris. 1675, die geforderten zeitgenössischen Zeugnisse für die Aechtheit, die Echard aus handschriftlichem Material in erdrückender Fülle ergänzte (S. Thomae Summa suo auctori vindicata, Paris. 1708, und Scriptt. O. P. I, 293—321). Zugleich wandten sich Alexander und Echard gegen zwei andere Hypothesen, die zwar nicht die Aechtheit, aber die Selbständigkeit der Summa, speciell des zweiten Theiles, angriffen. Der Dominicaner Garcias (1578) und der Franciscaner Alva y Astorga (1660; s. d. Art.) hatten behauptet, Thomas habe den zweiten Theil der Summa fast vollständig dem Speculum morale des Vincentius von Beauvais (s. d. Art.) entnommen. Echard zeigte unwiderleglich, daß dieses Speculum nicht von Vincentius, sondern von einem spätern Fälscher herrühre, der die Summa des hl. Thomas schon vor sich hatte. Die andere Hypothese ging von den Franciscanern Delahaye und Wadding (s. d. Art.) aus; sie wollten das Hauptverdienst an der Secunda Alexander von Hales (s. d. Art.) zuschreiben, der in seiner Summa theologiae oder in einer eigenen Summa virtutum die Vorlage des hl. Thomas bilde. Auch diese Behauptungen wiesen Natalis Alexander und Echard schlagend zurück, indem sie zeigten, daß eine Summa virtutum von Alexander von Hales gar nicht existire, seine theologische Summa aber weder in dem Umfange des behandelten Materials noch in der Art der Behandlung auffallende Berührungspunkte mit Thomas aufweise (vgl. Alex. Natalis, Collatio Dominicani cum Fr. Minore über den Gegenstand, zuerst 1680 erschienen, dann im siebenten Bande der Historia eccl., Paris. 1730; sowie zur ganzen Controverse de Rubeis, Diss. 13. 14. 15). Neuestens hat P. Jeiler die fragliche Summa virtutum gefunden, aber auch ihre Unächtheit nachgewiesen; sie ist später als Alexander von Hales und fußt vielfach auf Bonaventura. Ebenso wichtig war der Nachweis P. Jeilers, daß in der jetzigen theologischen Summa Alexanders von Hales größere Theile aus den Werken des hl. Bonaventura ergänzt sind (s. Opera S. Bonaventurae, ed. Quaracchi I, Praef. p. LVIII, und V, Praef. p. XII sqq.).

D. Opuscula, kleinere Abhandlungen über verschiedene Gegenstände theologischer und nichttheologischer Art. Von den in die erste römische Gesammtausgabe aufgenommenen 73 Opuscula erklärte schon Echard nur 36 als ohne Bedenken ächt, die übrigen für unächt oder wenigstens zweifelhaft. Auch heute ist das Resultat, wie die folgende Aufstellung zeigt, nicht wesentlich verschieden. 1. Contra errores Graecorum; auf Veranlassung Urbans IV., also 1261—1264, verfaßt. Die verwandten Väterstellen entnahm der hl. Thomas einem vom Papste übersandten Libellus, den Uccelli in einer vaticanischen Handschrift wieder entdeckt hat. Der den Primat behandelnde Theil dieses Libellus ist 1870 von Uccelli gedruckt, 1889 von Reusch, in den Abhandlungen der bayrischen Akademie der Wissenschaften, hist. Classe XVIII, 3, 681—689, allgemeiner zugänglich gemacht worden. 2. Compendium theologiae (nach 1260). 3. Declaratio quorundam articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos (fehlt in der von Denifle entdeckten Liste). 4. De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis; nach einigen Zeugen Nachschrift des Petrus de Andria (gest. gegen 1316), daher wohl aus der zweiten Hälfte von Thomas' Lehrthätigkeit. 5. De articulis fidei et sacramentis ecclesiae. 6. Super Symbolum Apostolorum (von dieser und der folgenden Schrift gilt das zu 4. Bemerkte). 7. Expositio Orationis Dominicae. 8. Expositio super salutatione Angelica. 9. unecht. 10. Responsio ad M. Joannem de Vercellis de articulis XLII; nach einer Angabe bei de Rubeis, Diss. 18, 1 im J. 1271 geschrieben. 11. Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI. 12. Responsio ad lectorem Bisuntinum de VI articulis. 13. De differentia divini verbi et humani; die allerältesten Zeugen erwähnen diese Schrift nicht, auch nicht die Stamser Liste. 14. De natura verbi intellectus. 15. De substantiis separatis (wahrscheinlich von 1273). 16. De unitate intellectus contra Averroistas, nach Denifle-Chatelain I, 487 gegen Sigerius von Brabant gerichtet, also wohl aus den Jahren 1269—1271. 17. Contra . . . doctrinam retrahentium a religione, nach Denifle-Chatelain I, 497 sq. um 1270—1271 verfaßt. 18. De perfectione vitae spiritualis; da diese Schrift in der vorgenannten erwähnt wird, muß sie früher geschrieben sein. 19. Contra im-

pugnantes Dei cultum et religionem, bei der ersten Polemik Wilhelms von St-Amour gegen die Orden, also 1256 oder 1257 verfaßt. 20. De regimine principum ad regem Cypri. Buch I und Buch II, c. 1—4 sind, wie man allgemein annimmt, von Thomas, vielleicht 1266, geschrieben; das Uebrige von Tolomeo de Lucca. 21. De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae. Nach de Rubeis (22, 4) wäre die Adressatin Margaretha von Flandern (1245 bis 1279), nach Gayraud Alix von Brabant (1263 bis 1267). 22. De forma absolutionis ad magistrum Ordinis (nach 1264). 23. Expositio primae decretalis ad archidiaconum Tudertinum (Tridentinum?); ein Commentar zur ersten Decretale, d. h. zum Cap. Firmiter des vierten Lateranconcils. 24. Expositio super secundam decretalem, d. i. über das Cap. Damnamus desselben Concils (fehlt in der Stamser Liste). 25. De sortibus. 26. De judiciis astrorum; an Fr. Raynald (von Piperno), also nach 1260 geschrieben. 27. De aeternitate mundi contra murmurantes. 28. De fato, und 29. De principio individuationis (nicht ganz ohne Zweifel). 30. De ente et essentia, und 31. De principiis naturae; die beiden ersten Schriften des Aquinaten, vor seinem Magisterium, also sicher vor 1256, wahrscheinlich vor 1252 verfaßt. 32. De natura materiae et dimensionibus interminatis (die von den Editores Romani bezweifelte Aechtheit wird durch die Stamser Liste bestätigt). 33. De mistione elementorum. 34. De occultis operibus naturae. 35. De motu cordis. 36. De instantibus. 37. De quatuor oppositis (fehlt in der Stamser Liste; auch bei einigen anderen Zeugen). 38. De demonstratione (zweifelhaft; auch die neue Liste erwähnt es nicht). 39. De fallaciis. 40. De propositionibus modalibus (fehlt im Stamser Katalog). 41. De natura accidentis, und 42. De natura generis, sind beide zweifelhaft; die Titel finden sich aber bei Tolomeo und im Stamser Katalog. 43. De potentiis animae, und 44. De tempore, sind wohl unächt, da sie von keinem alten Zeugen erwähnt werden. 45. De pluralitate formarum, galt auch auch als zweifelhaft; doch nennen Johannes de Columna (s. de Rubeis, Diss. 2, 1) und der Stamser Katalog ein Werk De unitate formarum (formae). Uccelli fand 1876 in zwei sehr alten Handschriften nicht nur den fehlenden dritten Theil, sondern auch in einer die Bezeugung des Verfassers: Thomas de gradibus formarum (vgl. die Ausgabe der Opuscula von M. de Maria I, 393; s. u. F.). 46. De dimensionibus interminatis. Die Schriften Nr. 47—53 sind sämmtlich unbeglaubigt. Für 54, eine Schrift De quo est et quod est, spricht nur die Stamser Liste. Die folgenden Opuscula sind sehr zweifelhaft oder unächt, mit Ausnahme der oben unter B. erwähnten Commentare zu Boethius und des Frohnleichnams-Officiums (s. unter E.), vielleicht auch des Opusc. 67 (De emtione et venditione). Das ohne Nummer zwischen 40 und 41 eingeschobene Werkchen De eruditione principum ist nicht von Thomas, sondern wahrscheinlich von Wilhelm Peraldus (s. d. Art.). Das Condolenzschreiben der Universität erwähnt eine von Thomas begonnene Schrift De aquarum conductibus et ingeniis erigendis. Der Stamser Katalog enthält gleichfalls einige sonst unbekannte Titel: De motu progressivo animalium; De relatione; ein zweites Werk De virtutibus; De duabus naturis in una essentia; Super Magnificat; Genealogia b. Virginis; De morte et vita. Die in unserem Jahrhundert aufgefundenen Inedita des hl. Thomas bedürfen noch der kritischen Sichtung. So veröffentlichte Ferrari zu Lüttich 1842 Opuscula inedita (vgl. Carle, Histoire de la vie et des écrits de S.-Th., Paris 1846, 428). Ein zu Pavia gefundenes und zu Mailand 1880 gedrucktes Schriftchen De arte musica ist jedenfalls unächt (vgl. Feret, La faculté de théol. de Paris II, Paris 1895, 459). Manches Unbekannte spürte Uccelli auf, so eine Quästion aus De divinis nominibus über das Schöne (Neapel 1869), den Schluß des Opusc. De pluralitate formarum (s. o. 45) u. A. (s. unter F.).

E. Liturgisches und Homiletisches. Auf Geheiß Urbans IV. verfaßte Thomas das Officium des neu eingesetzten Frohnleichnamsfestes (s. d. Art.), und zwar in seinem ganzen Umfange (1264). Henschen und Papebroch sprachen die Meinung aus, der hl. Thomas habe das ältere Lütticher Officium bloß umgearbeitet, gaben aber, durch Natalis Alexander widerlegt, die Unrichtigkeit dieser Ansicht zu. Ganz ohne Grund glaubte Wadding, den Hymnus Lauda Sion dem hl. Bonaventura zueignen zu dürfen. Der Katalog von Stams erwähnt das Officium nicht, wohl aus Versehen, oder weil es nicht zu den eigentlichen „Schriften" gehört. —. Nach dem Zeugnisse aller alten Berichte hat Thomas häufig gepredigt und sind manche seiner Sermones (dominicales, festivae, quadragesimales; nach der Stamser Liste Sermones de Angelis, de Quadragesima, nach einem noch ältern Verzeichniß [Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 244] Sermones de Sanctis) von Zuhörern aufgezeichnet worden. Die kurzen Excerpte von Sonn- und Festtagspredigten in der römischen Ausgabe von 1570 sind von zweifelhafter Aechtheit. Zahlreiche ausführlichere Predigten unter dem Namen des Heiligen entdeckte Uccelli zwischen 1860 und 1875; sie sind abgedruckt in der Vivès'schen Ausgabe Bd. XXXII und mit anderen kleineren Schriften bei Raulx, D. Thomae Aquinatis Sermones et Opuscula concionatoria, Barri-Ducis et Paris. 1881. Manche derselben sind originell angelegt und culturgeschichtlich interessant; doch verbieten ver-

schiedene Gründe, z. B. die französischen, oft recht derben Sprichwörter, an den hl. Thomas als Verfasser der ganzen Sammlung zu denken. Neuestens hat Hauréau zwei Sermone und eine Collation des hl. Thomas gefunden und in seinen Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. nation, IV, Paris 1892, 79 ss. veröffentlicht. — Von den Thomas zugeschriebenen Gebeten sind das bekannte Adoro te und einige andere seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts als ächt bezeugt (s. Quétif-Echard I, 344).

F. Ausgaben der Werke des hl. Thomas. Die erste Gesammtausgabe erschien auf Geheiß Pius' V. zu Rom 1570—1571, 18 Bände in Folio (mit den Indices), besorgt von den Dominicanern Giustiniani und Manriquez; im Allgemeinen tüchtig, erreichte sie doch nicht an Correctheit alle früheren Einzelausgaben (s. de Rubeis, Diss. 16, 1). Ihre Mängel kehrten wieder in der 1593—1594 in Venedig gleichfalls in 18 Bänden erschienenen Ausgabe. Größere kritische Sorgfalt verwandte der spanische Dominicaner C. Morelles auf die 1612 ff. in Antwerpen (und Köln) veranstaltete Edition in 18 (bezw. 19) Foliobänden. Die vierte Gesammtausgabe erschien zu Paris 1636—1641 (und mit neuem Gesammttitel 1660 ff.) in 23 Foliobänden. Nach bedeutenden Vorarbeiten machte sich der Dominicaner B. M. de Rubeis (s. d. Art. Rossi X, 1298 f.) 1745 an eine Neuausgabe der Werke; mit Ueberwindung mancher Schwierigkeiten konnte er 1745—1760 und 1765—1788 im Ganzen 28 Quartbände erscheinen lassen, die aber noch nicht Alles umfassen. Wenig selbständigen Werth haben die in Parma 1852—1873 in 25 und die bei Vivès in Paris 1871—1882 in 34 Quartbänden erschienenen, an Druckfehlern reichen Ausgaben. Dem Bedürfniß einer neuen Ausgabe beschloß Leo XIII. 1879 abzuhelfen. Die von ihm 1880 eingesetzte Commission, an deren Spitze Cardinal Zigliara stand, hat seit 1882 in 9 Bänden einige Commentare zu Aristoteles und den größten Theil der Summa theologica erscheinen lassen. Die Kritik, die den ersten Bänden den Vorwurf der Uebereilung und mangelnder methodischer Einheitlichkeit machte, ist allmälig immer günstiger geworden. — Ueber die Drucke der einzelnen Werke s. die sorgfältigen Angaben bei Echard, Scriptt. O. Pr. I, l. c. Um die theologische Summa machte sich verdient Joh. Nicolai in seiner Pariser Ausgabe von 1663; noch besser sind die Ausgaben von Padua 1698 und 1712. Tüchtige kritische Arbeiten lieferten Th. Madalena, Crisis Thomistica, Caesaraugustae 1719, und de Rubeis, Diss. 16. In letzter Zeit erschienen außer der Migne'schen Ausgabe (Paris 1846) billige Handausgaben wiederholt in Bar-le-Duc und Luxemburg (8 Bde.), in Rom 1886 ff. (6 Bde.), in Turin 1894 (6 Bde.), in Regensburg (8 Bde.); eine reicher ausgestattete (von X. Faucher) in Paris 1887—1889 (5 Bde.). C. M. Schneider gab eine deutsche Uebersetzung (mit eigenen Abhandlungen) unter dem Titel „Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, Regensburg 1886 ff., in 9 Bänden heraus. Auch die Summa contra Gentiles ist separat in Paris, Luxemburg, Regensburg neu gedruckt worden; von besonderer Bedeutung war die Ausgabe Uccelli's (Rom 1878), die sich auf die wiedergefundene Urschrift des Heiligen stützte. Eine handliche Ausgabe der Quaestiones disputatae wurde durch die Société St-Paul (Paris 1883) besorgt; eine ähnliche erscheint in Turin. Opuscula selecta et quodlibetales sammelte in 3 Bänden Michael de Maria (Città di Castello 1886); ebenfalls 2 Bände Opuscula erschienen zu Regensburg 1879. Das Compendium theologiae wurde von Ruland (Paderborn 1863), weiter zu Turin 1891, dann mit Uebersetzung und Anmerkungen von Abert (Würzburg 1896) herausgegeben.

III. Charakteristik der Person und der Lehre des hl. Thomas. Der hl. Thomas ist schon deßhalb mehr als alle anderen Kirchenlehrer Vorbild des christlichen Gelehrten geworden, weil seine Bedeutung fast ausschließlich auf dem Gebiete wissenschaftlicher Bethätigung liegt. Er hat nicht, wie fast alle alten Kirchenlehrer, als Bischof sich um die Kirche verdient gemacht, nicht wie der hl. Bernhard in die Völkergeschicke maßgebend eingegriffen, nicht einmal wie der hl. Bonaventura in seinem Orden eine leitende Stelle eingenommen. Der Ruhm, der ihn zu Lebzeiten umgab und ihn durch die Jahrhunderte gefolgt ist, zeigt darum in einzigartiger Weise, welchen Einfluß Genie und Gelehrsamkeit in der Kirche entfalten können, wenn sie in den Dienst der ewigen Wahrheit gestellt und durch Heiligkeit geadelt und verklärt sind. Der hl. Thomas hat die reichen Anlagen seines Geistes in unausgesetzter Arbeit entfaltet. Schon als Kind sann er über das Wesen der Gottheit nach, als Knabe richtete er sein ganzes Streben auf die stille Beschaulichkeit des Ordens; der Novize wie der berühmte Lehrer mußte bisweilen gewaltsam aus weltvergessendem Denken in das Reich der Wirklichkeit zurückgerufen werden (AA. SS. Boll. l. c. 673); selbst himmlischen Erscheinungen gegenüber vermochte er es nicht, brennende Fragen seiner Speculation zurückzudrängen (ib. 674). Seine ganze Zeit war dem Gebet, der Lectüre, der Predigt und der schriftlichen oder mündlichen Doction gewidmet (ib. 669; seine Tagesordnung ib. 712). Das Studium wurde geheiligt durch das stets vorausgeschickte Gebet, das ihm, wie er selbst versicherte, mehr Erleuchtung gab als bloß menschliche Anstrengung (ib. 670 sqq.). Die innere Salbung und Geistesglut, die ihn als ächter Scholastiker in seiner Speculation so mächtig hervortreten ließ, zeigte sich in einem wunderbaren Gebetsleben, von dessen Wärme und Innigkeit uns wenigstens ein kostbares Denkmal in dem Frohnleichnamsofficium geblieben

Dieselbe Frömmigkeit und innere Harmonie leuchtete auch aus dem stets heitern und gewinnenden Ausdruck seines Antlitzes hervor (ib. 671. 702. 712). So sehr man die Gelehrsamkeit des Heiligen bewunderte, die ihm gezollte Verehrung galt doch ebenso sehr seiner liebenswürdigen Bescheidenheit, vor der auch der Gegner gern sich beugte (ib. 668). Daß der ernste Ordensmann, der alle Wünsche seiner Familie so schroff durchkreuzt hatte, dennoch ein warmes Gefühl für menschlich Nahestehende hatte, zeigt das schöne Verhältniß, das ihn bis zum Tode mit seiner Schwester und Nichte verband (ib. 691. 713), und die vertraute Freundschaft mit seinem Gefährten Raynald (ib. 678 sq.). — Die Thätigkeit des hl. Thomas fällt in die größte Zeit des Mittelalters, die wissenschaftlich durch das Aufblühen der Universitäten, das Eingreifen der neuen Orden in die Theologie und die von mohammedanischen Einflüssen begleitete Einführung der aristotelischen Philosophie in die Gedankenwelt des Abendlandes gekennzeichnet ist. Diese Erweiterung des Gesichtskreises, verbunden mit der Auflösung veralteter socialer Formen, hatte auch auf religiösem Gebiete eine gewaltige Gährung hervorgerufen. Neben pantheistischen Grundsätzen tauchten extreme skeptische Irrthümer auf; an den Hochschulen wie in den Orden traten sich feindliche Parteien gegenüber, und zaghafte Geister empfahlen die Flucht aller Weltweisheit als einzige Rettung vor der Gefahr des Unglaubens. Unter den großen Gelehrten, die ebenso kühn als pietätvoll an die Bewältigung dieser unruhigen Gedankenwelt herangingen, nimmt der hl. Thomas den ersten Platz ein; seine Stellungnahme zu den philosophischen und theologischen Problemen bewirkte in manchen Punkten den entscheidenden Umschwung und verhalf in anderen der durch Alexander von Hales und Albertus angebahnten Richtung zum Siege. Dieß gilt zunächst bezüglich des Ansehens des Aristoteles. Die kirchlichen Verbote der durch die Araber übermittelten aristotelischen Schriften galten von Anfang an nicht absolut und für alle Hochschulen (Denifle-Chatelain I, 131); Wilhelm von Paris und Alexander von Hales citiren auch die physischen und metaphysischen Werke häufig, und Albertus Magnus hatte schon vor dem hl. Thomas, dem Drängen seiner Ordensgenossen nachgebend, die ganze Philosophie des Stagiriten durch Commentare und theologische Schriften in die Wissenschaft eingebürgert. Aber erst nachdem der hl. Thomas (wie es scheint, mit Gutheißung Urbans IV.) auf Grund besserer Uebersetzungen und nach besserer Methode (singulari et novo modo tradendi; Tolomeo de Luc.) den Sinn des Aristoteles festgestellt, galt die von Gregor IX. geforderte „Prüfung und Reinigung" als in vollem Umfange geleistet. Auch der Widerstand, den die ältere augustinische Richtung der Theologie bis dahin manchen „neuen" Philosophemen des Aristoteles entgegensetzte, erscheint nach den Leistungen des hl. Thomas wenigstens im Dominicanerorden schon 1286 vollständig gebrochen. — Der Heilige verband eben in seiner Philosophie die ächten, im Kampfe der Gegensätze erprobten Elemente sowohl aus Aristoteles wie aus Plato und schuf damit die natürliche Weiterbildung und Ergänzung des Augustinismus. Wenn er in den fundamentalen sachlichen Differenzen sich für Aristoteles und gegen Plato entscheidet, so gewinnt er doch für die Person des letztern im Anschlusse an Augustinus eine freundlichere Beurtheilung, indem er zwischen der Intention und den Worten, dem wahren Kern und der poetischen Einkleidung unterscheidet (Lipperheide, Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre, München 1890, 2. 131). In der großen Streitfrage der Erkenntnißlehre, der Lehre von den Universalien (s. d. Art.), hatte schon das frühere Mittelalter einen mittlern Standpunkt zwischen Plato und Aristoteles eingenommen und durch Hereinziehen der vorbildlichen göttlichen Ideen einen gewissen Abschluß erzielt. Aber auf die Frage, wie das Einzelding die Idee in sich enthält, und vor Allem, wie die Seele sie aus der Sinnenwelt gewinnt, ob etwa durch Schauen in einem göttlichen Lichte oder durch Wiedererinnerung oder angeborene Ideen, wußte die bisherige platonisch-augustinische Richtung keine vollständig befriedigende Antwort; was aber als aristotelische Auffassung von Avicenna, Averroes (s. d. Artt.) u. A. verbreitet wurde, die Lehre von einem gemeinsamen νοῦς ποιητικός, führte direct auf falsche Fährte. Eine bedeutende Klärung brachten Albertus Magnus und der hl. Thomas, indem sie mit voller Consequenz die Abhängigkeit alles Erkennens von der Sinneswahrnehmung behaupteten, ohne die Realität des Idealen irgendwie preiszugeben. Die Vernunft ist nach ihnen zwar für alle Wahrheit angelegt, aber an sich Potentialität; sie schöpft die Begriffe weder aus sich, noch aus einer höhern Welt, sondern erwirbt sie mit Hilfe der Sinne aus der Körperwelt. In den körperlichen Dingen aber sind diese geistigen Begriffe zwar nicht der Wirklichkeit nach — Form und Materie des Einzeldings sind durchaus individuell —, wohl aber der Potenz nach, da die Form eine innere Beziehung zum Gedanken hat. Das wichtige Bindeglied ist der intellectus agens, jene vergeistigende Energie der Vernunft (und zwar der Einzelvernunft), die das von den Sinnen gebotene Phantasma ergreift und mit ihm den universellen Begriff erzeugt; so wird zugleich die in dem Sinnenbilde schlummernde Idee wie das Denkvermögen selbst (der intellectus possibilis) zur Actualität erweckt. Derselbe intellectus agens ist es auch, der den innern Zusammenhang der Begriffe, die Wahrheit der Denkprincipien einleuchtend macht (S. th. 1, 2, q. 53, a. 1 c.; 2, 2, q. 171, a. 2 c.). So fußt alles Denken auf der sinnlichen Erfahrung, ohne bei ihr stehen zu bleiben; vielmehr schreitet die Vernunft im Lichte jener Principien, vor Allem des Causalitäts-

gesetzes, zur Erkenntniß höherer, übersinnlicher Wahrheiten fort. Aber alle diese höheren Erkenntnisse, auch die Erkenntniß Gottes, tragen den mittelbaren Charakter alles natürlichen Erkennens an sich. — Diese Theorie erscheint beim hl. Thomas nicht bloß, wie man wohl sagt, „naiv realistisch" begründet, sondern sie wird auch durch gründliche Reflexion auf die Natur des Denkens, auf die Gewißheit des Selbstbewußtseins und auf die sinnlich-geistige Natur des Menschen gerechtfertigt (De verit. q. 1, a. 9; q. 10, a. 8). Sie war auch etwas Neues, ein wirklicher Fortschritt, und wurde von der ältern augustinischen Richtung, die von einem Erkennen der höheren Wahrheiten in regulis aeternis, in luce incommutabili redete, direct als doctrina novella empfunden (Peckham, bei Denifle-Chatelain I, 634; über den hl. Bonaventura vgl. De humanae cognitionis ratione anecdot. quaedam S. Bonav., Quaracchi 1883, 1 sqq.; über Heinrich von Gent Bäumker, im Archiv für Gesch. der Philos. X [1897], 287 ff.). Noch Duns Scotus (s. d. Art.), der im Wesentlichen mit dem hl. Thomas übereinstimmt, erinnert an die frühere Auffassung (speciell an einen Gedanken des Wilhelm von Auvergne) insofern, als er den Satz Omnis cognitio incipit a sensu nur für den Zustand des Menschen nach dem Sündenfalle gelten lassen will (Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, '88; Baumgartner, Die Erkenntnißlehre des Wilhelm v. Auvergne, Münster 1893, 22). — Die aristotelische Unterscheidung der δύναμις und ἐνέργεια, die in der thomistischen Erkenntnißlehre eine wesentliche Rolle spielt, hat der hl. Thomas auch für die Realphilosophie maßgebender und consequenter verwerthet als die frühere Scholastik. Die Lehre von Materie und Form und speciell die Auffassung des menschlichen Compositums erhielt dadurch eine schärfere Ausprägung; eine Reihe jener Vorwürfe, die schon 1277 und 1285 zu Paris und Oxford gegen die streng aristotelische Richtung erhoben wurden, bezieht sich auf diesen Gegenstand (Denifle-Chatelain I, 543 sqq.; Ehrle, im Archiv f. Literatur- u. Kirchengesch. d. Mittelalters V, 614 ff.). Nach dem hl. Thomas ist die Materie bloße Möglichkeit des Dinges, zwar nicht die logische, sondern die objectiv reale, aber doch eine bloße „Anlage" zur Wirklichkeit, die aus sich passiv und unbestimmt, erst durch die Form actuelles Sein gewinnt. Sie ist Princip der Quantität und Theilbarkeit, Grund der Vielheit und Unerkennbarkeit der körperlichen Einzeldinge, während die Form die Qualität, Einheit und Erkennbarkeit derselben begründet. Die Materie als solche enthält nach ihm weder rationes seminales noch active Kräfte, noch Reste früherer Formen; die Formen bauen sich nicht in gradueller Folge über einander auf, sondern jede substantielle Veränderung greift bis auf die materia prima zurück und schafft ein neues, einheitliches Sein (Q. disp. de spir. creat. a. 3, c.). Auch die so reich ausgestattete menschliche Natur faßt nicht, wie die ältere Schule wollte, eine Mehrheit von Wesensformen in sich; Wesensform des Menschen ist nur die eine geistige Seele. Die Mannigfaltigkeit und Abstufung des menschlichen Innenlebens erklärt sich hinreichend aus den verschiedenen Potenzen, welche als Accidentien der Seelensubstanz anhaften. Diese sind wirkliche Realitäten, nicht bloße Namen der einen Seelenthätigkeit; obschon innig unter einander verbunden und in der einen Seele wurzelnd, fallen sie doch nicht mit dem Wesen der Seele zusammen. Die scheinbar abweichenden Stellen des hl. Augustinus sprechen bei genauerer Exegese eher für als gegen diese Auffassung (S. th. 1, q. 77, a. 1, ad 1 et 5; De anima q. un., a. 12, ad 5; De spirit. creat. q. un. a. 11, ad 1 et 16). Was die Zahl und Rangordnung der Seelenvermögen angeht, so berücksichtigt der hl. Thomas neben Aristoteles und Plato auch Avicenna, Alexander von Hales und Albertus, trifft aber selbständig seine Entscheidung (Schwane, Dogmengeschichte der mittlern Zeit, Freiburg 1882, 361 f. 344. 351). In der wichtigen Unterscheidung des Sinnlichen und des Geistigen zeigt er eine Sorgfalt psychologischer Beobachtung, die auch für seine Erkenntnißlehre und Ethik die günstigsten Nachwirkungen hatte. Die Zweitheilung der höhern Seelenbethätigung in Erkennen und Wollen steht ihm nicht bloß empirisch fest; er setzt sie in Zusammenhang mit den ontologischen Begriffspaaren verum und bonum, essentia und existentia, und verfolgt sie bis in die Relationen zwischen den göttlichen Personen. Wenn andere Scholastiker (wie Heinrich von Gent) unter Berufung auf den hl. Augustinus die memoria als dritte Grundkraft hinstellen, so glaubt der hl. Thomas auch hier die wirkliche Ansicht des großen Kirchenlehrers für sich zu haben. Die scholastische Frage, ob das Erkennen oder das Wollen die höhere Potenz sei, entscheidet er zwar principiell zu Gunsten des Erkennens, gibt aber für unser diesseitiges Verhältniß zu Gott den Vorrang des Willens zu (S. th. 1, q. 82, a. 3; De verit. q. 22, a. 11). — Was die Erkenntniß der äußern Natur betrifft, so steht der hl. Thomas sowohl im Reichthum des Wissens wie im Urtheil über Einzelfragen (z. B. die Bewegung der Gestirne) hinter seinem Lehrer Albert zurück. Man hat in einzelnen Aeußerungen (über die Bewegung als Medium alles Naturwirkens [S. th. 1, q. 45, a. 5; S. c. Gent. 2, 20], über Licht und Wärme als Energien [De malo q. 1, a. 1, ad 6; S. c. Gent. 3, 69 fin.]) eine überraschende Vorausnahme moderner Ergebnisse finden wollen; doch dürfte hierauf weniger Gewicht zu legen sein als auf die allgemeine Bemerkung, daß der hl. Thomas das damalige naturwissenschaftliche System keineswegs für ein abschließendes hält. Er warnt vor blindem Zutrauen in die physikalischen und astronomischen Dogmen seiner Zeit, ne sapientibus huius mundi contemnenda doctrinam fidei occasio praebeatur (Opus

praef.). Sodann muß betont werden, daß seine philosophische Naturauffassung, wie sie von den allgemein einleuchtenden Thatsachen der Wahrnehmung ausgeht, in ihrer Grundanschauung wie keine andere geeignet ist, die empirische Forschung zu ergänzen. So steht die beobachtende und inductive Methode ganz im Einklange mit den peripatetischen Erkenntnißprincipien. Die Realität der Naturdinge, ihre selbständige und gesetzmäßige Causalität wird vom hl. Thomas auf's Nachdrücklichste vertheidigt (S. c. Gent. 3, 69). Die Begriffe des Raumes und der Zeit werden nicht nur nicht subjectivistisch verflüchtigt, sondern — ein merklicher Fortschritt über Aristoteles — in tiefsinniger Weise aus dem Wesen des geschöpflichen Seins begründet (Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I, Münster 1860, 571 ff.). Die Existenz einer prima causa, eines schaffenden und weltbeherrschenden Wesens bildet keinen Gegensatz, sondern die natürliche Krönung dieser Weltauffassung. Die Vernunft fordert auf Grund des Causalitätsgesetzes das Dasein Gottes. In den einzelnen Gottesbeweisen schließt sich der Aquinate vor Allem an Aristoteles an, nimmt aber aus den Vätern den sogen. physico-theologischen Beweis hinzu. Die ontologische Beweisform lehnt er ab; ebenso sucht er den vom hl. Augustinus bevorzugten ideologischen Beweis, der aus der nothwendigen und ewigen Wahrheit der Denkprincipien direct auf die Urwahrheit schließt, jedes ontologischen Beigeschmacks zu entkleiden (S. c. Gent. 3, 47 fin.). Diese Beweise ergeben die Existenz Gottes nicht bloß als des absoluten Wesens, sondern auch als des persönlichen, lebendigen Gottes (S. th. 1, q. 18, a. 3; De potentia q. 6, a. 1; In 3 Sent. dist. 24, q. 1, a. 3). Zugleich schließen sie die Entstehung der Welt durch Erschaffung ein, aber nicht mit zwingender Consequenz die Entstehung in der Zeit (s. d. Art. Schöpfung). (Vgl. noch Ch. Jourdain, La philosophie de St-Thomas d'Aquin, Paris 1858; Plaßmann, Die Schule des hl. Thomas, Soest 1857 ff.; Liberatore, Die Erkenntnißlehre des hl. Thomas, Mainz 1861; Gonzalez, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Regensburg 1885. Gegen Frohschammer, Die Philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig 1889, vgl. Gloßner, im Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie 1892—1895; Gloßner, Das Princip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas, Paderborn 1887; Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Köln 1898. Ueber die fast unübersehbare Literatur der letzten Decennien s. die ausführlichen Referate von Morgott, im Katholik 1874—1876; Schneid, im Lit. Handweiser 1881, und im Jahrbuch für Philos. und specul. Theol. 1897, 269 ff. Kürzere Uebersichten über die Lehre des hl. Thomas s. in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie von Ritter, Stöckl, Erdmann, Haffner und besonders von Ueberweg-Heinze II, 8. Aufl., Berlin 1898, 270 ff., sowie bei Willmann, Geschichte des Idealismus II, Braunschweig 1896, 442—541.

Eine höhere Gotteserkenntniß als die Philosophie vermittelt die Theologie. Die natürliche Erkenntniß des Schöpfers und der von ihm ausgehenden Lebensordnung genügt bei dem geschwächten Zustande der Menschheit weder um die naturgemäße Seligkeit, noch um die Auctorität und Vollständigkeit des Sittengesetzes zu begründen. Zudem hat Gott die Menschen zu einer übernatürlichen Gottesgemeinschaft berufen, deren sie sich durch freie Mitwirkung würdig machen sollen. Daher war die Offenbarung nothwendig, die uns über Gott und Ewigkeit neue, zum Theil alle Fassungskraft übersteigende Aufschlüsse gegeben hat. Ihre Annahme geschieht nicht durch innere Einsicht, sondern durch den sittlich freien, von der Gnade getragenen Act des Glaubens. Dennoch stehen auch Vernunft und Wissenschaft dem Glaubensleben nicht fremd oder feindlich gegenüber. Einmal geht dem Glauben die natürliche Einsicht voraus, daß es sittlich erlaubt und pflichtmäßig ist, das Christenthum als eine göttliche Offenbarung anzunehmen; eine Einsicht, die vor Allem durch Betrachtung der wunderbaren Gründung und Ausbreitung des Christenthums gewonnen wird (S. c. Gent. 1, 6). Sodann findet die Vernunft bei der in der Einheit ihres göttlichen Ursprunges begründeten Harmonie zwischen Glauben und Natur auch in den Glaubenswahrheiten selbst eine Fülle geistiger Anregung, durch die gegenseitigen Beziehungen und Analogien, durch das Bedürfniß, scheinbare Widersprüche zu lösen u. s. w.; selbst bei den Geheimnißlehren ist dieses Streben nicht fruchtlos: de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere, jucundissimum est (S. c. Gent. 1, 8). Eigentliche Quelle der Theologie aber bleibt die Offenbarung, vor Allem die heilige Schrift (S. th. 1, q. 1, a. 8, ad 2). Man hat behauptet, Thomas erkenne, wie Luther, nur die heilige Schrift und nicht die Tradition als maßgebend in Glaubenssachen an (Harnack, Dogmengesch. III, Freiburg 1890, 425). Allein wenn er auch der persönlichen Erleuchtung der Kirchenväter die Unfehlbarkeit abspricht (l. c.), so hat er doch den consensus patrum als verpflichtende Glaubensnorm erachtet. Thatsächlich waren ja die theologischen Lehrbücher des Mittelalters nichts Anderes als sententiae patrum; Thomas selbst sagt im Prolog zu seinem Sentenzencommentar (a. 5) ausdrücklich, daß die Beweise für die in der Schrift verborgenen Wahrheiten praecipue in originalibus sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur, liegen (vgl. auch die ganz aus Väterstellen zusammengesetzte Catena aurea). Nachdem man so die Auctorität der Tradition in vollgültigster Weise festgestellt hatte, ergab sich für die wissenschaftliche Behandlung im Einzelnen, die am liebsten nach Einem entscheidenden Auc-

toritätsbeweise gleich zur Speculation weitereilte, leicht die Bevorzugung der heiligen Schrift. Die deutlichsten Formen der Tradition sind übrigens die Glaubensentscheidungen des kirchlichen Lehramtes; diesen, auch den päpstlichen Cathedralentscheidungen, spricht der hl. Thomas ausdrücklich Unfehlbarkeit zu (S. th. 2, 2, q. 1, a. 10). Auch die Praxis der Kirche wird, besonders in der Sacramentenlehre, als abschließende Norm betrachtet (S. th. 3, q. 64, a. 2; S. c. Gent. 4, 50. 54. 68). Endlich lag es in der Natur der geschichtlichen Verhältnisse, daß das Mittelalter die Tradition nach dem Beispiele und im Geiste der Väter einfach an der Hand der heiligen Schrift weitergab; erst der Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit zwang dazu, sich deren Glaubensbewußtsein reflectirend gegenüberzustellen. In derselben Weise erklärt sich die auf den ersten Blick auffallende Thatsache, daß Thomas und seine Zeitgenossen die Lehre von der Kirche nicht systematisch behandeln, obschon ihre ganze Theologie von der Idee der Kirche beherrscht ist. — In der Verarbeitung der dogmatischen Quellen zeigt der hl. Thomas eine für seine Zeit staunenswerthe Belesenheit; unter den Vätern stützt er sich besonders auf den hl. Augustinus, Johannes Damascenus und Dionysius, die ihm den Gehalt der abend- und morgenländischen Theologie nach der speculativen wie nach der mystischen Seite übermitteln konnten. Das biblisch-positive Element tritt in seinen Werken viel bedeutsamer und mehr in rechtem Gleichmaß mit der Speculation hervor, als bei den Theologen der spätern Scholastik. Sein theologisches System zeigt am vollkommensten die Summa theologica; dieselbe greift (abweichend von Petrus Lombardus und Alexander von Hales) auf die Abälard'sche Dreitheilung fides, charitas, sacramentum zurück, aber mit selbständiger und tiefsinniger Begründung.

In der Dogmatik hatten die Lehren über Gott und Christus schon bei den Vätern eine gründliche speculative Behandlung erfahren; die Scholastik legte die Ergebnisse derselben zu Grunde, zog die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Lehren und suchte sie mit Hilfe der Philosophie dem Verständnisse näher zu bringen. Der Vorwurf, bei diesen Versuchen sei der christliche Gottesbegriff durch neuplatonische Einflüsse pantheistisch getrübt worden, trifft in keiner Weise zu; die platonischen Ausdrücke emanatio, participatio u. ä. werden von der Scholastik stets im streng theistischen Sinne erklärt und jedes Hinneigen zum Pantheismus in der zeitgenössischen Philosophie mit besonderem Nachdrucke bekämpft. Freilich hebt der hl. Thomas überall hervor, daß der transscendente Gott alles geschöpfliche Sein und Wirken innerlich trägt und beherrscht; diese Immanenz des Absoluten ist aber ein ächt christlicher Gedanke, der besonders die Lehre von der Gnade durchzieht. Gerade die Gnadenlehre und die mit ihr zusammenhängenden Lehrstücke vom Werke der Erlösung und den Sacramenten bildeten für das Mittelalter das Hauptgebiet theologischer Denkarbeit. Die abendländische, besonders durch den hl. Augustinus betonte Auffassung der Gnade, nach der sie vor Allem als Heilung der verwundeten Natur und als actuelle sittliche Anregung erschien, wurde ergänzt durch die bei den Griechen vorwaltende Darstellung, die in der Gnade eine wunderbare Erhebung und Vergöttlichung der Natur erblickte. Seitdem Petrus Lombardus die Frage gestellt hatte, ob die heiligmachende Gnade der heilige Geist selbst oder etwas von ihm Verschiedenes sei, war der Antrieb, auf diesem Gebiete zu größerer Einheit und Klarheit der Auffassung durchzudringen, für alle Forscher gegeben; das erste große Verdienst erwarb sich Alexander von Hales, den weitern Ausbau und Abschluß verdanken wir dem hl. Thomas. Die ungeschaffene Gnade und Liebe, der heilige Geist, so lehrt er, ist allerdings die beständige Quelle aller Heiligkeit; aber weil es eine schöpferische Liebe ist, theilt sie dem Geliebten übernatürliche Gaben, ein höheres inneres Leben mit, durch welches er göttlicher Freundschaft würdig, ein Kind Gottes wird. Die nähere Bestimmung dieser Gaben als eingegossener Habitus legte der peripatetische Realismus nahe; die Sache selbst verbürgte der Realismus der heiligen Schrift, die nicht umsonst von einer Wiedergeburt redet. Die Wirkung dieser Gnadenausstattung ist ein consortium divinae naturae, das alle geschöpfliche Vollkommenheit übersteigt, aber immer nur Aehnlichkeit, nicht wesentliche Vergottung bedeutet; ihr Zweck ist die Befähigung des Menschen zur unmittelbaren Anschauung Gottes in der Seligkeit; das Vorbild des Begnadigten ist der zur persönlichen Einheit mit Gott erhobene Gottmensch. Wenn der hl. Thomas den Abstand zwischen Natur und Gnade auf's Klarste hervorhebt, so zeigt er andererseits überall das Bestreben, den innigen Zusammenhang beider einleuchtend zu machen. Das himmlische Endziel ist zwar übernatürlich, entspricht aber auch auf's Vollkommenste den geistigen, auf die höchste Wahrheit und Güte gerichteten Anlagen der Natur. Die Gottheit und Menschheit sind in Christo ohne Vermischung und Ausgleichung ihres unendlichen Abstandes verbunden; aber doch so innig, daß das menschliche Arbeiten und Leiden als „Werkzeug" göttlicher Kraft und unerschöpflichen Verdienstes auftreten kann. Auch in den Sacramenten wirkt diese gottmenschliche Heilskraft nach; die sichtbaren Zeichen sind nicht bloß Symbole oder Aufforderungen zur Gnadenspendung, sondern instrumentale Ursachen derselben. Die mitgetheilte Gnade selbst ist zwar etwas Uebersinnliches, dem Bewußtsein Entgegenes; aber wie ihre Mittheilung an die sittliche Disposition des Empfängers geknüpft ist, so soll auch ihre weitere Entfaltung und Bewährung mit der sittlichen Arbeit Hand in Hand gehen. In der Lehre von der justitia ori-

Erbsünde zeigt sich der charakteristische Fortschritt der thomistischen Auffassung. Die Urgerechtigkeit ist im Wesen die heiligmachende Gnade, nicht die außerordentliche Naturbegabung; die Erbsünde im Wesen der verschuldete Mangel der Gnade, nicht die vulneratio naturae, die Concupiscenz. Aber in beiden Fällen besteht zwischen dem Wesentlichen und dem, was als Folge in die Erscheinung tritt, nicht bloß ein willkürlicher, sondern ein innerer, organischer Zusammenhang. Die Unterscheidung der actuellen und der habituellen Gnade tritt bei Thomas weniger scharf hervor als in der spätern Theologie; die heiligmachende Gnade erscheint als Princip des übernatürlichen Handelns wie des übernatürlichen Seins. Wenn infolge dessen bisweilen die actuelle Gnade in dem auxilium generale Dei aufzugehen scheint (In 2 Sent. dist. 28, q. 1), so wird doch anderswo betont, daß der göttliche Impuls dem höhern Leben, das er anbahnen oder fördern soll, proportionirt sein müsse (De verit. q. 24, a. 15; S. theol. 1, 2, q. 109, a. 6; q. 111, a. 2). Wie auf natürlichem, so geht auch auf übernatürlichem Gebiete die motio Dei der geschöpflichen Thätigkeit sachlich voran und begründet deren ganze physische und moralische Vollkommenheit bis in die letzte Entscheidung des menschlichen Willens. Daß dabei die Freiheit des Willens nicht gestört, sondern gehoben und gestärkt wird, gehört zur Erhabenheit und Innerlichkeit der göttlichen Causalität, in deren Geheimnisse weiter einzudringen Thomas sichtlich vermeidet. In der Lehre von den Sacramenten, speciell von der Buße, hat der hl. Thomas die lange nachwirkende Auffassung Abälards, die das Opus operatum (s. d. Art.) zu sehr über der Betonung des Ethischen in den Hintergrund stellte, allmälig im Sinne der alten Ueberlieferung und kirchlichen Praxis berichtigt. (Vgl. Werner a. a. O. II, 318 ff.; Schwane, Dogmengesch. der mittlern Zeit, Freiburg 1882, 54 ff.; Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, 2. Aufl., Münster 1867 ff.; Schäzler, Introductio in s. theologiam dogmat. ad mentem D. Thomae, Ratisb. 1882.)

Die Moral des hl. Thomas, wie sie im zweiten Theil der Summa sorgfältig abgerundet vorliegt, ist von jeher als ein besonderes Meisterwerk angesehen worden (von Neueren s. Gaß, Gesch. der christlichen Ethik I, Berlin 1881, 347 ff.). Der wider sie erhobene Vorwurf, sie habe, „entsprechend dem äußerlichen Verhältniß, in welchem natura und gratia im römischen System zu einander stehen, das Christliche nur wie ein höheres Stockwerk auf die aristotelische Grundlage, und zwar unvermittelt, aufgebaut", ist völlig hinfällig, wie schon aus dem Gesagten erhellt. Beim hl. Thomas erscheint die Natur als Vorstufe der Gnade, aber als eine solche, die wie das sinnliche Leben im Menschen vergeistigt und veredelt in die höhere Lebenssphäre hineingezogen wird. Die Gedanken der aristotelisch-platonischen Ethik werden nicht kritiklos oder äußerlich verwerthet, sondern in ihren richtigen Ansätzen weitergeführt und durch Beziehung auf das christliche Centrum der Sittlichkeit zur rechten Einheit verbunden. Das höchste Ziel der Sittlichkeit wird klargestellt; es fällt zusammen mit dem Endziel des göttlichen Willens, der Güte Gottes und ihrer Verherrlichung (S. th. 1, 2, q. 19, a. 10). Dieses Ziel, von dem das Sittlich-Gute seinen absoluten Charakter empfängt, bleibt in Geltung für die übernatürliche wie für die natürliche Ordnung; das ist der tiefste Grund, weßhalb Thomas lehrt, daß die Sittlichkeit dem Objecte nach für beide Ordnungen wesentlich dieselbe sei (S. th. 1, 2, q. 108, a. 2, ad 1; In 2 Sent. dist. 28, q. 1, a. 1 c). Aber während der natürliche Mensch dieses Ziel, das bonum divinum, als ein unendlich fernstehendes verehrt und nur in einem mittelbaren Genuß Gottes seine persönliche Seligkeit erhoffen darf, wird er durch die Gnade dazu berufen, das absolute Gut als sein eigenes zu erstreben und zu genießen. Wie bei der Seligkeit, so liegt auch bei der Sittlichkeit das Uebernatürliche streng genommen a parte subjecti, in der Erhebung des Menschen zu einer dem jenseitigen Ziele proportionirten Seins- und Wirkungsweise (S. th. 1, 2, q. 109, a. 3; 2, 2, q. 24, a. 2. 3; De charit. a. 2). Der Ruf hierzu geht aus von der actuellen Gnade; die Thätigkeit des Menschen antwortet auf denselben durch die Acte des Glaubens, der Hoffnung, der Reue u. s. w. und gipfelt in der Charitas, die als volle Hingebung an das höchste Ziel, das bonum Dei, alle Sittlichkeit in sich begreift und stets mit der heiligmachenden Gnade verbunden ist (S. th. 2, 2, q. 24, a. 12; S. c. Gent. 3, 151). Da das bonum Dei die näheren, geschaffenen Güter nicht aufhebt, sondern umschließt und garantirt, so treibt die Liebe nothwendig zur Uebung aller Tugenden an (S. th. 2, 2, q. 23, a. 8); ja bei dem Gottliebenden ist alles Handeln, das nach der natürlichen Vernunftregel der Sittlichkeit wohlgeordnet ist, virtuell auf Gott bezogen und übernatürlich verdienstlich (In 2 Sent. dist. 40, q. 1, a. 5; De Charit. a. 11, ad 2. Ueber das übernatürliche Formalobject der christlichen Tugenden vgl. d. Art. Tugend). Diese virtuelle Bethätigung der Liebe ist unmöglich bei jeder Abweichung von der sittlichen Ordnung; aber während die läßliche Sünde nur in den näheren, relativen Zwecken jene Ordnung übertritt und deßhalb einen Stillstand des Gnadenlebens bedeutet, ist die schwere Sünde als Abwendung vom absoluten Sittlichkeitsziele der volle Gegensatz der Liebe und damit der Tod des Gnadenlebens (S. th. 1, 2, q. 88, a. 1; De malo q. 7). — Da die Liebe den Mittelpunkt der christlichen Sittlichkeit bildet, ist sie auch das Wesen der Vollkommenheit. Die Räthe sind vorbereitende Hilfsmittel und naturgemäße Aeußerungen hervorragender Liebesgesinnung (S. th. 2, 2, q. 184, a. 3; Opusc. 17, 6). Die Liebe ist, was den Fortschritt ihrer virtuellen

Bethätigung angeht, sine mensura geboten; die Beständigkeit der actuellen Liebe aber und die äußeren Formen ihrer Bethätigung können überhaupt nicht in allgemein verpflichtende Normen gefaßt werden (In 3 Sent. dist. 29, q. 1, a. 8, ad 2). Dennoch gibt es unter letzteren objectiv giltige Unterschiede des Guten und des Besseren; Lebensformen, die per se sittlich empfehlenswerth, gerathen sind. Die drei im Evangelium empfohlenen Räthe (s. d. Art.) tragen den Charakter der Weltflucht an sich, einmal wegen der actuellern und ungetheiltern Hingabe an Gott, sodann aber auch, um der aus der Sünde stammenden Weltlust ein persönliches und sociales Gegengewicht entgegenzustellen (S. th. 2, 2, q. 186; S. c. Gent. 3, 130 sqq.; De charit. a. 11, ad 5). Uebrigens sorgt sowohl die göttliche Providenz wie die natürliche Anlage des Menschen dafür, daß das Reich Gottes durch die Mannigfaltigkeit der geistlichen und weltlichen Berufe als ein wahrer Organismus sich erweise (S. c. Gent. 3, 136; S. th. 1, 2, q. 112, a. 4). — Im Einzelnen zeigt Thomas gerade in seiner Moral eine seltene Kunst, vielseitige psychologische Beobachtungen und Früchte gelehrter Lectüre, principielle Erörterungen und praktische, canonistische Entscheidungen zu verbinden und dabei stets die biblisch-dogmatische Grundlage der Sittenlehre festzuhalten. So ist seine Lehre vom Willen (S. th. 2, 2, q. 6—17) eine sorgfältige Monographie, die eine erhebliche Klärung der zeitgenössischen Ansichten bedeutete (vgl. Schwane 349. 352). Der Behandlung der Gemüthsbewegungen (S. th. 2, 2, q. 22—48) hat weder ein früherer noch ein späterer Ethiker ein gleiches Interesse zugewandt. Hier wie auch in der Lehre von den Habitus und Tugenden (l. c. q. 49—70) werden nicht bloß aristotelische Begriffe, sondern auch die Aufstellungen der Platoniker und der römischen Eklektiker und Stoiker zur Beleuchtung der christlichen Lehre verwerthet. Einen besondern Glanzpunkt bildet die Lehre vom Gesetze, speciell die Auffassung der lex nova als eines innerlichen, lebendigen Princips, in dem Gnade und Gesetz eins werden. Die specielle Moral legt die drei göttlichen und die vier Cardinaltugenden als Eintheilungsprincip zu Grunde und handelt dann von den einzelnen Ständen des Christenlebens. (Vgl. Rietter, Die Moral des hl. Thomas v. A., München 1858; Linnarson, Ueber die Moraltheologie des Thomas v. A., Upsala 1866; Redepenning, Der Einfluß des Aristoteles auf die Moral des hl. Thomas v. A., Goslar 1875; Müllendorf, Die Hinordnung unserer Werke auf Gott nach dem hl. Thomas v. A., in der Zeitschr. für kath. Theologie 1885, 1 ff.; Ders., Das übernatürliche Motiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach Thomas v. A., ebd. 1893, 42 ff.; Mausbach, D. Thomae Aquinatis De voluntate et appetitu sensitivo doctrina, Paderb. 1888; Ders., Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. A., Freib. [Schweiz] 1898 [Compte rendu du 4e congrès scientifique international des Catholiques]; Huber, Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des hl. Thomas, Freis. 1893). — Für die Stellung des hl. Thomas zum socialen Leben ist bedeutsam, daß er zuerst von allen christlichen Theologen die Politik des Aristoteles in seine Lehre verwoben hat. Der Staat als solcher ist ihm eine naturrechtliche Nothwendigkeit, und zwar nicht bloß für den jetzigen, sondern auch für den Unschuldszustand. Gleichsam die Seele des Staatslebens ist die Auctorität (De regim. princ. 1, 12); in jeder Verfassung ist der Träger der rechtmäßigen Auctorität Stellvertreter Gottes. Daß Thomas die verbreitete Ansicht von der Uebertragung der Gewalt durch das Volk getheilt habe, wird durch den Ausdruck, der Fürst sei vices gerens multitudinis, noch nicht erwiesen (S. th. 1, 2, q. 90, a. 3; q. 97, a. 3, ad 3), zumal da De Regim. princ. 1, 13 nicht bloß die Regierung, sondern auch die Entstehung von Staatswesen auf die Könige zurückgeführt wird. Jedenfalls kennt der hl. Thomas die Widerrufbarkeit der übertragenen Gewalt nur als eine Ausnahme; wo diese Ausnahme nicht verfassungsmäßig feststeht, wäre auch bei ganz tyrannischer Handhabung der Gewalt die Auflehnung unerlaubt (De regim. princ. 1, 6; In 2 Sent. dist. 44, q. 2, a. 2, ad 5; nach diesen klaren Stellen ist die unklare S. th. 2, 2, q. 42, a. 2, ad 3 zu deuten). Die beste Verfassung ist die durch aristokratische und demokratische Elemente gemäßigte Monarchie (S. th. 1, 2, q. 105, a. 1, vgl. q. 95, a. 4 c; 2, 2, q. 50, a. 1, ad 2; auch De regim. princ. 1, 6 bildet keinen Widerspruch, da hier eine temperatio der Monarchie verlangt wird). Zweck der Staatsgesetze ist bald direct das bonum commune, bald die bona disciplina, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiae et pacis conservent (S. th. 1, 2, q. 96, a. 3, vgl. a. 1). Da hiermit zunächst die Wohlfahrt und Sicherheit in weltlichen Dingen gemeint ist, so steht die kirchliche Auctorität, die direct das geistige und ewige Wohl des Menschen im Auge hat, höher als die staatliche. Eine Einmischung der Kirche in Zeitliches ist quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur, keine Usurpation (S. th. 2, 2, q. 60, a. 6, ad 3). — Während die staatliche Ordnung durch die sociale Natur des Menschen von Anfang an gefordert wurde, [illegible] Unterwerfung der Sklaven (vgl. d. Art.) unter ihre Herren eine durch [illegible] standene Einrichtung (S. [illegible] die aber in der gewissem Sin[illegible] sich Thomas daß er di[illegible] in seine[illegible] anfaß[illegible]

geborenen Rechte anerkennt (S. th. 2, 2, q. 104, a. 5). — Das Privateigenthum gehört zwar nicht zu den allerersten Sätzen des Naturrechts, wohl aber zu denjenigen, welche sich durch Reflexion auf die socialen Bedürfnisse der Menschheit (wenigstens für den gefallenen Zustand) als nothwendige Folgerungen jener ergeben und nach damaligem Sprachgebrauch als jus gentium bezeichnet werden (S. th. 2, 2, q. 57, a. 3). Nur die concrete Vertheilung des Eigenthums ist Sache positiver Rechtsentwicklung (jus humanum; 2, 2, q. 66, a. 2, ad 1; a. 7). Die Lehre, daß der Eigenthümer die Sache als eine gemeinsame verwenden solle und in der äußersten Noth des Nächsten nicht das Recht habe, sie zu verweigern, hat nichts Communistisches. (Die dießbezügliche Controverse zwischen katholischen und protestantischen Gelehrten entscheidet auch M. Maurenbrecher a. a. O. 117 ff. zu Gunsten der ersteren, bezw. des hl. Thomas; zugleich zeigt er, wie die wirthschaftlichen Ansichten des Aristoteles zwar bei Thomas wiederkehren, aber durch die Einwirkung der christlichen Idee, des römischen Rechts und der mittelalterlichen Cultur zu ganz anderen Gedankenreihen sich gruppiren. Vgl. Walter, Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas, Freib. 1895; Crahay, La politique de St-Th., Louvain 1896; v. Hertling, Kleine Schriften, Freiburg 1897, 127 ff.; Endres, im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft V, 709 ff.).

Um die exegetische Thätigkeit des hl. Thomas gerecht zu würdigen, muß man sowohl die Aufgaben, welche seine Zeit dem Bibelerklärer stellte, wie die Hilfsmittel, über die sie verfügte, im Auge behalten. Während Meyer (Gesch. der Schrifterklärung I, Gött. 1802, 102) von einer „traurigen und zurückschreckenden Art der Exegese" sprach, stimmt jetzt Siegfried (Hilgenfelds Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1894, 615) im Ganzen dem Urtheile des Richard Simon (s. d. Art.) bei, daß Thomas trotz der Ungunst der Zeiten zu den Männern zähle, lesquels font paraitre assez de solidité de jugement dans leurs commentaires sur la Bible. Seine Unkenntniß des Hebräischen und seine kaum nennenswerthe Kenntniß des Griechischen (s. Schütz, im Philos. Jahrbuch 1895, 273 ff.; Rolfes, im Jahrbuch für Philos. und specul. Theologie 1896, 408 ff.) bedeuteten freilich einen großen Mangel; ob er aber in diesem Punkte so sehr hinter Nicolaus von Lyra (s. d. Art.) zurücksteht, daß dieser allein als bahnbrechender Exeget bezeichnet werden darf, erscheint noch nicht ausgemacht. Inhaltlich ist Nicolaus von den Commentaren des Thomas sehr abhängig; das derbe Urtheil des hl. Antonin: Nicolaus de Lyra post S. Thomam exposuit, ab ipso multa furatus, wird in Einzelpunkten auch von Neueren (s. d. Art. Nicolaus v. L. IX., 322; Merx, Die Prophetie des Joel, Halle 1879, 351. 362) bestätigt. Eine gewisse Kritik der Uebersetzungen und Vergleichung der Texte übt auch der hl. Thomas in seinen Commentaren (de Rubeis, Diss. 30, c. 5; Siegfried a. a. O. 611); aber auch der Hauptruhm des Lyra, daß er den Wortsinn als „eigentlichen" Sinn der heiligen Schrift hingestellt und keinen Widerspruch zwischen sensus literalis und mysticus gestattet habe, geht vollständig auf Thomas zurück. Mit allen mittelalterlichen Theologen lehrt er (S. th. 1, q. 1, a. 10; Quodlib. 7, a. 14 et 15), daß die heilige Schrift nicht nur eine directe Deutung, die grammatisch-historische, zulasse, sondern auch eine indirecte, die aus den Thatsachen, welche die Worterklärung feststellt, höhere Wahrheiten schöpfe. Aber dieser sensus spiritualis setzt stets den buchstäblichen voraus; der letztere allein ist geeignet, in der Argumentation als Beweis zu dienen, der sensus spiritualis nur dann, wenn er wenigstens an anderen Stellen der Bibel auch als Literalsinn vorkommt (Quodlib. l. 7, a. 14, ad 3). Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß die allegorische Erklärung weniger als Exegese denn als verarbeitende Theologie zu würdigen ist (so auch Merx 325); nur der dogmatische Gesammtgehalt mußte durch den Wortsinn der heiligen Schrift garantirt sein. Damit stimmt überein, daß nach dem damaligen Unterrichtsgange der Magister die Theologie als solche in die Bibelerklärung zu verflechten hatte (s. Bäumker, im Archiv f. Gesch. der Philos. X [1897], 250). Wenn man dabei „des unangefochtenen Besitzes der Wahrheit froh, dieselbe ... mit kindlicher Einfalt in den Erzählungen der heiligen Schrift wie in einem Drama der göttlichen Weisheit auf die mannigfachste Weise abgespiegelt sehen wollte" (Scheeben, Dogmatik I, Freib. 1873, 121), so entsprach diese Gepflogenheit ebenso dem Bedürfnisse der Predigt wie dem poetischen Zuge der mittelalterlichen Religiosität überhaupt. Diese allegorische Bibeldeutung befruchtete die ganze mittelalterliche Kunst; da sie nicht subjectiv, sondern traditionell und einheitlich verfuhr, bildete sie zugleich ein allgemein verständliches Organ populärer Belehrung und Erbauung. Uebrigens ist der hl. Thomas in der allegorisirenden Erklärung erheblich maßvoller als Albertus Magnus; im Buche Job, wie selbstverständlich auch bei den paulinischen Briefen, macht er gar keinen Gebrauch von derselben; einzelne Deutungen von Isaias mißfielen sowohl Lyra wie noch Cornelius a Lapide, weil sie zu wenig allegorisiren (de Rubeis, Diss. 3, 2). Der Aquinate war bemüht, „durch historische, geographische und archäologische Erörterungen den Wortsinn klarzustellen", und weiß überall „mit sehr anerkennenswerther Belesenheit" Belege aus dem biblischen Sprachgebrauch beizubringen (Siegfried a. a. O. 617. 619). Der „Vorwurf abstracter Disponirsucht und Neigung zum Schematisiren" trifft in etwa zu; das logische und doctrinelle Interesse überwog das psychologische und historische. Doch sind „die großen Zusammenhänge und Gedanken" keineswegs „übersehen".

Vor Allem weisen die Commentare zu den paulinischen Briefen nicht bloß ein treffendes Verständniß der einzelnen dogmatischen Stellen, sondern auch eine eindringende und heute noch wohlberechtigte Analyse des Gedankenfortschrittes auf (vgl. die Skizzen bei Werner I, 249; die Disposition des Hebräerbriefs im Commentar prolog. lect. 1 und c. 11, l. 1). Ein treffendes Gesammturtheil über die Exegese des hl. Thomas wird man erst abgeben können, wenn man das in seinen systematischen Werken zerstreute biblische Material mehr, als bisher geschehen, zu Rathe zieht; hier, wo die heilige Schrift zu „Argumenten" verwerthet wird, zeigt sich am besten, wie Thomas den Literalsinn verstanden hat. — Die ganze biblische Theologie des Heiligen hat der Dominicaner Lenfant in sechs Bänden zusammengestellt; die drei ersten über das A. T. sind gedruckt (S. Thomae Aq. Biblia, Paris. 1657). (Vgl. de Rubeis, Diss. 2—6; 30, 5; Tholuck, De Abaelardo et Thoma Aq. interpretibus S. Scripturae, Halae 1842; Der hl. Thomas v. A. als Exeget, im „Katholik" 1862 I, 342—358.)

Historische Studien ex professo lagen Thomas fern; auch für große historische Ausblicke, wie man sie bei Augustinus in der Civitas Dei findet, besaß er nicht die nämliche Vorliebe. „Er steht auch in diesem Punkte Aristoteles näher als Plato; er sucht historische Orientirung bei den einzelnen Fragen und Lehrstücken, aber er geht nicht dem Werden und Wechseln der Anschauungen im Großen nach" (Willmann II, 470). Seine bedeutende Kenntniß der philosophischen und patristischen Literatur befähigt ihn, mit der Lösung wichtiger Fragen treffende Uebersichten über ihre geschichtliche Entwicklung zu verbinden (vgl. z. B. S. th. 1, q. 70, a. 3; 1, 2, q. 100, a. 4; De Pot. q. 3, a. 16. 17; q. 4, a. 1; Qu. disp. de spirit. creat. a. 3 c; Opusc. 15, De subst. separ.); gröbere Irrthümer auf diesem Gebiete, wie sie bisweilen bei Albertus Magnus vorkommen, sind Thomas nicht nachzuweisen. Rein historischen Dingen ist sein Interesse weniger zugewandt; doch beruhen die meisten Vorwürfe, die z. B. wegen archäologischer Verstöße gegen ihn erhoben wurden, auf voreiligem Urtheil (de Rubeis, Diss. 28. 31. 32). Daß er nicht kritiklos seinen literarischen Quellen gegenüberstand, beweist die doppelte Thatsache, daß er vor der Abfassung sowohl der Catena aurea wie der Commentare zu Aristoteles die Mangelhaftigkeit der ihm vorliegenden Uebersetzungen erkannt und neue Uebertragungen veranlaßt hat. Was den berühmten Liber de causis anbetrifft (s. oben 1634), so war der hl. Thomas der Erste, der den richtigen Verfasser erkannt hat (s. Bardenhewer, im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1880, 58). Auch die Unächtheit der pseudo-augustinischen Schrift De spiritu et anima war ihm bekannt (Qu. disp. de spir. creat. a. 3, ad 6). Die im Opusc. 1, C. err. Graec. verwertheten Stellen aus Vätern und Concilien sind freilich zum großen Theil unächt; aber er hat dieselben einfach dem vom Papste übersandten Libellus entnommen, der wahrscheinlich einen im Orient lebenden Dominicaner zum Verfasser hatte. Unter diesen Umständen hat er sich die Aechtheitsfrage kaum gestellt, war auch mit seinen Mitteln schwerlich im Stande, sie zu erledigen. Doch wollen Launoi und de Rubeis aus der Nichtverwendung der unächten Cyrillusstellen in der Summa den Schluß ziehen, Thomas selbst habe später die Aechtheit bezweifelt (de Rubeis, Diss. 17, c. 2; Diss. 31, c. 4; vgl. noch Leitner, Der hl. Thomas v. A. über das unfehlbare Lehramt des Papstes, Freib. 1872).

Die Stellung des hl. Thomas zu seinen Vorgängern und Lehrern war, soweit es sich um das Gewicht menschlicher Auctorität handelte, durchaus keine gebundene; seine Bescheidenheit und Pietät legten es ihm zwar nahe, so lange als möglich die günstige Deutung abweichender Stellen zu bevorzugen, hinderten ihn aber nicht, wirkliche Gegensätze der Anschauungen offen auszusprechen. Auf philosophischem Gebiete steht ihm Aristoteles freilich so hoch, daß er sich weit seltener, als etwa Bonaventura, Scotus, Heinrich v. Gent, zu einem Tadel desselben versteht, und wo es geschieht, meist eine Entschuldigung beifügt (vgl. S. th. 1, q. 46, a. 1; 2, 2, q. 36, a. 2; S. c. Gent. 3, 48. 75). Freimüthiger tadelt er die späteren Aristoteliker (so Simplicius S. th. 1, 2, q. 49, a. 2; Alex. Aphrod. ib. q. 50, a. 1, c.), ebenso die Stoiker (ib. q. 66, a. 1; q. 73, a. 2); an vielen Stellen kritisirt er die platonische Auffassung der Ideen (vgl. Werner I, 516 ff.). Die arabischen Philosophen erkennt er als praeclara ingenia an (S. c. Gent. 3, 48) und läßt sich in manchen Punkten durch sie belehren, hält es aber zugleich für eine Hauptaufgabe seiner Wissenschaft, ihren falschen Meinungen entgegenzutreten. Dem jüdischen Philosophen Avicebron (s. d. Art.) hat der hl. Thomas wegen seiner neuplatonischen Richtung weniger Anerkennung gezollt als Wilhelm von Auvergne und die Franciscanerschule (s. Guttmann, Das Verhältniß des Thomas von Aquin zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, Gött. 1891, 16 ff.). Was seine Stellung zu Maimonides (s. d. Art.) angeht, so lobt D. Kaufmann (Archiv für Gesch. der Philos. 1898, 352) „die staunenswerthe Vertrautheit des gelehrten und gedankenmächtigen Dominicaners mit dem Buche (More Nebuchim) des Maimuni"; Andere, wie Merx (a. a. O. 341—367), überschätzen den Einfluß des Maimonides und werfen Thomas stillschweigende Ausbeutung des jüdischen Gelehrten vor. Thatsächlich zeigt sich eine sachliche Abhängigkeit meist nur in Fragen des alttestamentlichen Gesetzes und Cultus; und auch auf diesem Gebiete ist bezüglich des Hauptpunktes zu bemerken, daß Merx in seiner Kritik der thomistischen Lehre von der Prophetie die wichtige q. 12 De veritate, die ganz über diesen Gegenstand

handelt und wiederholt den Maimonides ehrlich nennt, völlig übersehen, ferner die einfachsten scholastischen Unterscheidungen (intellectus agens und possibilis) mißverstanden hat. (Ueber die Kosmologie des Maimonides und Thomas vgl. Michel, Philosophisches Jahrbuch, Fulda 1891, 337 ff.) — Unter den Kirchenvätern genießt beim hl. Thomas der hl. Augustinus dasselbe Ansehen, wie Aristoteles unter den Philosophen; dennoch scheut er sich nicht, auf irrthümliche oder mißverständliche Aeußerungen seiner platonischen Denkweise hinzuweisen (S. th. 1, q. 84, a. 6 c; 2, 2, q. 23, a. 2, ad 1), seine affectvollen, pointirten Behauptungen herabzustimmen (De malo q. 5, a. 2, ad 1), seine schwankenden Aufstellungen zu entscheiden (1, 2, q. 81, a. 2). Nicht selten wägt er die Auctorität des hl. Augustinus und der orientalischen Väter gegen einander ab (S. th. 1, q. 74, a. 2 c), ebenso die der augustinischen Schule und anderer Magistri (De malo q. 3, a. 14). Leider begnügt er sich bei Erwähnung zeitgenössischer Lehrer, der damaligen Sitte entsprechend, fast stets mit dem unbestimmten quidam (so S. th. 1, 2, q. 68, a. 1 c vier Klassen quidam; an den Stellen In 3 Sent. dist. 38, q. 1, a. 4, ad 4 und ib. expos. text. findet sich die abgelehnte Ansicht des quidam bei Bonaventura [In 3 Sent. dist. 38, a. 1, q. 4]; ebenso De verit. q. 17, a. 1 c [Bonav. In 3 Sent. dist. 39, a. 1, q. 1]). Der große Einfluß Alberts des Großen auf seinen Schüler steht im Allgemeinen fest; für vergleichende Untersuchungen im Einzelnen ergeben sich daraus Schwierigkeiten, daß Albert mehrere Schriften erst nach den entsprechenden des Thomas verfaßt hat. Aehnliches gilt bezüglich des Verhältnisses zu Alexander von Hales; die Summe des letztern ist, wie sie uns vorliegt, nicht in allen Theilen sein Werk, sondern enthält Ergänzungen von der Hand eines Spätern, der schon Bonaventura benutzt hat (wahrscheinlich ist es Wilhelm von Militona; s. die Opp. S. Bonav. ed. Quaracchi V, p. XIII).

Die geistige Größe des Thomas bethätigt sich nicht in der Umwälzung des überlieferten Glaubens und Wissens; er beugt sich in absolutem Gehorsam vor den Lehren der göttlichen Offenbarung, er hält es für ein Glück, in der Schule der großen Geister aller Zeiten in den ächten Schatz menschlicher Weisheit eingeweiht zu werden. Auf allen Gebieten knüpft er an Gegebenes an, und gewaltige Denker bahnen ihm den Weg; auch seine Methode unterscheidet sich wenig von der seit Abälard in den Schulen gebräuchlichen. Aber dennoch ist er ein wahrhaft genialer Denker, nicht bloß ein hervorragendes „architektonisches Talent" (Eucken), nicht bloß „der weiseste aller Vermittler" (Dilthey); nur wer in Lessing'schem Geiste das Ringen nach Wahrheit höher stellt als den Besitz, oder das Geniale in titanischen Versuchen, die bestehende Wahrheit zu erschüttern, erblickt, kann ihm jenen Ruhm streitig machen. Er ist eben ein christliches Genie, das seine Geisteskraft nicht höher zu adeln weiß, als indem es sie in den Dienst der göttlichen Wahrheit stellt und an die Weisheit der Jahrhunderte anlehnt. Gerade deßhalb konnte auch der Einfluß des Aristoteles und anderer heidnischen Denker für ihn kein verwirrender werden. „Thomas schöpft seine Denkmotive in erster Linie aus den christlichen Urkunden; er ist nicht Nachbeter des griechischen Philosophen, er beruft ihn zu seinem Berather bei dem Werke, für welches derselbe Verständniß zeigt" (Willmann II, 458). So groß übrigens die Einwirkung des Aristoteles auf Thomas ist, so bedeutend ist auch der Zuwachs an Ruhm und Einfluß, den der Stagirite seinem großen Schüler verdankt; das Wort des Picus von Mirandula (s. d. Art.): Thomam auser, mutus fiet Aristoteles, hat noch mehr Wahrheit vom Standpunkte des Culturhistorikers, wie von dem des Commentators. Die Aenderungen und Zusätze zu dem aristotelischen Lehrgebäude sind eben eine wirkliche Verbesserung und Fortentwicklung; „daß Thomas mit seinen unvollkommenen historischen und sprachlichen Mitteln einen so umfassenden Ausbau wagen durfte, ohne irgendwie die Principien des aristotelischen Denkens zu verletzen, beweist schon, daß er ein dem Aristoteles congenialer Geist war" (Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Köln 1887, 22 [Görres-Vereinsschrift]). Der feurigen, mehr im modernen Sinne genialen Geistesart des hl. Augustinus scheint die maßvolle und ruhige Klarheit des Aquinaten auf den ersten Blick weniger verwandt; „er braucht die großen Gedanken nicht zu erjagen wie Adler, sie fliegen wie Tauben bei ihm ein, an deren schimmerndem Gefieder er sich erfreut". Aber „daß er, der geistige Friedensfürst, doch den Mann des Kampfes ganz verstand, dessen Flammen nicht dämpfte, sondern nur auf den rechten Weg leitete, zeigt die hohe Genialität des begnadeten Mannes" (Willmann II, 459). Jener führt in die Probleme ein, dieser gibt die befriedigende Lösung; was beim hl. Augustinus als ein plötzlicher Strahl höherer Wahrheit aufblitzt, Unkluge blendend und irre führend, das läßt der hl. Thomas aus dem Spiegel seines Denkens in ruhigem, gemäßigtem Lichte wiederstrahlen. So hat auch der andere Ausspruch seine historische Berechtigung: Augustinus eget Thoma interprete. Daß Thomas seiner Zeit wirklich als ein einzigartiger, die sonstigen Größen überragender Geist erschien, zeigt eine Reihe von Daten aus seinem Leben: das Aufsehen, welches seine Vorlesungen erregten, der Streit der berühmtesten Hochschulen um seine Person, die ungeheure Verehrung aller Kreise, welche besonders die Berichte aus seinen letzten Jahren wiederspiegeln, die Aeußerungen seines Lehrers Albert (AA. SS. Boll. l. c. 714), das Condolenzschreiben der Pariser Artistenfacultät (s. ob. 1634) und Anderes.

Der Augustiner Jacob von Viterbo (s. d. Art.) erklärt ihn schon für den größten Lehrer nach dem hl. Paulus und dem hl. Augustinus (AA. SS. Boll. l. c. 714); Aegidius de Colonna (s. d. Art.) aus demselben Orden hebt als Kennzeichen seines gewaltigen Geistes hervor, Thomas habe den ganzen Bereich seines Wissens schon als Baccalar im Wesentlichen so sicher beherrscht, daß er auch später allen Gegensätzen gegenüber seine anfängliche Stellung behaupten konnte. In der That sind die wenigen Aenderungen, welche die Summa gegenüber dem Sentenzencommentar aufweist (z. B. in der Lehre vom Wissen Christi, von dem Begriff der Gnade, von der Wirkung der Beschneidung, von der Kraft der Absolution) nicht eigentliche „Retractationen", sondern nur eine entschiedenere Aussprache des von Anfang an vorschwebenden Gedankens gegenüber der Schulansicht. Bei dem Umfange seiner in so kurzer Lebenszeit geschaffenen Werke, und bei der Gründlichkeit und Tiefe, mit der er alle Probleme angreift, ist diese Geschlossenheit und Continuität seiner Denkarbeit in der That etwas Einziges. Während Duns Scotus häufig über die Kritik, den Zweifel nicht hinauskommt, Bonaventura mit einer größern Wahrscheinlichkeit für seine These zufrieden ist, schließt Thomas seine Untersuchung fast immer mit einem entschiedenen Urtheil. Dabei merkt der Leser viel weniger die vorangegangene Geistesarbeit, das subjective Element der Forschung, als etwa bei Bonaventura. Gerade diese Sicherheit und objective, unpersönliche Haltung mußte den hl. Thomas, auch abgesehen von der innern Ueberzeugungskraft seiner Lehre, zum „Engel der Schule" machen. Auch sein Stil empfiehlt ihn als grundlegenden Vertreter der theologischen Wissenschaft. Im Allgemeinen ebenso durch Klarheit wie durch edle Einfachheit und Würde ausgezeichnet, wirkt er auch da anregend, wo er in schwierigen Fragen die geheimnißvolle Kürze des Stagiriten sich zu eigen macht.

So konnten denn die Anfeindungen gegen einzelne Lehren des Heiligen, die schon zu Lebzeiten desselben in Paris wie in Oxford begannen, auf die Dauer dem Wachsthume seines Ruhmes nicht schaden. Als der Pariser Bischof Stephan Tempier und der Erzbischof von Canterbury Robert Kilwardby 1277 unter anderen Thesen auch einige Ansichten des hl. Thomas verurtheilten (Denifle-Chatelain I, 556. 558 sqq.), erhoben sich nicht nur des letztern Ordensgenossen Albert der Große, Richard Knapwell, Bernard von Gannat u. A., sondern auch andere hervorragende Theologen, wie die genannten Augustiner Aegidius de Colonna und Jacob von Viterbo, der Magister Gottfried von Fontaines, zu seiner Vertheidigung. Zugleich traten die Ordenscapitel der Dominicaner von 1278, 1279, 1286 u. s. f. für die Lehre des hl. Thomas ein; mehr und mehr verbreitete sich der Ruf seiner Heiligkeit und erhielt 1323 in der Canonisation seine feierliche Bestätigung. Infolge dessen hob der Bischof von Paris Stephan von Bourret 1324 das von seinem Vorgänger gefällte Urtheil auf. Ueber die späteren Kämpfe zwischen Thomismus und Scotismus vgl. den Art. Thomismus. Das Ansehen des hl. Thomas wurde durch dieselben auf die Dauer nicht gemindert, es lebte vielmehr in erhöhtem Maße auf, als in der Zeit der Renaissance auch die Theologie eine Wiedergeburt erfuhr. Der erste Anstoß zu derselben ging von Ordensgenossen des hl. Thomas aus, die ebenso fest von der unvergänglichen Wahrheit seiner Principien wie von der Nothwendigkeit einer Reform der Scholastik überzeugt waren, Männern wie Cajetan, Konrad Köllin, Peter Crockart, Franz von Vittoria, Melchior Cano (s. d. betr. Artt.). Nun begann die Summa erst recht statt der Sentenzen des Lombarden das Lehrbuch der Theologen und die Grundlage großartiger Commentare zu werden. Die ersten gedruckten Commentare sind die des Cajetan zur ganzen Summa (Venedig 1507—1522), des Köllin zur Prima Secundae (Köln 1512) und der von Vittoria herausgegebene des Crockart zur Secunda Secundae (Paris 1512). Außer den Dominicanern machten auch die Jesuiten, die Carmeliten, die Trinitarier, die Augustiner und andere Orden das Studium des hl. Thomas zur besondern Pflicht. Die besonneneren Humanisten reden mit Achtung von ihm; Vives (De tradend. discipl. 5, 3 [Opera VI, Valent. Edet. 1785, 404]) nennt ihn scriptorem de schola omnium sanissimum; Erasmus (Annot. in epist. ad Rom. c. 1 [Opera VI, Basileae 1541, 336]) lobt ihn: Vir non suo tantum saeculo magnus. Nam meo quidem animo nullus est recentium theologorum, cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio. Wie Dante in der dichtenden (Paradies 10 f.), so hatten berühmte Maler in der bildenden Kunst das Andenken des großen Meisters verewigt; noch heute bewundert man die Darstellungen seines Sieges über die gottfeindliche Wissenschaft in den Gemälden des Taddeo Gaddi in S. Maria Novella zu Florenz, des Traini in S. Catarina zu Pisa, des Benozzo Gozzoli im Louvre, des Filippo Lippi in S. Maria s. Minerva zu Rom. Wichtiger als alles dieses war die Auszeichnung, welche die Päpste und Concilien dem Heiligen zollten; auf dem Tridentinum war die Summa neben der heiligen Schrift aufgeschlagen, von den Päpsten existiren mehr als 30 Schreiben, die für Thomas eine einzigartige Empfehlung bilden. So konnte die kirchliche Wissenschaft auch in den letzten Jahrhunderten, wo neue philosophische Systeme einander ablösten, auf die Dauer die Führerschaft des Aquinaten nicht ablehnen. Wie im 16. Jahrhundert, so war auch im 19. die Reform der katholischen Wissenschaft zugleich eine Wiedergeburt der thomistischen Lehre. Die Encyklica Leo's XIII. vom 4. August 1879 Aeterni

Patris brachte diese Wiederbelebung zum feierlichen Ausdruck und gab ihr neue Impulse, forderte aber auch eine Weiterentwicklung der Forschung nach den Bedürfnissen der Zeit, eine Wissenschaft im Geiste des hl. Thomas. (Vgl. besonders Ehrle, Die päpstliche Encyklica vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, in den Stimmen aus Maria-Laach XVIII [1880], 13 ff. Von anderen Schriften seien genannt Piccinardi, De approbatione doctrinae S. Thomae Aq., Patav. 1683; Johannes a S. Thoma, Tractatus de approb. et auctorit. doctrinae angelicae D. Thomae, im Cursus theol. I, Colon. 1711, 132 sqq.; Talamo, Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna, Siena 1878; Hettinger, Thomas von Aquin und die europäische Civilisation, Frankfurt 1880 [Zeitgemäße Broschüren, Neue Folge I, 9]; Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Würzburg 1881; Adeodatus [s. ob.]; Berthier, L'étude de la somme théologique de St-Thomas d'Aquin, Fribourg 1893; de Groot, Leo XIII. und der hl. Thomas von Aquino, Regensburg 1897; Wehofer, Die geistige Bewegung im Anschluß an die Thomas-Encyklica Leo's XIII., Wien 1897. Unter den Zeitschriften, die der Verbreitung des strengen Thomismus dienen, sind zu nennen Divus Thomas, Piacenza 1879 sqq.; Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, herausgegeben von Commer, Paderborn 1886 ff.; Revue thomiste, herausgegeben von der theologischen Facultät in Freiburg [Schweiz], Paris 1893 ff. Als Hilfsmittel zum Studium dient Schütz, Thomas-Lexikon, 2. Aufl., Paderborn 1895.) [Mausbach.]

Thomas de Argentina, s. Thomas von Straßburg.

Thomas Becket, der hl., Erzbischof von Canterbury, Martyrer im Kampfe für die Freiheit der Kirche gegenüber der Tyrannei Heinrichs II. von England, wurde am 21. December 1118 zu London als Sohn des aus der Normandie stammenden Kaufmanns Gilbert Becket geboren. Seine Mutter Mathilde war eine saracenische Fürstentochter, welche Gilbert während einer Wallfahrt im Morgenlande kennen gelernt hatte. Nachdem Thomas den ersten Unterricht in den Schulen Londons empfangen, besuchte er die Lehranstalten von Paris. Nach der Rückkehr in die Heimat (1140) war er drei Jahre im Geschäfte eines Verwandten thätig und wurde dann in den Dienst des Erzbischofs Theobald von Canterbury (1139—1161) aufgenommen, in dessen Gunst er sich ungeachtet der Anfeindungen des nachmaligen Erzbischofs von York, Roger de Pont l'Evêque, durch Klugheit und Gewandtheit in der Behandlung kirchlicher Geschäfte zu halten wußte. Aus besonderem Vertrauen nahm ihn der Erzbischof 1143 als Begleiter mit nach Rom, wo Theobald die Zurücknahme der dem Bischof Heinrich von Wincheſter, Bruder des Königs Stephan (1135 bis 1154), übertragenen Würde eines Legaten, sowie die Unterwerfung der Metropole York unter Canterbury zu erreichen suchte. Auch später, als der Erzbischof gegen den Willen des Königs Stephan das Concil von Reims (1148) besuchte, war Thomas sein Begleiter. Der Versuch des Monarchen, seinem Sohn Eustace mit Verletzung früherer Versprechen die Krone zuzuwenden, führte Thomas 1152 wieder nach Rom; dort erreichte er durch seine Klugheit, daß die Krönung des Prinzen verboten wurde, und bereitete so den Vertrag von Wincheſter 1153 vor, welcher Heinrich II. Plantagenet die englische Krone sicherte (s. d. Art. England IV, 548). Zur Belohnung für diese Dienste erhielt Thomas mehrere Pfründen und die Erlaubniß, zu Bologna (unter Gratian) und zu Auxerre sich dem Studium des kirchlichen Rechtes zu widmen. Nach der Heimkehr (1154) erlangte er den einflußreichen Posten eines Archidiacons von Canterbury und empfing bald darauf die heilige Diaconatsweihe. Gleich nach seiner Thronbesteigung erhob Heinrich II. (1154—1189) Thomas Becket auf Empfehlung des Erzbischofs Theobald zum Lordkanzler und übertrug ihm außerdem die Erziehung des Kronprinzen Heinrich. Als erster Beamter des Reiches mußte Thomas ein glänzendes Haus führen, beobachtete aber persönlich strenge Enthaltsamkeit, gab sich ascetischen Uebungen hin und glänzte durch Reinheit der Sitten. Seine Stellung zwang ihn auch, 1159 mit seinen Mannen an der Belagerung von Toulouse theilzunehmen, was er nachmals bitter beklagte (Morris [s. u.] 39). Besonders wird gegen ihn der Vorwurf erhoben, daß er in einzelnen Stücken die Kirchenpolitik des Königs mitmachte und die Interessen der Krone manchmal zu sehr wahrnahm. So vergab er das Bisthum London mit dem Vorbehalt einer Geldsumme für den Krieg in Aquitanien und forderte für den nämlichen Zweck die der Geistlichkeit statt des persönlichen Heerdienstes ungerechterweise auferlegte Steuer der second subsidies (Morris 43). Andererseits ist jedoch nicht zu läugnen, daß Beckets Einfluß in einer langen Reihe von Fällen den absolutistischen Plänen Heinrichs II. Schranken zog und der Kirche schwere Demüthigungen und bittere Verluste ersparte. Insbesondere zeigte sich dieser Einfluß, als der Monarch die Bischöfe der Normandie mit gewaltsamen Maßregeln bedrohte, weil sie ohne Benehmen mit ihm sich dem rechtmäßigen Papste Alexander III. angeschlossen hatten. Uebrigens bekannte Thomas schon damals dem Erzbischof Theobald „sein Verlangen, sich den Schlingen des Hofes absque infamiae nota zu entziehen" (Robertson [s. u.] II, 304). Sein Verhalten in manchen Rechtsfällen, namentlich im Streit der Abtei Battle mit dem Bischof von Chichester, hat ihm auch den Vorwurf der Unaufrichtigkeit eingetragen; wahr ist aber nur, daß Thomas den König klug zu be-

handeln wußte. In vielen Stücken freilich vermochte er die gewaltsame Kirchenpolitik Heinrichs II. nicht zu hindern; die Besetzung der Bisthümer, deren Einkünfte in den Staatsschatz flossen, wurde verschleppt. Das Laster der Simonie nahm überhand; unwürdige Günstlinge suchte man in höhere Pfründen zu bringen, so daß Erzbischof Theobald dem König schrieb: „Die Kinder der Welt rathen Ihnen, das Ansehen der Kirche zu mindern, um die königliche Würde zu erhöhen. Aber diese sind Ihre Feinde" (Morris 55). Am 18. April 1161 starb Theobald; 13 Monate später berief der König auf den erledigten Stuhl seinen Kanzler. Thomas Becket suchte abzulehnen mit der Motivirung dem König gegenüber: „Die Freundschaft, die zwischen uns besteht, wird sich dann in bittern Haß verwandeln; du würdest in kirchlichen Dingen auf Vieles Anspruch erheben, was ich gleichmüthig nicht ertragen könnte" (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 608). Indeß der Monarch beharrte bei seinem Entschluß. Die Mönche der Christuskirche von Canterbury wurden veranlaßt, ihre Wahl auf den Kanzler zu lenken, der, was betont werden muß, in Abwesenheit des Monarchen durch den Kronprinzen Heinrich von allen Verpflichtungen gegen den Staat entbunden wurde, um frei seines kirchlichen Amtes walten zu können (Robertson VI, 97). Seit seiner Consecration (3. Juni 1162) erscheint Thomas als ein ganz anderer. Hatte er als Kanzler die Vortheile und angeblichen Rechte der Krone gegenüber den Bischöfen vielleicht manchmal zu sehr vertreten, so ward er von nun an der heldenmüthige Vertheidiger der Kirche und ihrer Rechte gegenüber einem Monarchen, dessen maßlose Herrschsucht Niemand genauer kannte als er. Die bittern Vorwürfe, welche die akatholische Geschichtschreibung wegen dieser Aenderung gegen Thomas erhebt, scheitern an den Thatsachen, daß er das erzbischöfliche Amt wider Willen und nur auf Drängen des Königs selbst angenommen, die Kanzlerwürde zum Schmerze des Königs nach Empfang der Bischofsweihe niedergelegt hatte, und daß „die Idee des Amtes es war, was ihn als Erzbischof wie als Kanzler erfüllte und sein Thun und Lassen beherrschte" (Hefele-Knöpfler V, 611). Seine Sitten und seine bischöfliche Amtsverwaltung waren untadelhaft. Die Almosen seines Vorgängers verdoppelte er; die mit der ihm zugefallenen Abtswürde von Canterbury verbundenen schweren ascetischen Verpflichtungen erfüllte er mit Eifer und Ausdauer. Unerbittlich war seine Gerechtigkeitsliebe, an der nicht einmal Briefe des Königs zu rütteln vermochten. Sein Kanzler Ernulf mußte schwören, keine Geschenke anzunehmen. Zahlreiche Kirchengüter, die in Laienhänden sich befanden, wurden in Ausführung der testamentarischen Verfügung des Erzbischofs Theobald und, wie Fitzstephen meldet, mit ausdrücklicher Genehmigung des Monarchen durch Thomas zurückgefordert (Morris 91). Im Mai 1163 nahm der Erzbischof mit Erlaubniß des Königs am Concil von Tours theil, wo Alexander III. den Vorrang von Canterbury über York bestätigte und Thomas mit den Vorarbeiten zur Einleitung der Canonisation seines Amtsvorgängers, des hl. Anselm von Canterbury (s. d. Art.), beauftragte (Jaffé, Regesta II, 2. ed., 170). Eine directe Collision mit dem König erfolgte durch eine Predigt des Erzbischofs von dem Vorrang der geistlichen Gewalt über die weltliche (Morris 110), durch die Verhängung des Bannes über Wilhelm von Eynesford wegen Vertreibung eines Clerikers und durch den Widerstand gegen die von jeder Hufe Landes an die Sheriffs zu entrichtende Taxe von zwei Schilling. Auf der Synode von Westminster 1163 trat Thomas den Eingriffen des Königs in die Immunitäten der Geistlichkeit entgegen; er wollte dessen Verlangen nach Beobachtung der alten Gebräuche nur salvo ordine suo befriedigen (Robertson IV, 201). Doch gelang es dem Könige, durch die Bischöfe Gilbert Foliot (s. d. Art.) von London und Arnold von Lisieux eine Spaltung im Episcopat hervorzurufen, und da auch Alexander III. mit Bezug auf die bedrängte Lage der Kirche zum Frieden mahnte, so gab Thomas nach und versprach in Woodstock Beobachtung der Gebräuche ohne die Clausel salvo ordine. Nun verlangte der König auf der Reichsversammlung von Clarendon bei Salisbury am 24. Januar 1164 von Thomas auch öffentliche Bekräftigung dieser Zusage, und hier ist der Erzbischof von Wankelmuth nicht freizusprechen. Anfangs bedauerte er sein Versprechen und widerstand den Bitten seiner Amtsbrüder wie den Drohungen des Adels; schließlich aber gab er nach. Was der König sich hatte versprechen lassen, zeigte sich am folgenden Tage, als er zum Schrecken des Primas durch Richard de Luci und Jocelin de Bailleul die alten Gebräuche in willkürlicher Weise codificiren und zur Genehmigung vorlegen ließ. Von den 16 Artikeln der Constitutionen von Clarendon beanstandete der Erzbischof in längerer Rede folgende: 1. Alle Streitigkeiten in Präsentationen zu Pfründen gehören vor die königlichen Gerichte; 8. ebenso sämmtliche Vergehen der Cleriker. 4. Ohne königliche Genehmigung darf kein Prälat außer Landes gehen, und 5. ohne dieselbe Niemand, der ein Amt von der Krone besitzt, mit Bann, oder sein Land mit Interdict belegt werden. 8. Versagt der Erzbischof Recht, so geht die Berufung an die königlichen Gerichte. 12. Die Einkünfte erledigter Bisthümer gehören der Krone. Diese Codification widersprach dem Eide des Königs beim Empfang der Krone, sowie dem Treueid der Bischöfe, der sogar nach Art. 12 der Constitutionen von Clarendon salvo ordine geleistet werden sollte (Morris 145). Gegenüber dieser Willkür, welche jede Selbständigkeit der Kirche verschlang, empfand Thomas bittere Reue über sein voreiliges Versprechen, enthielt sich der Darbringung des heiligen Meßopfers und bat Alexander III., der jetzt in Sens residirte, um Los-

sprechung. Er erhielt von demselben eine beruhigende Antwort (Robertson V, 88), während ein päpstliches Rundschreiben an den ganzen Episcopat Englands erging zur Vertheidigung der Freiheit der Kirche (Robertson V, 84). Die Besiegelung der Constitutionen von Clarendon hatte Thomas abgelehnt (Robertson V, 112). Als der König eine Gesandtschaft nach Sens schickte mit dem Antrage, der Papst solle den ungehorsamen Primas bestrafen, ernannte Alexander III. zur Rettung desselben aus der Ungnade des Monarchen den Erzbischof Roger von York zum Legaten. Den Antrag des Primas auf Genehmigung der Constitutionen von Clarendon wies der Papst aber ebenso zurück wie dessen Forderung, Bischof Gilbert Foliot von London solle das Gelöbniß der Unterwürfigkeit vor ihm erneuern. Die Hoffnung, den Primas zur Nachgiebigkeit zu zwingen, veranlaßte Heinrich II. zu neuen ungerechten Maßregeln auf der Versammlung zu Northampton (October 1164). Er ließ hohe Geldbußen über Thomas verhängen, weil er die Ansprüche des königlichen Beamten John the Marshal nicht anerkannt, und forderte, unter Verletzung der dem Primas bei Antritt des erzbischöflichen Amtes gewährten Befreiung von allen staatlichen Verbindlichkeiten, die während des Kanzleramtes aus erledigten Sprengeln empfangenen Einkünfte zurück. Die Bischöfe ließen den Erzbischof im Stich. Dieser aber legte Berufung an den Papst ein, entkräftete in würdevoller Rede die unbegründeten Anschuldigungen des Grafen Leicester und floh mit Hilfe der Gilbertiner auf das Festland, wo Ludwig VII. von Frankreich (1137—1180) ihn zu Soissons freundlich aufnahm. Zu Sens suchte eine Gesandtschaft Heinrichs II., bestehend aus der Prälaten-Trias Erzbischof Roger von York und den Bischöfen Hilarius von Chichester und Foliot von London, den Primas vor Alexander III. in's Unrecht zu setzen; bald darauf aber gab Thomas zu Sens dem Papste genaue Aufschlüsse über die Vorgänge in England, besonders über die Constitutionen von Clarendon. Alexander III. erklärte denn auch nur einige der letzteren als annehmbar; er tadelte Thomas wegen seiner frühern Nachgiebigkeit, nahm aber dessen Verzicht auf das Erzbisthum Canterbury nicht an. Durch den Bischof von Poitiers dem Abte Guichard der Cistercienserabtei Pontigny in Burgund als „ein ehrwürdiger Mann von unvergleichlicher Heiligkeit" empfohlen (Robertson V, 118), nahm Thomas hier am 30. November 1164 für fast zwei Jahre Aufenthalt. Während dieser Zeit widmete er sich mit Herbert von Bosham dem Studium der heiligen Schrift und mit Lombardus von Piacenza dem des kirchlichen Rechtes. „Unser Verbrechen", schrieb er an den Kanzler des Königs von Sicilien, „ist die Wahrung der Freiheit der Kirche" (Robertson V, 247); an den König, welcher die Güter des Erzbischofs und seiner Getreuen beschlagnahmte, richtete er versöhnende Briefe (Robertson V, 266. 269). Die Antwort Heinrichs II. bestand in regem Verkehr mit dem Kölner Erzbischof Rainald von Dassel (s. d. Art.), dem schlimmsten Gegner des Papstes, in Beschickung des papstfeindlichen Reichstages von Würzburg (1165), in heftigem Auftreten wider Thomas auf der Versammlung seiner Stände zu Chinon an der Loire (Robertson V, 365. 381) und in der Berufung an den Papst. Am 24. April 1166 wurde Thomas zum päpstlichen Legaten ernannt und sprach als solcher am Pfingstfest zu Vezelay in Burgund über die beiden Haupturheber der Constitutionen von Clarendon, de Luci und de Bailleul, sowie über die Vertreter des Königs in Würzburg, John von Oxford und Richard von Ilchester, den Bann aus, unter Verwerfung der Constitutionen von Clarendon. Der König legte Berufung an den Papst ein; dieser aber bestätigte die Sentenzen von Vezelay. Nun bewirkte Heinrich II. durch die dem Generalcapitel der Cistercienser übersandten Drohungen, daß Thomas Pontigny im November 1166 verließ und in Sens unter dem Schutze Ludwigs VII. Aufenthalt nahm. Durch die vier folgenden Jahre (1167—1170) ziehen sich ebenso langwierige wie unfruchtbare Verhandlungen zwischen dem König und dem Primas, sowie zwischen beiden und Alexander III. in Rom und Benevent zur Aussöhnung der beiden Parteien. Heinrich II. kam Alles darauf an, die Angelegenheit den Händen des Papstes zu entwinden und durch Legaten innerhalb seines Reiches zu erledigen. Aber auch auf diesem Wege, den der Papst 1167 und 1169 einschlug, erreichte der Monarch sein Ziel nicht, wenn schon ihn die schwankende Haltung des Papstes, der sich bald dem König, bald dem Primas näherte (was dem letztern bittere Klagen abpreßte [Robertson VII, 123]), immer wieder in seiner Hartnäckigkeit bestärkte. Die Friedensverhandlungen zwischen Heinrich II. und dem Primas zu Montmirail am 7. Januar 1169 wie auf dem Montmartre bei Paris im November 1169 scheiterten an den Ausflüchten und Willkürlichkeiten des Monarchen, dessen Aufrichtigkeit der Legat Vivian am 14. Juni das schlimmste Zeugniß ausstellte (Morris 336). Die vom König 1170 angeordnete Krönung des Prinzen Heinrich durch Erzbischof Roger von York, eine Amtshandlung, welche rechtlich Thomas zustand, war nicht geeignet, den Frieden zu fördern. Ergebnißlos verlief auch die Zusammenkunft zwischen dem König und Thomas zu La Ferté Villeneuve bei Chartres, da sie zwar alte Sympathien belebte, aber den eigentlichen Streitpunkt nicht berührte; doch berichtete Graf Theobald von Blois als Augenzeuge dem Papste, daß der König dem Primas erlaubt habe, wider die Prälaten, welche die Krönung des Prinzen vollzogen, einzuschreiten (Robertson VII, 434). Wie wenig aufrichtig aber die Versöhnung auf seiten des Königs war, als er endlich 1170 dem Erzbischof die Rückkehr gestattete, geht daraus hervor, daß das

Vorgehen des Primas gegen die Prälaten nach seiner Ankunft in England zu einem Hauptklagepunkt gestempelt wurde, daß kein Anhänger desselben unter schweren Strafen das Reich verlassen durfte, und daß die Einkünfte seines Stuhles noch im December 1170 in die Kasse des Königs flossen. Die vom Erzbischof Roger von York geschürte Leidenschaft des Königs veranlaßte am 24. December 1170 einen furchtbaren Wuthausbruch desselben gegen Thomas, infolge dessen vier Ritter über den Canal setzten, am 29. December Nachmittags Thomas im Dome zu Canterbury zuerst mit Worten beschimpften und dann erschlugen. Indem er sein Leben für seine Heerde hingab, hat Thomas Becket den Sieg des Rechtes der Kirche über rohe Gewalt entschieden. Das Volk verehrte ihn als Blutzeugen; Alexander III. canonisirte ihn durch die Bulle Redolet Anglia am 12. März 1173; Heinrichs Gesandte schwuren in Rom völlige Unterwerfung des Königs unter das Urtheil des Papstes, welcher darauf die Mörder des Erzbischofs im Allgemeinen bannte. Am 12. Mai 1172 erklärte Heinrich II. im Dome von Avranches in Gegenwart der Cardinallegaten Albert und Theodwin unter Eid, daß er den Mord des Erzbischofs weder befohlen noch gewünscht, versprach treue Anhänglichkeit an den Papst, Freiheit des kirchlichen Instanzenzuges und Verzicht auf die Constitutionen von Clarendon. Wenn man übrigens auch an der Aufrichtigkeit dieser Versprechen nicht zweifelt, so bleibt doch die Thatsache bestehen, daß die Mörder des Erzbischofs auch fortan ungestört am Hofe und in der Umgebung des Monarchen lebten, und daß die Gesetze von Clarendon „die Grundlage der Entwicklung des spätern Gewohnheitsrechtes in solchen Fragen bildeten" (Stubbs, The constitutional history of England I, Oxford 1874, 466). Das Fest des hl. Thomas Becket begeht die Kirche am 29. December, und zwar jetzt, nach der Bestimmung Leo's XIII. vom Jahre 1897, als duplex, wodurch die bisher zuweilen wegen der Occurrenz mit der Dominica infra octav. Nativ. Dom. nöthige Verlegung auf den 30. December zukünftig in Wegfall kommt. Ueber die Reliquien, die Wunder und die Verehrung des hl. Thomas, sowie die an ihn sich knüpfenden Legenden handelt verständnißvoll Morris 466 to 520. Ueber seine Stellung in der mittelalterlichen Hymnologie vgl. G. Dreves, Analecta hymnic. X, Lips. 1891, 315. (Vgl. J. C. Robertson, Materials for the History of Thomas Becket, London 1875—1885, 7 vols.; John Morris, The Life and Martyrdom of Saint Thomas Becket, 2. ed., London 1885; Kate Norgate, England under the Angevin Kings, London 1887, 2 vols.; Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung XII [1891], 481, Anm. 1 [über die vier Mörder des hl. Thomas]; Quidde, in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft VII [1892], E 54 f.; Edwin A. Abbott, St. Thomas of Canterbury. His Death and Miracles, London 1898, 2 vols.) [A. Bellesheim.]

Thomas Campanella, s. Campanella.

Thomas von Celano, O. S. Fr., einer der ersten Gefährten des hl. Franciscus, Verfasser mehrerer Legenden und Hymnen, stammte aus Celano, einer kleinen Stadt der zum Königreich Neapel gehörenden Abruzzen. Er war um 1200 geboren, lernte den heiligen Ordensstifter persönlich kennen und verdiente der großen Mission zugetheilt zu werden, welche im J. 1221 unter Cäsarius von Speier (s. d. Art.) nach Deutschland gesandt wurde und von Fr. Jordanus aus Jano, einem der Theilnehmer, in seiner Chronik so anschaulich geschildert ist (s. Analecta Francisc. I, Quaracchi 1885, 1 sqq.). Derselbe bemerkt ausdrücklich (l. c. 11), daß Thomas von Celano, qui Legendam S. Francisci et primam et secundam conscripsit, dabei gewesen, ferner, daß er 1223 zum Custos über die Klöster zu Worms, Speier, Mainz und Köln erwählt worden sei. Die Zeit seiner Rückkehr nach Italien ist ungewiß; aber 1230 war er wieder in Assisi, wo Jordanus, nach seiner eigenen Mittheilung, ihn aufsuchte und von ihm Reliquien des hl. Franciscus erhielt. Auf Befehl des Papstes Gregor IX. schrieb Thomas 1229 seine erste Legende (Vita prima S. Francisci), welchen Umstand er selbst in dem mit den Worten Decus et vitam S. Francisci beginnenden Vorworte mittheilt. Diese Legende, welche aus drei Theilen und einem Anhange über einige Wunder besteht, ist herausgegeben von P. Syskens S. J. in den AA. SS. Boll. Oct. II, 683 sqq., auch zu Rom 1806 von P. Stephan Rinaldi und ebendaselbst 1880 von Canonicus Amoni (zugleich mit anderen Legenden und einer italienischen Uebersetzung). Weil aber viele merkwürdige Begebenheiten in dieser ersten Legende übergangen waren, verordnete 1244 auf dem Capitel zu Genua der Ordensgeneral Crescentius, daß die Brüder, welche noch Weiteres über den heiligen Ordensstifter wüßten, dieses aufschreiben und ihm einsenden sollten. Infolge dieses Befehles schickten außer vielen Anderen die drei Vertrauten des Heiligen, die Brüder Leo, Angelus und Rufinus, ihren Bericht (die sogen. Legenda trium sociorum) an den Ordensgeneral. Dieser übergab das gesammelte Material oder wenigstens einen Theil desselben an Thomas von Celano, mit dem Auftrage, dasselbe zu einer zweiten Legende zu verarbeiten. Einen ersten, kurzen Theil dieses Werkes, welches den Titel Memoriale in desiderio animae de gestis et verbis S. Francisci erhielt, schickte Thomas mit einem Vorworte an Crescentius. Des Letztern Nachfolger im Amte des Ordensgenerals, Johannes von Parma (s. d. Art.), gab Thomas den Befehl, die zweite Legende fortzusetzen; so kam mit einem neuen Vorworte der zweite Theil zu stande, was auch die Chronik der 24 Generäle

(Analecta Francisc. III [1897], 262 et 276) berichtet. Später fügte Thomas noch einen dritten Theil hinzu. — Zwischen den beiden Legenden macht sich eine gewisse Verschiedenheit bemerklich, namentlich darin, daß in der ersten Fr. Elias von Cortona (s. d. Art.) in recht günstigem Lichte erscheint, während in der andern nach der Apostasie desselben geschriebenen die Tendenz vorwaltet, solche Züge und Worte des Ordensstifters hervorzuheben, welche gegen Elias und dessen laxe Partei im Orden geltend gemacht werden konnten. Doch ist es durchaus unbegründet, wenn Karl Müller (Die Anfänge des Minoritenordens, Freiburg 1885, 181) gegen Thomas den Vorwurf erhebt, daß er wissentlich Unwahres geschrieben habe (vgl. Analecta Franc. II [1887], Praef. XVIII sqq.). Neuestens hat Paul Sabatier (Speculum perfectionis sive S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima, auctore fratre Leone, nunc primum ed. P. Sabatier, Paris. 1898) fast überall eine scharfe Kritik an den Legenden des Thomas von Celano geübt. Die Berechtigung derselben steht und fällt aber mit der von ihm zuerst aufgestellten Hypothese, daß das Speculum perfectionis die erste, schon 1228 geschriebene Legende des hl. Franciscus, und daß sie nicht von Mehreren, sondern von Fr. Leone allein geschrieben sei. Gegen Beides sind schon gleich nach dem Erscheinen seines Buches von mehreren Seiten sehr schwer wiegende Gründe geltend gemacht worden (s. Faloci Pulignani, Miscell. Francisc. VII, Foligno 1898, fasc. 1, 1 sqq.; fasc. 2, 1 sqq.). Jedenfalls ist es unzulässig, jede kleine Abweichung in den Schriften des früher schreibenden Celano von einem spätern, nicht ohne Parteigeist verfaßten Berichte als tendenziöse Entstellung zu bezeichnen. — Eine dritte Legende schrieb Thomas auf Befehl des Papstes Alexander IV. über das Leben der hl. Clara von Assisi (s. d. Art.); dieselbe ist oft einzeln gedruckt und in die AA. SS. Boll. August. II, 754 sqq. aufgenommen, aber ohne Benennung des Verfassers, da der Prolog mit Thomas' Namen damals noch nicht bekannt war. Eine von den Bollandisten benutzte Handschrift schrieb die Legende dem hl. Bonaventura zu, wodurch Bonelli sich verleiten ließ, die Legende in sein Supplementum ad omnia Opera S. Bonavent. III, Tridenti 1774, 986 aufzunehmen. Daß aber Thomas der Verfasser dieser Vita ist, wußte schon Papini (Notizie sicure sulla morte . . . di S. Franc., Firenze 1822, 128) und wies Cozza-Luzi nach (Il codice Magliabechiano della storia di S. Chiara, im Bollettino della Società di storia patria I [1895], 417—426; vgl. Sabatier p. LXXV). Endlich scheint es sicher zu sein, daß Thomas von Celano der Verfasser des unvergleichlich herrlichen Hymnus Dies irae (s. d. Art.) ist, da die älteste Nachricht bei Bartholomäus Pisanus denselben *ihm zuschreibt, und spätere Angaben über andere* Verfasser durchaus haltlos sind. Zu der reichhaltigen Literatur über diesen Hymnus, welche Chevalier (Repertor. hymnolog. I, Louvain 1892, n. 4626) verzeichnet, seien noch beigefügt Filippo Ermini (Il Dies irae) in der Zeitschrift L'Arcadia, Febr. 1893, 81—100, und G. M. Dreves in den Stimmen aus Maria-Laach XLII (1892), 512 ff., wo auch nachgewiesen wird, daß die sechs letzten Verse im Missale später dem Liede beigefügt sind, um ihm so die Form einer Sequenz zu geben. Weniger sicher ist es, daß Thomas von Celano auch die Sequenz Sanctitatis nova signa, welche am Feste des hl. Franciscus im Missale des Franciscanerordens steht, verfaßt hat. (Vgl. Sbaraglia, Supplementum ad Script. trium ord., S. Francisci, Romae 1806, 672 sqq.) [Ign. Jeiler O. S. Fr.]

Thomas ex Charmes, O. Cap., ausgezeichneter Theologe, wurde zu Charmes, einem Städtchen Lothringens, 1703 geboren. Nach seinem Eintritt in die lothringische Kapuziner-Ordensprovinz zeichnete er sich alsbald durch religiösen Eifer sowie durch eminente Gelehrsamkeit dermaßen aus, daß er in Kurzem zum Lector der Theologie ernannt und zu den Aemtern eines Provincial-Definitors und General-Custos berufen wurde. Er starb am 3. Januar 1765 zu Nancy. Thomas, den die Deutschen kurzweg „den Charmes (Scharm)" nennen, ist besonders bekannt durch sein gelehrtes Werk Theologia universa ad usum sacrae theologiae candidatorum, 7 voll.; dazu kommt das Compendium theologiae universae ad usum examinandorum, welches den Inhalt des Hauptwerkes in einen Band zusammenfaßt. Die erste Edition ist Papst Benedict XIV. gewidmet, welcher dem Verfasser unterm 25. September 1751 ein ausgezeichnetes Anerkennungsschreiben zuschickte; daraus läßt sich schließen, daß das Werk zum ersten Mal 1751 erschienen ist. Vier Jahre darnach erhielt der Verfasser gelegentlich der zweiten Ausgabe von Benedict XIV. am 24. September 1755 ein gleich schmeichelhaftes Schreiben, dem sich am 10. August 1761 Clemens XIII. anschloß. Des Verfassers Stärke liegt in seiner präcisen Definition aller einschlägigen Materien, sowie in der bezwingenden Logik und syllogistischen Manier seiner Beweisführung, die er zur Begründung der kirchlichen Lehre und bei Zurückweisung der gegnerischen Einwände gebraucht. Diese Vorzüge wurden im Laufe der Zeit durch zahlreiche Auflagen anerkannt. Drei Editionen erschienen zu Nancy noch zu Lebzeiten des Auctors, weitere drei später zu Augsburg, die siebente zu Venedig 1757 in zwei Bänden. Die Brauchbarkeit des Werkes veranlaßte die Jansenisten, dasselbe für ihre Zwecke umzuarbeiten und unter dem gefeierten Namen des Verfassers Propaganda für ihre Irrthümer zu machen. Auf ihre Ausgaben setzten sie zum Titel den Zusatz: juxta S. Augustini principia, wodurch dieser „Pseudo-Charmes" als solcher er-

kannt wird. Derselbe führt zumal bei der Gnadenlehre die Objectiones des ächten Charmes als Beweise für die nach jansenistischem Schnitt zurecht gelegte These an, die Argumenta Charmes' dagegen als Objectiones der Gegner; so wird das contra des Auctors zum pro und umgekehrt. Gefälschte Editionen mit obigem Beisatz sind die ed. I. Senensis 1797, die ed. IV. Augustana 1780, die Florentina und die Maceratensis 1828. Aber auch der ächte Charmes wurde in neuester Zeit neu edirt und zugleich in dankenswerthester Weise ad hodiernum sacrae scientiae statum redigirt. Dahin gehört die Edition des Abbate Desorges (Paris 1876), die der professores Seminarii S. Deodati (Paris 1872), von welcher eine 2. Auflage als nova, aucta et emendata, quae sit Manuale vere promptum et scholare, ebd. 1885 erschien. Das Compendium erfuhr gleichfalls die Bearbeitung ad hodiernum sacrae scientiae statum durch den Kapuzinerlector P. Marianus a Novana (2. Aufl., Paris 1877). (Vgl. Bullar. Capuc. VIII, Oenip. 1883, 180; Biblioth. Capuc. Append., Romae 1852, 38; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 16.) [Angelicus Eberl O. Cap.]

Thomas von Jesu, O. S. A., berühmter ascetischer Schriftsteller, stammte aus einer adeligen portugiesischen Familie und war 1529 zu Lissabon geboren. Sein Vater hieß Ferdinand von Andrada, seine Mutter Elisabeth Paiva. Durch die Fürbitte des hl. Joseph von der Gefahr des Ertrinkens errettet, widmete er sich Gott im Eremitenorden des hl. Augustinus und legte am 27. März 1548 Profeß ab. Nachdem er die Studien der Philosophie und der Theologie in Coimbra vollendet hatte, wurde er zuerst in Lissabon Novizenmeister und erfüllte seine Ordenszöglinge mit dem Geiste des Gebetes und der Abtödtung, der Liebe Gottes und der klösterlichen Zucht. In seinem Eifer unternahm er es, mit Genehmigung seines Obern und des Cardinals Heinrich ein Haus für eine strengere Augustiner-Congregation zu gründen, stand aber von diesem Vorhaben ab, als es im Orden selbst Widerspruch fand. Erst P. Andreas Diaz führte dasselbe 1588 aus, indem er die Congregation der unbeschuhten Augustiner in's Leben rief. Thomas zog sich nun auf einige Zeit in die Einsiedelei Penhaferma zurück, wo er ein sehr strenges Leben führte. Hierauf trat er als Prediger auf und förderte eifrig das Seelenheil der armen Dorfbewohner, hob die Feier des Gottesdienstes durch Musik und Orgel, belebte die vorhandenen Bruderschaften und bemühte sich um die äußere Zierde der Gotteshäuser. Dabei stand er mit anderen Geistesmännern, besonders mit Ludwig von Granada (s. d. Art.), in engem Verkehre. Mit vorzüglichem Eifer suchte er die Noth der Armen und Kranken zu erleichtern und heilte Viele von ihren Krankheiten, weil er eine große Kenntniß der Arzneikunde und viele Geschicklichkeit in der Anwendung von Heilkräutern besaß. Als der Ruf seiner ausgebreiteten Wirksamkeit zu den Ohren des Königs Sebastian drang, nahm dieser ihn als Feldkaplan zu dem Feldzuge gegen die Mauren in Afrika mit sich. Thomas leistete dabei den Soldaten alle nur möglichen Dienste, ermunterte sie zum Kampfe, hörte ihre Beichten und verband ihre Wunden. Nachdem er aber selbst an der Schulter schwer verwundet worden war, gerieth er in die Gefangenschaft der Mauren und ward von einem Marabuten, d. h. einem mohammedanischen Asceten oder Fanatiker, als Sklave gekauft. Dieser bemühte sich Anfangs, ihn durch lockende Schmeichelreden und schöne Versprechungen vom christlichen Glauben abwendig zu machen; dann wandte er sich zu Grausamkeiten aller Art und warf ihn in einen schauerlichen Kerker. Hier verfaßte Thomas sein schönes Buch über die Leiden Jesu Christi. Dasselbe ward später in verschiedene Sprachen übersetzt und erregt die Bewunderung aller Leser theils wegen seines erhabenen Inhaltes und des darin bekundeten theologischen Wissens, theils weil der Verfasser dasselbe ohne literarische Hilfsmittel lediglich als Frucht seiner eigenen Betrachtungen geschrieben hatte. Nach einiger Zeit wurde Thomas zwar durch die Vermittlung des portugiesischen Gesandten Franz von Acosta aus den Händen seines Peinigers befreit und sollte als Sklave nach Marocco geschickt werden; allein der Gottesmann bat, man möge ihn nach Sagena schicken, wo 2000 Christen gefangen gehalten wurden. Die Uebersiedlung verzögerte sich, weil er in Folge der erlittenen Gefangenschaft am Rande des Todes war. Nachdem er sich erholt hatte und endlich transportirt werden konnte, mußte man ihm seines Zustandes wegen größere Freiheiten gönnen; diese benutzte er, um den übrigen Gefangenen alle erdenkliche Hilfe zu leisten. Er bettelte von den christlichen Gesandten, von den dort weilenden Kaufleuten und anderen reicheren Christen Almosen für die Armen, bediente die Kranken, spendete ihnen die heiligen Sacramente, bestärkte die Wankenden im Glauben und stand ihnen im Sterben bei. Täglich brachte er das heilige Meßopfer dar und predigte ihnen, wie es für ihre Fassungskraft dienlich war, so daß das Gefängniß eher ein Kloster von andächtigen Religiosen zu sein schien. Nicht wenige Apostaten führte er zum katholischen Glauben zurück, unter ihnen Petrus Navarrus aus Madrid, welcher später sogar sein Leben für den heiligen Glauben muthig hingab. Ebenso erduldete Anton Mendez mit noch sieben anderen jungen Männern, durch die begeisternden Worte des frommen Ordensmanns bestärkt, den Martertod. Auch widerlegte er eine Schrift des zum Judenthum abgefallenen Stephan Diaz, worin dieser seinen Schritt zu vertheidigen suchte, so gründlich, daß die Juden es bereuten, ihn in ihre Gemeinschaft aufgenom-

men zu haben. Als seine Schwester, die Gräfin von Linares, und selbst der König Philipp II. über seine Auslösung unterhandelten, bat Thomas, das Lösegeld lieber zur Befreiung von armen Gefangenen zu verwenden; ihm sei es gewiß, daß er bei den christlichen Gefangenen sterben werde. So geschah es auch. Infolge seiner strengen Bußwerke und seiner fortgesetzten Liebesdienste gegen die Armen und Kranken fiel er selbst in eine schwere Krankheit, die ihn am 17. April 1582 hinwegraffte, nachdem er noch vor seinem Tode dem portugiesischen Gesandten die Sorge für die Gefangenen an's Herz gelegt hatte. Sein Buch über das Leiden Christi (Trabalhos de Jesus) erschien zuerst 1602 zu Lissabon in portugiesischer Sprache, dann spanisch von Christoph Ferreira y Sampayo, bald darauf italienisch von P. Ludwig Flori S. J. (1613), 1676 von P. Heinrich Lambarter S. J. in lateinischer, 1678 zu München von P. Wolfgang Eder O. S. A. in deutscher, 1690 in französischer Sprache; lateinisch auch in Köln 1741; in neuester Zeit deutsch von Haza-Radlitz 1881 in 3. Auflage. Außerdem verfaßte Thomas das Leben des ehrw. P. Ludwig von Montoya, Lissabon 1618; Praxis verae fidei, Colon. 1629; De Oratione Dominica, Antverp. 1623. (Vgl. Fr. A. de Menezes, Vida do veneravel padre Fr. Thomé de Jesus, vor der Ausgabe der Trabalhos, Lisboa 1733; Ossinger, Bibl. Aug., Ingolst. 1768, 465 sqq.) [Pius Keller O. S. Aug.]

Thomas von Kempen, der gottselige, Can. reg. O. S. Aug. auf dem Agnetenberge bei Zwolle, in den weitesten Kreisen bekannt als Verfasser der „Nachfolge Christi", stammte aus dem niederrheinischen Städtchen Kempen. Er hieß eigentlich Thomas Hemerken, was bereits in den zwischen 1471 und 1488 verfaßten anonymen Aliqua notabilia de conversatione Fr. Thomae a Kempis, in Malleus und in der Straßburger Imitatio-Ausgabe vom Jahre 1481 genauer in Malleolus, d. h. kleiner Hammer, latinisirt erscheint. Seine Eltern waren Johann Hemerken und Gertrud, wahrscheinlich geborene Kuyt; der Vater, ein Handwerker, hatte einigen Grundbesitz. Thomas' Geburt fällt in die Zeit zwischen dem 29. September 1379 und dem 24. Juli 1380. Sein Geburtshaus lag nach Rosweyde auf der Petersstraße, nach Wilmius am Kirchhofe. Ein ungefähr 15 Jahre älterer Bruder, Namens Johannes, wurde später (1399) erster Prior des Klosters auf dem Agnetenberge und zeichnete sich ebenso sehr durch Frömmigkeit wie durch geistige Begabung und organisatorisches Talent aus (s. dessen Lebensbeschreibung von Johannes Busch im Chronicon Windesheimense. In einer noch erhaltenen Pergament-Urkunde vom 20. September 1402 willigt Johann Hemerkes (sic) für sich und seinen Bruder Thomas in den von dem Priester Johannes Kuyt vor den Schöffen in Kempen gethätigten Verkauf eines daselbst an dem Kirchhofe gelegenen Hauses. Ein Bruder dieses Johannes Kuyt war Thomas Kuyt, Pfarrer in Lank. Nachdem Thomas Hemerken die Schule seiner Vaterstadt besucht hatte, begab er sich spätestens 1392 zur Fortsetzung seiner Studien nach Deventer und von da sogleich zu seinem Bruder Johannes, der damals Conventual in Windesheim war. Auf seinen Rath suchte er den ehrwürdigen Lehrer Florentius Radewijns (s. d. Art.), Vicar der Kirche zu Deventer, auf. Dieser hielt ihn aus Barmherzigkeit eine Zeitlang bei sich in seinem Hause, schickte ihn in die Schule und versah ihn mit den nothwendigen Büchern. Darauf verschaffte er ihm ein unentgeltliches Unterkommen bei einer angesehenen und gottesfürchtigen Frau, wahrscheinlich Zwedera, der Wittwe des Ritters Joh. von Runen. Bis zum Herbste 1399 blieb Thomas in Deventer; sein Lehrer war Johann Boeme, Vicar an der Hauptkirche, ein guter Freund jenes Florentius. Das letzte Jahr wohnte er nebst etwa 20 jungen Leuten, die sich zum geistlichen Stande vorbereiteten (Genossenschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben [s. d. Art. Fraterherren]), in Florentius' Hause. Während seiner Studienzeit in Deventer erkrankte Thomas einmal, wurde aber durch Everard von Eza, Pfarrer zu Almel, einen vortrefflichen Meister der Arzneikunde, so geheilt, daß er mit Gottes Hilfe, wie er selbst sich dankbar ausdrückt, hernach in langer Zeit von keiner ähnlichen Krankheit befallen ward. Durch fleißiges Bücherabschreiben trug er zur Beschaffung des gemeinsamen Lebensunterhaltes bei. Auch später befaßte er sich noch viel mit Bücherabschreiben. Eine von ihm eigenhändig abgeschriebene, verloren geglaubte Bibel ist in der großherzoglichen Bibliothek zu Darmstadt in fünf stattlichen, vorzüglich erhaltenen Bänden noch vorhanden (s. A. Schmidt, im Centralblatt f. Bibliothekswesen, Leipz. 1896, 379 ff.). Durch die Lehren und das Beispiel so vortrefflicher Männer sittlich-religiös und wissenschaftlich sieben Jahre lang vorbereitet, wandte sich Thomas dem Klosterleben zu. Mit Empfehlung seines Gönners Florentius versehen, suchte und fand er gegen Ende September 1399 Aufnahme in dem kurz vorher gegründeten Kloster der Regularcanoniker auf dem St. Agnetenberge, nachdem er zuvor auf der Reise dahin in Zwolle einen vom Papst Bonifatius IX. verliehenen Ablaß gewonnen hatte. Das Kloster war arm, und so hatte Thomas große Noth, Versuchungen und Arbeiten auszuhalten. Seine Einkleidung fand erst am Frohnleichnamstage (10. Juni) 1406 statt. Der Grund für die fast siebenjährige Dauer der Probezeit ist ohne Zweifel in der Bestimmung der Windesheimer Congregationsstatuten (Part. III c. 1) zu suchen, nach welcher zwei leibliche Brüder in dem nämlichen Hause nur auf den Wunsch des Generalcapitels und von drei Vierteln des aufnehmenden Convents aufgenommen werden durften. Die Priesterweihe empfing Thomas zwischen dem

26. Juli 1413 und dem 24. Juli 1414. Während der Octave des heiligen Bischofs Martinus im J. 1424 reiste er in Begleitung eines angesehenen Ordensbruders nach Windesheim, um sich bei dem dortigen Prior Johannes Vos von Huesden in nicht näher bezeichneten Angelegenheiten Raths zu erholen. Hier hatte er in der Nacht nach seiner Ankunft ein Traumgesicht, das er auf den baldigen Tod des Priors deutete. In der That starb dieser am 2. December 1424. Zu seinem zweiten Nachfolger wurde Wilhelm Vorncken, seit 1408 Prior auf dem Agnetenberg, gewählt, an dessen Stelle dann am Samstag nach Pfingsten 1425 Theodoricus Clivis, bis dahin Subprior, trat. Am 11. Juni 1429 wird Thomas als Subprior, Clivis als Prior genannt, und da im Chron. mont. S. Agnetis (s. u.) von einer Subpriorswahl in der Zwischenzeit nichts berichtet wird, so muß Thomas 1425 an Clivis' Stelle zu dem wichtigen Amte eines Subpriors befördert worden sein. Als infolge von Streitigkeiten über die Besetzung des erledigten Bischofssitzes von Utrecht (s. d. Art.) Papst Eugen IV. über den Gegenbischof Rudolf von Diepholt den Kirchenbann ausgesprochen und über alle Orte seines Anhanges das Interdict verhängt hatte, wurde von den Anhängern Rudolfs den regulirten Chorbrüdern die Wahl gestellt, entweder den Gottesdienst wieder aufzunehmen oder das Land zu verlassen. Sie wählten die Verbannung. Am 11. Juni 1429 reisten die Agnetenberger nach Lunenkerk (Ludingkirka) bei Harlingen in Friesland am Zuidersee. Die meisten Verbannten kehrten nach Aufhebung des Interdicts 1432 theils vor dem Feste Mariä Himmelfahrt, theils um Michaelis freudig zurück. Thomas war schon früher zurückgekehrt, da er am 4. November 1432 seinem Bruder, der zuletzt Prior des Klosters Bethanien bei Arnheim geworden war, die Augen zudrückte; vorher hatte er auf Anordnung der Visitatoren dieser „Säule des Klosters", wie Busch ihn nennt, 14 Monate als Gefährte (socius) zur Seite gestanden. Wegen des bekannten Zeugnisses von Busch über Thomas als Verfasser der Imitatio Christi (s. Pohl, im Kempener Gymnasialprogramm 1894, S. XII) ist es von besonderer Wichtigkeit, festzustellen, daß Thomas mit Busch, der am 25. Januar 1429 zur Fortsetzung der begonnenen Klosterreformation nach Ludingkirka und von da zur Einrichtung des Klosters Sion am 10. August 1429 nach Beverwijk in Holland geschickt worden war, fast zwei Monate gleichzeitig in Ludingkirka verweilt hat. Am 25. Juli 1448 ward Thomas abermals zum Subprior erwählt. Er war auch einmal Procurator (Rendant), wahrscheinlich unmittelbar vor seinem zweiten Subpriorate. Als solcher hatte er die materiellen Geschäfte zu besorgen und die Kasse des Klosters zu verwalten. Da er jedoch zu diesem Amte, das ihn zu sehr von seinem innern Leben abzog, wenig Neigung und Befähigung in sich fühlte, wurde er desselben enthoben. In seinem hohen Alter litt er an Wassersucht in den Schenkeln. Die letzte Eintragung in seinem Chron. mont. S. Agnetis datirt vom 13. Juni 1471. Er starb am 25. Juli 1471 in seinem 92. Lebensjahre und wurde in dem östlichen Umgange zur Seite des Bruders Peter Herbort begraben. Dort war an der Wand sein Bild angebracht, auf dem u. A. die Worte standen: Nusquam tuta quies nisi cella, codice, Christo, und: In omnibus requiem quaesivi et non inveni nisi in een huechsken met een buexken. Seiner äußeren Erscheinung nach war Thomas unter mittelgroß, doch männlich; seine Gesichtsfarbe lebhaft, aber bräunlich, seine Sehkraft so scharf, daß er sich bis in's höchste Alter keiner Brille zu bedienen brauchte. In Kempen sind noch acht Bildnisse desselben (Oelgemälde) vorhanden, zum Theil offenbare Phantasiestücke. Von diesen zeigt das im katholischen Pfarrhause daselbst aufbewahrte, welches aus dem ehemaligen Kloster der Franciscaner (Minoriten) zu Düren stammt, und von welchem sich eine Nachbildung bei Terwelp, Die Stadt Kempen im Rheinlande, Kempen 1894, findet, im Grundtypus große Aehnlichkeit mit dem in Zwolle vorhandenen, ferner mit einem in Gaesdonck aufbewahrten Oelgemälde, dem Holzschnitte bei Sommal (in der Ausgabe der Opera omnia von 1607; s. u.), und einem Holzschnitte von Max Brintius, während das Porträt vom Gertruidenberg einen etwas fremdartigen Eindruck macht. Völlig werthlos sind die zu Köln im Wallraf-Richartz-Museum und in der Stadtbibliothek befindlichen Bilder (Weiteres s. bei Mooren, Nachrichten über Thomas a Kempis, Crefeld 1855, 183. 193 und P. Clemen, Die Kunstdenkmäler des Kreises Kempen, Düsseldorf 1891, 97 f.). Zur geistigen Charakteristik möge hier aus der Anonymi Vita Thomae a Kempis folgendes in wörtlicher Uebersetzung Platz finden: „Im Jahre des Herrn 1464 lebte noch der Verfasser dieses Tractats (De disciplina claustralium), der Regularcanoniker Bruder Thomas, der die Gelübde abgelegt hatte auf dem Berge der hl. Agnes in der Diöcese Utrecht bei Zwolle. Er stand damals in vorgerücktem Lebensalter und galt für den Aeltesten des ganzen Ordens. Er war klein von Gestalt, aber groß an Tugenden; innig fromm, gern allein und niemals müßig; er wachte besonders über seine Zunge und sprach dennoch mit Frommen sehr gern über Gutes, z. B. über die alten Sitten und die Väter, und war dann im eigentlichen Sinne angenehm. Im Reden oder Schreiben war er mehr auf Entflammung des Gefühls als auf Schärfung des Verstandes bedacht. Er war gesetzten Charakters und hielt sich fern von solchen, die Ungehöriges oder Weltliches erzählten. Unordentliche und sich Ausschreitungen Gestattende widerlegte er mit Umsicht, ermahnte sie mit Freundlichkeit, ermunterte sie zum Bessern und war freundlich und leutselig gegen Alle, am meisten gegen Fromme und Demüthige. Diese wenigen

aus einer größern Zahl seiner guten Eigenschaften haben wir von einem der Väter vernommen, der ihn in Wahrheit gekannt hat." Was insbesondere die intellectuellen Fähigkeiten Thomas' betrifft, so spricht schon der Umstand, daß er, wenig bemittelter Leute Kind, im Alter von 12 Jahren zum Studiren nach dem ziemlich entfernten Deventer geschickt wurde, für seine guten Anlagen; deßgleichen die geistige Bedeutsamkeit seines Bruders, die Gönnerschaft eines Florentius Radewijns und die Wahl zu wichtigen Klosterämtern. In demselben Sinne äußern sich seine ältesten Biographen. Der Fortsetzer der Agnetenberger Chronik schreibt von ihm: Composuit varios tractatulos . . . in plano et simplici stilo, sed praegrandes in sententia et operis efficacia, und ein zeitgenössischer Anonymus (in den schon erwähnten Aliqua notabilia): Studuit Daventriae in domo fratrum, scilicet clericorum, qui ingeniosus et docilis fuit et tractabilis, et ideo multum fuit amabilis domino Florentio et ejus fratribus. Trithemius nennt die beiden Thomas (er hat offenbar die beiden Brüder Johannes und Thomas irrthümlich für zwei Thomas gehalten): ambo ingenio praestantes (vgl. Trithemius, Catalog. illustr. virorum Germaniae; ferner Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein XI [1862], 195 f., XIII [1863], 238 f.); Fr. Petrus Impens (gest. 1523) schreibt Thomas eine docibilis et ducibilis indoles, ein perspicax ingenium und eine memoria tenacior zu. Seit dem hl. Augustinus hat keiner, wenn auch in dem unclassischen Idiom des Mittelalters, das Lateinische meisterhafter zum Ausdruck der feinsten Schattirungen der Empfindungen und Gedanken gehandhabt als er; und diese Sprache ist nicht bloß durch Reim und Rhythmus dichterisch, sondern verräth auch neben durchgängiger Einfachheit und Klarheit nicht selten eine Kraft der Begeisterung und einen Schwung der Phantasie, die sich den großartigsten Schöpfungen aller Zeiten würdig zur Seite stellen. Als Beispiel sei der erhabene 16. Sermo ad novicios angeführt, worin er die ganze belebte und leblose Natur, vernünftige und vernunftlose Geschöpfe als Ankläger am jüngsten Tage gegen den Sünder auftreten läßt. Hiermit steht nicht in Widerspruch, daß Thomas kein Gelehrter im Sinne unserer Zeit war, daß er außer der Bibel an hunderten von Stellen namentlich auch die Schriften von St. Bernhard, Joh. Ruysbroeck, Joh. Schoonhoven, Heinr. Mande, Gerlach Peters, Joh. Vos, Gerhard Groot, Heinrich Suso u. A. benutzt hat, daß seine Sprache und Bilder oft naiv, seine Vergleiche für das moderne ästhetische Gefühl bisweilen abstoßend sind. Er war darin eben ein Sohn seiner Zeit, und übrigens darf die moderne, vielfach krankhaft ausgeartete Cultur nicht durchaus und schlechtweg als Maßstab für das wirklich Schöne und ewig Wahre genommen werden. Thomas war wohlbewandert in der Bibel und in den Schriften der heiligen Väter, vir in scripturis divinis studiosus et eruditus (Trithemius). Er wollte nicht einmal ein Gelehrter sein, sein Studium beschränkte sich auf das in sittlich-religiöser Beziehung nach seiner Ansicht Wichtigste, ja Genügende (Summum studium nostrum sit: in vita Jesu Christi meditari; Imit. [ed. Hirsche] 1, 1, 7. 8; Cum Christum habueris: dives es et sufficit tibi; ib. 2, 1, 26. 27; Melius est modicum spiritus, quam multa scientia sine devotione; Vita Florentii c. 29). Das ist praktisches Christenthum, welches Thomas auch dadurch bethätigte, daß er keinen der vielen ihn in seiner Zelle Aufsuchenden ohne Belehrung und Trost entließ. — Die Seligsprechung des Thomas von Kempen ist bereits mehrfach angeregt worden, aber von Rom ohne Zweifel im Zusammenhang mit dem Streite über den Verfasser der Imitatio noch nicht erfolgt. Für die Behauptung, er sei ein Vorläufer der sog. Reformation gewesen, ist keinerlei Beweis erbracht. Wenn in dieser Hinsicht ein Einfluß Johann Wessels (s. d. Art.) auf den Verfasser der Nachfolge als denkbar angenommen worden ist, so ist eine solche Annahme aus chronologischen Gründen unmöglich, da Wessel erst 1419 oder 1420 geboren, die Nachfolge aber nachweislich schon 1424 vorhanden war (s. Pohl, im Kempener Gymnasialprogramm 1895, S. XIX). — Auch nachdem infolge der religiösen und politischen Wirren des 16. Jahrhunderts die Klostergeistlichen des Agnetenberges im J. 1573 vertrieben und die Klostergebäude 1581 abgebrochen worden waren, blieben Thomas' Gebeine an ihrer ursprünglichen Stätte. Erst 1672 ließ der Kurfürst Maximilian Heinrich von Köln, der als Verbündeter der Franzosen bis Zwolle vorgedrungen war, sie aufsuchen, erheben und dem Pastor Waeyer zu Zwolle zur Aufbewahrung übergeben. Bis zum Jahre 1809 wurden sie in einem Reliquienschrein, den der Kurfürst auf seine Kosten hatte anfertigen lassen, in der St. Josephskapelle in der Spiegelsteege aufbewahrt, und als diese wegen Baufälligkeit hatte abgebrochen werden müssen, in der St. Michaelskirche, wo der Schrein an der Wand auf der Evangelienseite des Presbyteriums hing. Diesen Platz haben die irdischen Ueberreste des ehrwürdigen Dieners Gottes erst am 11. November 1897 mit einem angemesseneren vertauscht. An diesem Tage fand nämlich in der St. Michaelskirche zu Zwolle in Gegenwart des Erzbischofs von Utrecht und vieler sonstigen angesehenen Herren geistlichen und weltlichen Standes die Enthüllung des prächtigen Thomas von Kempen zu Ehren errichteten Grabmonuments statt, für welches seit dem Jahre 1889 eine Commission innerhalb und außerhalb der Niederlande Geldmittel gesammelt und die sonst erforderlichen Schritte gethan hatte. In dem untern Theile des Denkmals sind Thomas' Gebeine in einem Schrein beigesetzt.

Ueber die Schriften Thomas' von Kempen besitzen wir mehrere Verzeichnisse, von denen das älteste zugleich das vollständigste und unbedingt zuverlässig ist. Es ist angefertigt in der Zeit zwischen dem 25. Juli 1471 und dem 17. März 1488 und stammt aus der Feder eines Unbekannten, der seine Nachrichten über Thomas' Leben (die Aliqua notabilia [1. 2. 3.]) aus dem Munde noch lebender Mitbrüder desselben gehört zu haben erklärt. Er hat offenbar das Verzeichniß der Schriften aus den im Agnetenberge aufbewahrten Originalhandschriften des Verfassers entnommen, da er die Schriften genau in der nämlichen Reihenfolge aufführt, wie sie in den drei noch vorhandenen Thomashandschriften auf einander folgen; besonders bemerkenswerth ist dabei, daß in beiden Quellen das vierte Buch der Imitatio vor dem dritten aufgeführt wird. Die anderen Verzeichnisse sind unzuverlässig, was sich daraus erklärt, daß sie nicht vollständig sein wollten. So fügt Trithemius am Schlusse seines Verzeichnisses hinzu: Et quaedam alia, Mauburnus: Compluraque alia devotionis exercitia. Daß die Editio princeps der Opera des Thomas (s. u.) gleichfalls nur eine Auswahl geben wollte, geht aus ihren Anfangsworten hervor: Incipit tabula diuersorum sermonum ac epistolarum deuotorumque tractatuum quos inter alia ... compilauit ... thomas kempis. .. Die Nürnberger Ausgabe, die Zarncke und andere gaben eben nicht mehr, als sie hatten und kannten, so daß Sommal in seiner Auffindung neuer Handschriften mit Recht einen Vorzug, seine Ausgabe übertreffe die früheren um den dritten Theil. Das genannte älteste Verzeichniß zählt 38 Schriften auf, deren Titel hier folgen; dabei ist im Vergleich mit den Verzeichnissen von Trithemius und Mauburnus bezw. den Editionen von Utrecht, Nürnberg, von Basel und Sommal durch die Beifügung der betreffenden Anfangsbuchstaben U, N, T, M, B, S ersichtlich gemacht, wie die Vollständigkeit der Verzeichnisse eine stets wachsende ist. 1. Liber de tribus tabernaculis ... (U, N, T, M, B, S). 2. De vera compunctione ... (U, N, T, M, B, S). 3. De renuntiatione saeculi (= Sermones novem ad fratres) ... (U, N, T, M, B, S). 4. Epistola de Maria et Martha (= De bono dispensatore) cum aliis epistolis (U, N, T, M, B, S). 5. ... de Imitatione Christi (= lib. 1) (N, T, M, B, S). 6. Secundus tractatus (= de Imit. lib. 2) (N, T, M, B, S). 7. Tertius tractatus de sacramento ... (= de Imit. lib. 4) (N, T, M, B, S). 8. Quartus de interna Christi locutione ... (= de Imit. lib. 3) (N, T, B, S). 9. De disciplina claustralium ... (N, M, B, S). 10. Epistola ad quendam regularem ... (U, N, T, M, B, S). 11. Libellus spiritualis exercitii ... (M, B, S). 12. De recognitione propriae fragilitatis ... (M, B, S). 13. De recommendatione humilitatis (= De humilitate) ... (B, S). 14. De mortificata vita ... (B, S). 15. De bona et pacifica vita ... (S). 16. De elevatione mentis ... (M, B, S). 17. Brevis admonitio monachi ... (M, B, S). 18. Dialogus noviciorum in quatuor partes distinctus ... (= a. Dialogus noviciorum [U, N, T, M, B, S]; b. Vita Gerardi Magni [N, M?, B, S]; c. Vita Florentii [N, M?, B, S]; d. Vitae discipulorum Florentii [N, M?, B, S]). 19. Soliloquium animae ... (N, M, B, S). 20. Sermones de incarnatione Domini ... (S). 21. Sermones de vita et passione Domini ... (S). 22. Orationes de passione Domini et beata virgine et aliis sanctis (M, B, S). 23. Sermones ad nouicios ... (U, N, T, M [Sermo 2], B, S). 24. Vita Lidewygis ... (S). 25. Hortulus rosarum ... (U, N, T, M, B, S). 26. Vallis liliorum ... (U, N, T, M, B, S). 27. Alphabetum monachi ... (U, N, T, B, S). 28. Consolatio pauperum ... (U, N, T, B, S). 29. Epitaphium monachorum ... (= Enchiridion monachorum; U, N, T, B, S). 30. Vita boni monachi ... (U, N, T, B, S). 31. Manuale parvulorum ... (U, N, T, M, B, S). 32. Doctrinale iuvenum (U, N, T, B, S). 33. Hospitale pauperum ... (U, N, T, B, S). 34. Liber orationum de vita Domini ... (M, S). 35. De resurrectione orationes ... (M, S). 36. Chronica monasterii ... montis s. Agnetis ... (M). 37. Liber cantualis maior, und 38. Liber cantualis minor. Das unter die Nr. 37 und 38 Gehörige findet sich zum Theil mit bestimmteren Titeln in U, N, M, B, S erwähnt. Hiernach sind alle bei S gedruckten Schriften auch in dem ältesten Verzeichniß angegeben, wenn auch zum Theil unter etwas veränderten Titeln. Bei M ist in Vorstehendem einige Male, wo die Identität zweifelhaft schien, ein Fragezeichen gesetzt; zu allgemeine Bezeichnungen in M, wie Sermones multos, sind übergangen. Die Bücher De Imitatione Christi waren ursprünglich vier selbständige Tractate und erschienen deßhalb bis etwa zum Jahre 1445 in den Handschriften regelmäßig ohne Gesammttitel und ohne die Bezeichnung 1., 2., 3., 4. Buch; so werden sie auch in dem Verzeichniß noch als 4 Nummern aufgeführt, obgleich durch die beigesetzten Zahlen Secundus tractatus u. s. w. schon ein näherer Zusammenhang angedeutet ist. Nr. 11 sind bei S die Exercitia spiritualia, Nr. 17: Alia spiritualia exercitia viri religiosi; Nr. 18 umfaßt das zur Erläuterung in Klammern Beigefügte; Nr. 20 und 21 sind bei S als Contiones et meditationes triginta sex utilissimae vereinigt; Nr. 22 gibt S als Aliquot orationes piae ac devotae und Orationes admodum piae in verschiedenen Ausgaben an verschiedenen Stellen. Nr. 34 und 35 fehlen in allen Editionen mit Ausnahme von Sommals zweiter Ausgabe. Nr. 36, welches in den Opera omnia keine Aufnahme gefunden, ist als Sonderausgabe erschienen (s. u.). Das einzige in niederdeutscher Mundart geschriebene Werk Thomas' Van goeden woerden to horen ende die to spreken wurde zuerst ver-

öffentlicht von Malou (s. u.). Zu Nr. 37 und 38 werden auch wohl die von O. A. Spitzen aufgefundenen, desgleichen die von Coussemaker herausgegebenen geistlichen Lieder gehört haben. Die außerordentliche Wichtigkeit des ältesten Verzeichnisses besteht darin, daß durch dasselbe mit Rücksicht auf seinen Ursprung und die Art seiner Ueberlieferung (s. das schon citirte Kempener Gymnasialprogramm 1895, S. VIII ff., und Zeitschr. für kath. Theol. XX [1896], 562 ff.) die Aechtheit sämmtlicher in demselben aufgezählten Werke des Thomas von Kempen festgestellt ist. Die gegen einzelne derselben, z. B. gegen das Soliloquium animae, die Epistolae, den Tractat De tribus tabernaculis u. s. w. erhobenen Zweifel sind von Hirsche (s. u.) I, 295—327 eingehend widerlegt worden. Hier soll im Uebrigen nur auf den nun fast dreihundert Jahre dauernden, vielberufenen Streit über den Verfasser der Bücher De Imitatione Christi, des nächst der Bibel am öftesten gedruckten und tausende Male übersetzten Werkes, kurz eingegangen werden.

In Demuth seinen eigenen Rath befolgend: Ama nesciri et pro nihilo reputari (Imit. 1, 2, 34), und: Non quaeras, quis hoc dixerit: sed quid dicatur attende (ib. 1, 5, 11. 12), hat der Verfasser der Imitatio seinen Namen verschwiegen; deßhalb sagt der Dichter der aus dem Jahre 1434 stammenden gereimten Einleitung zur niederrheinischen Uebersetzung des ersten Buches der Nachfolge Christi geradezu:

... eyn frunt van mynnen
hait uns geschreven eyn bochelyn,
der en woulde sich nyt nennen,
dat is ym eyn ewych gewyn.
Jhesus ist syn name wal kunt.

Auch sind gerade die ältesten sicher datirten Handschriften der Imitatio, z. B. die Wolfenbütteler (1424), die Gaesdoncker (1427) und der Codex Roolf (1431), anonym. Das Verlangen indessen, den Verfasser des bald beliebt gewordenen und vielfach abgeschriebenen Buches kennen zu lernen, war zu natürlich, als daß nicht die Abschreiber von Sammelcodices, in welchen sie inhaltlich verwandte Schriften von St. Bernhard, Gerson u. s. w. mit deren Namen fanden, bei dem wenig entwickelten kritischen Sinne jener Zeit nun auch die in dem nämlichen Bande enthaltene anonyme Imitatio diesen hätten zuschreiben sollen. So läßt es sich erklären, daß in Handschriften und Druckwerken nach und nach ungefähr 35 Namen vermeintlicher Verfasser der Imitatio zum Vorschein gekommen sind, nämlich: Amandus sive Henricus Suso, Basilius Magnus, St. Bernard, St. Bonaventura, David von Augsburg, Dionysius Rickel, Gerso, Gerso Giovanni, Giovanni Michele, Heinrich Aeger von Kalkar, Hilton Walter, Hubertinus von Casalis, Humbert Carthusianus, Innocenz III., Johannes de Canabaco, Johannes de Frankenstein, Johannes Gersen (Gesen, Gessen), Johannes Gerson (auch Jarson, Gersen, de Gersenis, de Gersenne, Kanzler), Johannes Gerson (Bruder des Vorigen), Johannes von Kempen, Johannes Nider, Joh. Paumerit, Joh. Scotus Erigena, Joh. Tambaco, Joh. Tauler, Joh. Vos van Huesden, Ludolf der Carthäuser (Ludolf von Sachsen), M. Marius Marulus, Martinus Carthusianus, Petrus de Corbario (Nicolaus V.), Petrus de Kempen, Piedro Rainaluzzi, Scoto Giovanni, Thomas Gallus, Thomas von Kempen. Außerdem sind noch allerlei mehr unbestimmte Hypothesen aufgestellt worden: der Verfasser sei ein älterer Ordensgenosse des Thomas von Kempen gewesen; er sei ein Deutscher gewesen, habe aber nicht zur Windesheimer Congregation gehört; es gebe überhaupt keinen Verfasser der Imitatio; der Verfasser sei der heilige Geist, die ganze christliche Menschheit, oder Thomas von Kempen habe vielleicht eine im Mittelalter in den verschiedenen Klöstern verbreitete Sammlung frommer Aussprüche und Betrachtungen zu einem Ganzen vereinigt u. s. w. Abgesehen von solchen vereinzelt oder vorübergehend aufgetauchten Hypothesen, sind es hauptsächlich drei Namen, um die sich der Streit gedreht hat: Giovanni Gersen, der Kanzler Gerson und Thomas von Kempen. Die bei Weitem überwiegende Zahl der Handschriften weist den Namen Thomas' a Kempis auf. Umgekehrt ist anfänglich das Verhältniß der Ausgaben. Von den im 15. Jahrhundert erschienenen lauten, abgesehen von den Uebersetzungen, 28 auf den Namen Gersons, 12 auf den Thomas', 2 auf den St. Bernhards, 6 sind anonym u. s. w. Von den 12 Ausgaben mit dem Namen Thomas' erschienen 9 in Deutschland, 3 in Frankreich; von den 28 mit Gersons Namen 10 in Paris, 11 in Italien, je 2 in Belgien und in Deutschland, 3 ohne Ortsangabe. Das Uebergewicht Gersons (s. d. Art.) im Süden erklärt sich einfach dadurch, daß der berühmte Pariser Kanzler dort weit bekannter war als der in stiller Verborgenheit lebende Mönch auf dem Agnetenberge. Zu Gunsten des Letztern ändert sich das Verhältniß im 16. Jahrhundert: 37 lateinische Ausgaben tragen Thomas' Namen, 25 den Gersons, 3 sind anonym u. s. w. Namentlich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts tritt Gerson immer mehr zurück, da nach 1544 er nur noch 8 Mal, Thomas dagegen 30 Mal vertreten ist. Von einem Gersen verlautet überhaupt im 15. und 16. Jahrhundert nichts. Nach Vorstehendem kann von einem zweifellosen Besitze Thomas' bis zum Beginne des 17. Jahrhunderts streng genommen nicht die Rede sein; aber die Meinungsverschiedenheiten äußerten sich doch nur kurz und ruhig, meist in Notizen und Ueberschriften. Eigentlicher Streit, der bis heute noch nicht ganz beendigt ist und vielleicht in der Literaturgeschichte seinesgleichen nicht mehr hat, entbrannte erst im Anfange des 17. Jahrhunderts. Den nächsten Anlaß dazu gab eine 1604 in Mailand in spanischer Sprache erschienene Schrift über die Verwaltung des Buß-

sacraments von Dom Pedro Manriquez, nach Anderen von Jos. Creswell S. J. oder von Wilh. Batteus S. J. Der Verfasser machte darauf aufmerksam, daß in einer der Collationes Tolosanae des hl. Bonaventura (gest. 1274) an mehreren Stellen die Imitatio erwähnt werde; folglich könne Thomas von Kempen nicht ihr Verfasser sein. Bald darauf fand P. Rossignoli in dem Jesuitencollegium zu Arona, welches früher den Benedictinern gehört hatte, eine undatirte Handschrift der Imitatio, in der als Verfasser Abt Joh. Gesen (so dreimal) und je einmal Joh. Gessen und Joh. Gersen angegeben war. Das erfuhr der Benedictinerabt Constantin Cajetan (s. d. Art.) aus der Congregation von Monte Cassino, der eifrigst bestrebt war, den Ruhm seines Ordens auf alle mögliche Weise zu erhöhen. Obschon inzwischen auf die Unächtheit der Collationes Tolosanae aufmerksam gemacht worden war, und der Jesuit Maggioli erklärt hatte, daß er die in Frage stehende Handschrift bei seinem Eintritt in den Orden im J. 1579 aus Genua mitgebracht habe, gab Cajetan im J. 1616 die Imitatio in zwei Ausgaben zu Rom und zu Paris unter dem Titel heraus: Venerabilis viri Joannis Gessen Abbatis Ordinis S. Benedicti de Imitatione Christi libri quatuor. Damit war das Signal zum Kampfe gegeben. Der Jesuit Heribert van Rosweyde (s. d. Art.), der bereits im J. 1615 in einem zur Kenntniß Cajetans gelangten Briefe das Recht Thomas' von Kempen vertheidigt hatte, gab 1617 seine Vindiciae Kempenses heraus, deren gründliche Beweisführung eine so durchschlagende Wirkung hatte, daß Bellarmin, der sich zuerst für Gersen ausgesprochen hatte, sich nun für Thomas erklärte. Aber der Streit war nun einmal zur National- und Ordenssache geworden und gewann noch seit Beginn des 16. Jahrhunderts dadurch an Umfang, daß die Franzosen für den Kanzler Gerson als Verfasser der Imitatio in die Schranken traten. Die Controverse wurde so heftig geführt, daß das Pariser Parlament sich in's Mittel legte. Dieß half aber ebenso wenig wie der Zusammentritt von vier Gelehrten-Congressen in Paris in den Jahren 1671, 1674, 1681 und 1687 (zum Theil unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Paris), auf welchen die Gelehrten über die Aechtheit und das Alter der ihnen zur Prüfung vorgelegten Handschriften eben nur Urtheile abgaben, ohne dieselben näher zu begründen. Wegen des weitern Verlaufes, den der Streit im Einzelnen nahm, muß hier auf die unten angegebene Literatur verwiesen werden. Um jedoch einen Begriff von dem Umfange und der Erbitterung desselben zu geben, sei bemerkt, daß in Frankreich allein vom Jahre 1615 bis zum Jahre 1837 mehr als 150 Werke sich damit beschäftigten, den Namen des Verfassers der Imitatio festzustellen. In Deutschland führte die Erbitterung, welche durch die Streitfrage zwischen den Augustinern und den Benedictinern entbrannte, dazu, daß 1763 die Bischöfe von Konstanz und Augsburg die Schmähschrift des Wiblinger Conventualen Martin Mack und seines Genossen Angelus März Disquisitio juridica in ihren Diöcesen verboten. Wolfsgruber (s. u.) 254—268 zählt unter der Controversliteratur bis zum Jahre 1880 auf: 84 Gersenisten mit 117 Schriften, 26 Gersonisten mit 67 Schriften (darunter Gence allein mit 33), 59 Thomisten mit 99 Schriften. Hirsche II, S. XV sagt: „Wolfsgruber kennen heißt alles kennen, was für die Abfassung der Imitatio durch Gersen jemals geschrieben worden ist"; doch muß Wolfsgrubers Ansicht durch die gleichzeitig mit oder bald nach seiner Schrift zu deren Widerlegung erschienenen zahlreichen gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen als gänzlich abgethan erscheinen. Höchst bemerkenswerth für den jetzigen Stand der Frage ist, daß die Benedictiner zum Theil offen für Thomas a Kempis Partei ergriffen haben. Wenn gleichwohl die Controverse noch immer nicht erledigt ist, so liegt dieß einmal an persönlichen Gründen, dem Bestreben, den Verfasser der Imitatio für eine bestimmte Nation oder einen Orden in Anspruch zu nehmen; dabei muß dann oft der Ton leidenschaftlicher Polemik den Mangel an wissenschaftlichen Gründen verdecken. Dazu kommt dann zweitens, daß die vollständige Beschaffung und gründliche Prüfung des betreffenden Materials ihre besonderen Schwierigkeiten hat, und daß das thatsächlich vorhandene Material von manchen Forschern in fast unglaublicher Weise mißhandelt worden ist. Hält man sich aber der Sache entsprechend an die Gesetze der historischen Kritik, so läßt sich mit einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Sicherheit darthun, daß Thomas von Kempen der Verfasser der Imitatio ist. Dabei darf nur von unanfechtbaren Voraussetzungen ausgegangen werden; also müssen die undatirten Handschriften außer Acht bleiben, und die zweifelhaften oder gefälschten müssen schonungslos preisgegeben werden, wie V. Becker und Hirsche III, 167—174 dieß in Bezug auf den Kirchhemianus gethan haben. Um nun kurz anzugeben, was gegen Gerson und Gersen entscheidet — die übrigen Namen kommen nicht mehr in Frage —, so fehlt es für beide gänzlich an zeitgenössischen oder sonst irgendwie glaubwürdigen Zeugnissen. Gerson wird zum ersten Male 31 Jahre nach seinem Tode (gest. 1429) in einer Handschrift aus dem Jahre 1460 als Verfasser der Imitatio angeführt; aber die Imitatio fehlt in dem sechs Jahre vor Gersons Tode von seinem eigenen Bruder angefertigten Verzeichnisse seiner Werke, und Peter Schott, Verehrer Gersons und Herausgeber seiner Werke (Straßburg 1488), erklärt ausdrücklich, das Büchlein De contemptu mundi (d. h. die Imitatio) habe nicht diesen, sondern einen Regularcanoniker Thomas zum Verfasser. Dazu kommt, daß die Sprache Gersons himmelweit von der Sprache der Imi-

tatio verschieden ist, wie besonders Hirsche nachgewiesen hat. — Gersen dagegen ist nur ein orthographischer Schattengänger von Gerson, welcher letztere in Handschriften auch öfters geradezu Johannes Gersen, cancellarius Parisiensis, genannt wird. Gersen hat überhaupt nie existirt, wie wohl am unwiderleglichsten Denifle (in der Zeitschrift für kath. Theologie 1882, 692 ff.; 1883, 692 ff.; vgl. 1885, 198 ff.) nachgewiesen hat. Daß es überhaupt möglich war, aus den Angaben einiger undatirten, paläographisch der zweiten Hälfte des 15., theilweise sogar vielleicht dem Anfange des 16. Jahrhunderts zuzuweisender Handschriften schließlich einen „großen und verehrungswürdigen Diener Gottes" Johannes Gersen de Canabaco, Abbas S. Stephani Vercellensis, ordinis S. Benedicti, zu machen, der zwischen 1220 und 1240 die Imitatio Christi geschrieben habe, gehört in der That zu dem „wissenschaftlich" Staunenswertheften, was es gibt. Unter den bei Wolfsgruber 146—153 aufgezählten 22 Handschriften, die uns Namen, Beinamen, Vaterland, Amt und Würde des Verfassers der Imitatio verkünden sollen, sind von vorneherein folgende 9 auszuscheiden (vgl. besonders Denifle a. a. O.): 1. entweder der Codex Parmensis oder der St. Petersburger, da beide identisch sind. 2. Der Allatianus; der Name Gersen kommt in ihm nicht vor. Unter dem in ihm als Verfasser der Imitatio bezeichneten Johannes de canabaco (letztere zwei Worte stehen über der Linie) Johannes Gersen zu verstehen, ist eine durch nichts berechtigte Willkür. Delisle liest de canabato, wodurch der Gedanke an eine Verwechslung mit dem in derselben Handschrift Blatt 342 erwähnten Johannes de Tambaco, einem der 35 oben erwähnten Namen, nahe gelegt wird. 3. Der Cavensis, ohne Namen des Verfassers. Der angebliche Benedictiner wurde in die erste Initiale desselben erst später hineingemalt, und die innerhalb derselben eingezeichneten Worte: Joannes Gersen de Canabaco, Abbas S. Steph. Vercell. Ordinis S. Benedicti. Claruit An. 1220, sind offenbar eine spätere, nicht vor dem 17. Jahrhundert gemachte Zuthat (Funk, im Hist. Jahrb. 1881, 167 f.). 4. Der Wolfenbütteler, und 5. der Veronensis wegen des Zusatzes: cancellarium parisiensem, bezw. cancellarii parisiensis. 6. Der angeblich im J. 1441 geschriebene Pollinganus mit der angeblichen Titelüberschrift: De Imitatione Christi a Johanne Ges. (so abgekürzt; Andere: Gers.) libri IV, weil er nie existirt hat (V. Becker, L'auteur de l'Imitation, La Haye 1882, 219 ss.). 7. Der Salzburger, weil das Gers. desselben ebenso gut zu Gerson als zu Gersen ergänzt werden kann. 8. Der Bononiensis, eine italienische Uebersetzung mit dem Auctornamen Giovanni de Gersenis, da auch der Pariser Kanzler so geschrieben wird. 9. Der Tubingensis, dessen Joannis Gersen abbatis „Zufügsel einer spätern Hand ist". Es bleiben also für Johannes Gersen (Gesen, Gessen, Gersem) 13 Handschriften übrig, von denen eine einzige ihn abbas nennt. Dieses Attribut kann bei seinem vereinzelten Vorkommen und bei der Vieldeutigkeit, die das Wort im Mittelalter hatte, dem Schlusse, daß Joh. Gersen nichts anderes ist als Joh. Gerson, um so weniger Eintrag thun, als Gerson auch Abt, näherhin Commendatarabt, war (Funk 170): Außer diesen handschriftlichen Angaben dürfte unter den sämmtlichen Beweisen der Gersenisten überhaupt nur ein einziger sein, der, wenn seine Grundlage richtig wäre, in Betracht kommen könnte. In ein jetzt nicht mehr vorhandenes Exemplar der im J. 1501 zu Venedig erschienenen Ausgabe: De Imitatione Christi libri IV Joannis Gersen, cancellarii Parisiensis, hatte eine unbekannte Hand folgende Bemerkung geschrieben: Hunc librum non compilavit Joannes Gerson, sed D. Joannes ... abbas Vercell. ... ut habetur usque hodie propria manu scriptus in eadem Abbatia. Aber das Wort Joannes war nachträglich aus Thomas gemacht; unmittelbar nach demselben folgte eine Rasur, und hinter Vercell. war etwas ausgestrichen. Die Eintragung bezeichnete also ursprünglich den Thomas Vercellensis als Verfasser, der mit dem oben genannten Thomas Gallus zweifelsohne identisch ist. Somit zerfließt der Vercelleser Abt Joh. Gersen de Canabaco in ein Nichts. Was man, wohlgemerkt, erst 400 Jahre nach seinem angeblichen Dasein, über seine Stellung an dem Benedictinerkloster St. Stephan gefabelt, hat vor eindringlicher Kritik längst nicht mehr Stand halten können. „Bis zu den italienischen Imitatio-Handschriften aus dem 15. Jahrhundert existirt kein Document, aus welchem hervorginge, es habe jemals einen Johannes Gersen gegeben, und unter diesen Handschriften bezeichnet ihn nur der späte Codex Aronensis als abbas, keine als Benedictinerabt. Es existirt überhaupt kein Document darüber, daß ein Johannes Gersen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts dem Kloster St. Stephan in Vercelli als Abt vorgestanden habe" (Denifle). Schließlich sei noch bemerkt, daß die Identificirung von Canabacum mit dem heutigen Cavaglia, in dessen Pfarrkirche am 28. October 1874, wie am 1. August 1884 in der Basilica des hl. Eusebius zu Vercelli, unter kirchlicher Weihe Gersen ein Denkmal errichtet worden ist, eine sprachwissenschaftliche Ungeheuerlichkeit ist. — Nun noch einige Worte über Thomas von Kempen als Verfasser der Imitatio. Weit über 50 Handschriften nennen ihn als solchen, und alles das, was bei seinen Concurrenten fehlt, ist in Bezug auf ihn in Hülle und Fülle vorhanden, innere und äußere Beweise: die enge Verwandtschaft seiner Gedanken mit den Ideen des Windesheimer Kreises, die Uebereinstimmung der Imitatio mit den anerkannt ächten Werken des Thomas nach Inhalt und Form, die vielen Germanismen seines Lateins, zahlreiche Zeugnisse

seiner Zeitgenossen, darunter solche von Männern, die ihn persönlich gekannt haben, vor Allem das des von den Antithomisten vielfach angegriffenen Johannes Busch (s. d. Art.) in seinem Chronicon Windesemense, dessen Aechtheit und Glaubwürdigkeit als unbedingt einwandsfrei gelten muß (s. Kempener Gymnasialprogramm 1894). Hier muß bezüglich aller weiteren Einzelheiten auf die unten genannten Arbeiten verwiesen werden; aber unbedenklich kann man sich zu dem Beweise erbieten, daß es gegen Thomas als Verfasser der Imitatio überhaupt keinen Einwand gibt, der sich nicht bündig widerlegen ließe. Nur zur Beseitigung einer Schwierigkeit sollen hier noch ein paar Worte gesagt werden. Man hat nämlich eine solche in der frühen Abfassungszeit der Imitatio finden wollen. Es nöthigt jedoch nichts, anzunehmen, daß Thomas die Imitatio vor 1420 verfaßt habe, wie es auch keine Handschrift der Imitatio gibt, die vor 1420 geschrieben wäre. Damals war er 40 Jahre alt, und es gibt zahlreiche Fälle, daß Männer in noch jugendlicherem Alter bedeutende Werke verfaßt haben. Das Bedenkliche schwindet aber vollends, wenn man das berücksichtigt, was oben Sp. 1677 f. über Thomas' geistige Befähigung gesagt ist, und zugleich die inneren Seelenkämpfe, von denen seine Biographen erzählen, die vorhandene ascetische Literatur, die Ordenstradition, seine trefflichen Vorbilder und Lehrer gebührend in Anschlag bringt.

Von unächten Schriften unter dem Namen des Thomas von Kempen ist zuerst das von d'Anglars herausgegebene Alphabetum Fidelium, Paris. 1837, zu nennen; sodann Thomae a Kempis Capita quindecim inedita . . ., edidit . . . J. F. E. Meyer, Lubecae MDCCCXLV, und Liber quidam secundus tractatus de imitatione Christi . . ., edidit . . . Th. A. Liebnerus, Gottingae MDCCCXLII.

Unter den Handschriften von Werken des Thomas von Kempen müssen zunächst drei von ihm selbst geschriebene Codices erwähnt werden. Zwei derselben befinden sich in der Bibliothèque Royale des ducs de Bourgogne zu Brüssel; die dritte gehört der Stadt Löwen. In allen drei zusammen sind dem Umfange nach von Thomas' sämmtlichen Schriften ungefähr 47 Procent enthalten. Von sonstigen Handschriften ist eine fast unübersehbare Menge vorhanden; hauptsächlich sind aber nur die, welche die Imitatio enthalten, und auch diese bei weitem nicht alle, bekannt geworden und erforscht bezw. verglichen worden. Solche vernachlässigte Handschriften gibt es z. B. in Aachen, Bonn, Coblenz, Darmstadt, Hildesheim, Karlsruhe, Köln, Leipzig, Maihingen, Mainz, Marburg, Münster i. W., Pommersfelden, Schlägl, Trier. Verzeichnisse bezw. Beschreibungen von Imitatio-Handschriften finden sich namentlich bei Hirsche sowie bei Puyol, Descriptions bibliogr. des manuscrits et des principales éditions du livre De imitatione Christi, Paris 1898. Als ganz vorzügliche, vom Verfasser dieses Artikels verglichene seien noch genannt zwei Northorner und eine Rebdorfer. Die Fälschungen der Jahreszahlen im Codex Paulanus hat Cruise gründlich entlarvt.

Als wichtigste Ausgaben der Opera omnia des Thomas von Kempen seien hier genannt (vgl. ob. Sp. 1679 f.): die älteste ohne Titel, Ort und Jahr, von der jedoch feststeht, daß sie in Utrecht bei Nic. Ketelaer und Ger. de Leempt um 1473 erschienen ist; die P. Danhausers (nebst Pirckamers Brief an den Herausgeber), Nürnberg 1494; die drei des Jodocus Badius Ascensius 1520, 1521, 1523 (nebst seiner Vita beati Thomae Malleoli); die Pariser des G. Butherbeus von 1549; deßgleichen die Antwerpener von 1574; die Dilinger von 1576; die 11, welche unter dem Namen Sommals erschienen sind, und zwar Antwerpen 1600, ebd. 1607 (die vollständigste und beste), ebd. 1615, Lyon 1623, Douai 1625, ebd. 1635, Köln 1660, ebd. 1680, ebd. 1728, ebd. 1738, ebd. und Genf 1759. Eine Uebersetzung gab J. P. Silbert, Sämmtliche Werke des gottseligen Thomas von Kempis, Wien 1833—1840, 4 Bde. Mit der Herausgabe einer kritischen Neuausgabe der Gesammtwerke des Thomas von Kempen ist der Verfasser dieses Artikels beschäftigt, wobei zahlreiche, zum Theil noch unbenutzte vorzügliche Handschriften mit zu Rathe gezogen werden sollen. — Von Ausgaben einzelner Werke seien hier genannt: Das Soliloquium animae, ohne Titel, Ort und Jahr, aber um dieselbe Zeit und in derselben Druckerei wie die erste Ausgabe der Opera omnia (s. ob.); die Editio princeps der Imitatio, durch Günther Zainer zu Augsburg, wahrscheinlich zwischen 1470 und 1472, jedenfalls nicht später als 1475 gedruckt; vor einigen Jahren erschien in England eine facsimilirte Nachbildung derselben; Venerabilis servi Dei, Thomae a Kempis . . . de Imitatione Christi libri quatuor. Ex postrema recognitione H. Rosweydi, Aug. Vind. 1798; J. B. M. Gence, De Imitatione Christi libri quatuor, Paris. 1826; J.-B. Monfalcon, De l'Imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par Jean Gerson . . ., édition polyglotte, Lyon 1841; C. Hirsche, Thomae Kempensis de Imitatione Christi libri quatuor, Berol. 1874, ed. altera 1891; Joannis Gersen de Imitatione Christi libri quatuor . . ., una cum dissertatione R. D. Delfavii denuo edidit P. Caelestinus Wolfsgruber, Vindob. 1879 (Abdruck der 1674 zu Paris erschienenen Ausgabe Delfau's); Charles Ruelens, The Imitation of Christ (Facsimile des Textes des Brüsseler Thomas-Autographs), Leipzig 1879; B. Hölscher, Libri quatuor de Imitatione Christi ad literam codicis Gaesdoncani an. 1427 manuscripti . . ., Monast. 1887; Chronicon . . . montis S. Agnetis. Auctore Thoma

a Kempis . . ., nebst unbekanntem Fortsetzer (herausgegeben von Her. Rosweyde), Antverp. 1621.

Die Litteratur über Thomas von Kempen ist fast unübersehbar. Hier genügt es, diejenigen bibliographischen Hilfsmittel und neueren Schriften anzugeben, welche weitere Nachweise enthalten. Es sei deßhalb verwiesen auf Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.; de Backer, Essai bibliogr. sur le livre de Imitatione Christi, Liége 1864; Fromm, Die Ausgaben der Imitatio Christi in der Kölner Stadtbibliothek (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek in Köln, 2. Heft), Köln 1886; Rosenthal, Catalogue 81: Imitatio Christi, Munich 1892; Catalogue of the Waterton library, London 1895. — J.-B. Malou, Recherches hist. et crit. sur le vérit. auteur du livre de l'Imitation, 3e éd., Paris 1858; K. Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi, Berlin 1873—1894, 3 Bde.; Cölestin Wolfsgruber, Giovanni Gerson. Sein Leben und sein Werk De Imitatione Christi, Augsburg 1880; F. R. Cruise, Thomas a Kempis, London 1887; J. Pohl, Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De Imitatione Christi, im Kempener Gymnasialprogramm 1894; Derſ., Ueber ein in Deutschland verschollenes Werk des Thomas von Kempen, ebd. 1895. [Jos. Pohl.]

Thomas von Straßburg (de Argentina), O. Erem. S. Aug., hervorragender Scholastiker in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (nicht zu verwechseln mit dem mehr als anderthalb Jahrhunderte spätern Dominicaner gleiches Namens; s. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, 881), wurde zu Hagenau im Elsaß geboren und trat daselbst (nach Offinger) oder zu Straßburg (nach Gandolf) in den Augustinerorden. Er lehrte ruhmvoll zu Straßburg (daher sein Beiname) und Paris, am letztern Orte nicht vor 1341, da er in diesem Jahre zu Straßburg seine Vorlesungen zum zweiten Buche der Sentenzen im Manuscripte vollendet hat (Denifle-Chatelain, Chartul. univ. Paris. II, Paris. 1891, 570, n. 1113, not. 1). Im J. 1345 wurde Thomas vom Generalcapitel zu Paris an Stelle des eben verstorbenen Dionys von Mutina ob eruditionem, prudentiam et vitae integritatem zum Generalprior des Augustinerordens erwählt. Er war der erste deutsche Augustinergeneral und bekleidete dieses Amt nach dreimaliger Wiederwahl zwölf Jahre hindurch bis zu seinem Tode. Auch bei den Päpsten (damals in Avignon) stand Thomas in hohem Ansehen und erlangte von ihnen verschiedene Privilegien, Immunitäten und Indulte zu Gunsten seines Ordens. Schon im ersten Jahre seines Generalats unternahm er mit Gutheißung des Generalcapitels eine Revision der alten Ordenssatzungen (der sogen. Constit. Ratisbonenses vom Jahre 1290), indem er dieselben theils verkürzte und unzeitgemäße Bestimmungen ausschied, theils neue hinzufügte, namentlich in Betreff der Studienordnung (vgl. Denifle-Chatelain II, 42, n. 567 not. und 570, n. 1113). Für die eifrige Pflege der Wissenschaft in seinem Orden sorgte er auch dadurch, daß er auf dem Generalcapitel zu Basel (im J. 1351) die Errichtung einer öffentlichen Schule (Studium generale) für Logik, Philosophie und Theologie in dem Convente zu Verona durchsetzte. Als Scholastiker erwarb sich Thomas einen geachteten Namen durch seinen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, der sich ebenso durch seine Kürze wie durch seine Klarheit auszeichnet (Acutissimi Thomae de Argentina scripta super quatuor libros Sententiarum, Argent. 1490); andere Ausgaben erschienen zu Venedig 1564 und 1588, zu Genua 1585 und noch 1635 zu Genf. Der Ordensbiograph Gandolf schreibt ihm auch die Veröffentlichung von Sermones ad Clerum et ad diversas spectantes materias zu. Nach einer langjährigen, rühmlichen Ordensverwaltung starb Thomas auf einer Visitationsreise im Convente zu Wien im J. 1357 und wurde in der dortigen Ordenskirche beigesetzt; sein Nachfolger im Generalate wurde Gregor von Rimini (s. d. Art.). Was Thomas' von Straßburg wissenschaftliche Richtung und Stellung zu den Zeitsystemen anbetrifft, so vertritt er den gemäßigten Realismus eines hl. Thomas von Aquin. Er bekämpft die abweichenden Ansichten Heinrichs von Gent (s. d. Art.) und die Ausschreitungen der Scotisten und schließt sich enge an den gefeierten Begründer der ältern Augustinerschule, Aegidius von Rom oder Colonna (s. d. Art. III, 667), an, dessen Lehre durch Beschluß des Generalcapitels zu Florenz im J. 1287 als Ordensdoctrin vorgeschrieben worden war (Denifle-Chatelain II, 12, n. 542; 42, n. 567). Ein allgemeines Bild von seiner Denk- und Lehrweise gibt unter Anderem Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865, 1045 ff. (Vgl. noch Gandolfus, Dissert. hist. de ducentis celeb. August. Scriptt., Romae 1704, 334 sqq.; Ossinger, Bibl. August., Ingolst. 1768, 71 sqq.; Fabricius, Bibl. lat. med. aet. V, Florent. 1848, 537 sqq.; Budinszky, Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1876, 159 ff.; Noack, Philos.-geschichtl. Lexikon, Leipzig 1879, s. v.; Feret, La Faculté de théologie de Paris etc. III, Paris 1896, 493.) [Morgott.]

Thomas von Vercelli, O. S. Aug., namhafter Vertreter der Mystik im 13. Jahrhundert, war seiner Abkunft nach Franzose und erhielt deßhalb wohl später in Italien den Beinamen Gallus (oder Gallo). Zu Anfang des 13. Jahrhunderts war er Regularcanoniker in St. Victor zu Paris und Lehrer an der dortigen berühmten Schule. Als Cardinal Guala (Bicchieri) im J. 1220 in seiner Vaterstadt Vercelli ein Kloster

zum hl. Andreas für Regularcanoniker nach der Regel des hl. Augustinus gründete, berief er den Victoriner Thomas, dessen außerordentliches Lehrtalent er früher als Legat in Frankreich kennen gelernt hatte, als ersten Vorsteher der neuen Stiftung. Auch in Vercelli, wo Thomas urkundlich 1224 als Prior, 1226 als Abt erscheint, bewährte er sich als ächten Geistesmann und verfaßte daselbst seine Schriften über Dionysius Areopagita. Unrichtig ist jedoch die gewöhnliche Angabe, wonach zu Vercelli der hl. Antonius von Padua (s. d. Art.) für einige Zeit sein Schüler geworden sei. Das Todesjahr des Abtes wird in der Grabschrift zu Vercelli wie folgt angegeben: Bis ter viginti currebant mille ducenti | Anni; nach gewöhnlicher Annahme wäre es 1226. Manche Literarhistoriker jedoch weisen darauf hin, daß Gregor IX. unterm 30. Mai 1227 (Potthast, Reg. Pontif. Rom. I, Berol. 1874, 686) auf Bitten des Abtes Thomas der Kirche des hl. Andreas zu Vercelli ihre Rechte und Privilegien bestätigte, und möchten deßhalb, indem sie das bis der Grabschrift sprachwidrig auch auf viginti beziehen, den Tod des Abtes in das Jahr 1246 setzen; indeß behauptet Ughelli (Ital. sacr. IV, 2. ed. Venet. 1719, 784), allerdings ohne Quellenbeleg, der in der päpstlichen Urkunde genannte Abt Thomas sei der gleichnamige Nachfolger des Victoriners gewesen. Als Schriften des Mystikers Thomas (Gallus) von Vercelli sind folgende zu verzeichnen: Extractiones libri S. Dionysii Areop. de coelesti seu angelica hierarchia; Extract. libr. S. Dionys. de ecclesiastica hierarchia; Extract. libr. S. Dionys. de divinis nominibus; Extract. libr. S. Dionys. de mystica theologia; Extract. epistolae Dionys. ad Titum; Commentarius super Cantica canticorum, hierarchice exponens haec cantica; Tractatus de septem fructibus contemplationis. Von diesen Schriften, welche auf einem langjährigen Studium der Werke des sog. Dionysius Areopagita (s. d. Art.) beruhen, wurden die fünf ersten schon in der 1502 zu Straßburg und 1536 zu Köln erschienenen lateinischen Ausgabe des genannten griechischen Mystikers mitabgedruckt; die Extractiones de mystica theologia überdies in Joh. Eck's zu Augsburg 1519 erschienenen Ausgabe der betreffenden Schrift des Dionysius Areopagita (s. Wiedemann, Dr. Joh. Eck, Regensburg 1865, 495 ff.). Die mystische Erklärung zum Hohen Lied, in welcher ebenfalls die Gedanken des Areopagiten reichlich verwerthet sind, wurde herausgegeben von B. Pez (Thes. noviss. II, 1, Aug. Vindel. 1721, 501—690); der gelehrte Benedictiner nennt den Commentar mit großer Anerkennung eine Summa totius mysticae; nicht ganz so günstig lautet das Urtheil Joh. Gerson's (Opera IV, Antv. 1706, 35 sq.). Der Tractatus de septem fructibus contemplationis, auf den Thomas in dem oben erwähnten Commentar selbst verweist (Pez l. c. 659), scheint verschollen zu sein. In der Reihe der Mystiker bildet nach dem Ausdruck Denifle's (Hist.-pol. Bl. LXXV [1875], 787) der Abt von Vercelli ein wichtiges Mittelglied zwischen Richard von St. Victor und dem hl. Bonaventura (s. d. Artt.) und verdient deßhalb sicherlich mehr Beachtung, als ihm bisher von den Geschichtschreibern der Mystik geschenkt worden ist. (Vgl. noch Pez l. c. p. XVII sq.; Hist. litt. de la France XVII, Paris 1832, 356 ss.; Denifle, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1882, 710 ff.) [Zeck.]

Thomas von Villanova, der hl., O. S. A., Erzbischof von Valencia im 16. Jahrhundert, führt seinen Beinamen von dem Städtchen Villanova als dem nächstgelegenen Nachbarort seiner eigentlichen Heimat Fuenlana. Er ward im J. 1488 einem Elternpaare geboren, welches zwar nicht reich, aber außerordentlich wohlthätig war und das Mitleid gegen die Armen frühzeitig in das Herz des Knaben pflanzte. Noch als Schulkind kam derselbe im Winter wiederholt ohne Mantel und Schuhe nach Haus, weil er diese Kleidungsstücke armen Kindern gegeben hatte; ebenso verschenkte er öfter an solche sein Morgenbrod und blieb dann nüchtern bis zum Mittagsmahl. Dieses selbstvergessende Mitleid blieb von da an der hervorstechende Zug in seinem Charakter, so daß er nicht ohne Grund auch „der Almosengeber" genannt wird. Da er große Talente zum Lernen entwickelte, ward er bei der Entlassung aus der Elementarschule von seinen Eltern nach Alcalá geschickt, um dort seine Studien zu beginnen. Bald nachher starb der Vater, und er erhielt als Erbtheil ein Haus in Villanova; dieß schenkte er sogleich der Stadt als Spital für hilfsbedürftige Frauen. Seine großen Talente wie seine Frömmigkeit und Eingezogenheit erwarben ihm bald die besondere Aufmerksamkeit und Liebe seiner Lehrer, so daß er seit dem Anfang seiner theologischen Studien von diesen als künftiger Universitätslehrer betrachtet wurde. Nach ihrem Rath entschied er sich auch für diese Laufbahn und habilitirte sich unter Ablehnung aller äußern Ehren und Einkünfte zu Salamanca für die Moralwissenschaft. Nachdem er aber zwei Jahre lang über dieselbe Vorlesungen gehalten hatte, trat er im Alter von 28 Jahren zu Villanova in das Kloster der Augustiner-Eremiten ein und legte dort 1517 die feierlichen Gelübde ab. Er machte sich bald durch feurige und hinreißende Predigten bekannt, deren Ruhm noch immer stieg, nachdem er 1520 die Priesterweihe empfangen hatte. Man nannte ihn schon damals den spanischen Apostel. Auch im Orden fand er große Beachtung und ward zu den wichtigsten Stellen desselben erhoben; als Vorgesetzter verstand er es, mehr durch sein Beispiel als durch Ermahnungen die Untergebenen zur höchsten religiösen Vollkommenheit zu führen. Er war es auch, der die ersten Ordensleute in das kürzlich entdeckte Mexico schickte und dort die Wurzeln zu einem fröhlichen Aufblühen seines

Ordens legte. Kaiser Karl V. ernannte ihn zu seinem Hofprediger, und bald überstieg der Zulauf zu seinen einfachen, aber begeisterten, nicht in rednerischen Schmuck gekleideten, aber von Gottesliebe getragenen Predigten alles, was man bis dahin in Madrid gekannt hatte; als Frucht derselben erntete der Redner bei seinen Zuhörern nicht Bewunderung, sondern Zerknirschung und bußfertige Sinnesänderung. So gewann er das größte Vertrauen des Kaisers und ward von demselben für das Erzbisthum Granada als eine der angesehensten und einträglichsten Stellen in Spanien bestimmt. Sein anspruchsloser und demüthiger Sinn sträubte sich jedoch gegen diese Würde, und es gelang seinen Bitten beim Kaiser, diese Erhebung von sich abzuwenden. Bald aber, im J. 1544, ward er trotz aller Bitten zum Erzbischof von Valencia ernannt, weil der Kaiser glaubte, hierüber den Willen Gottes erfahren zu haben, und erhielt vom Cardinal-Erzbischof von Toledo, Joh. Tabera, die Bischofsweihe. Nach Besitznahme seines Stuhles war sein erster öffentlicher Ausgang in die Gefängnisse der Stadt, um diesen Luft und Licht und den Gefangenen eine menschenfreundliche Behandlung zu verschaffen. Die gesammten reichen Einkünfte seines Erzbisthums verwendete er für seine unerschöpfliche Wohlthätigkeit, wies große Summen zur Loskaufung der christlichen Sklaven bei den Mauren an, stiftete drei Collegien für unbemittelte Studirende und gab so seinen Predigten über die Uebung der Nächstenliebe den rechten Nachdruck. Er selbst behielt immer sein Ordensgewand, richtete seine Lebensordnung ganz nach der Regel ein und legte sich die Uebung der strengsten Armut auf; während er für alle Nothleidenden ungezählte Summen bereit hatte und seine Gäste mit bischöflicher Freigebigkeit bewirthete, genoß er die kärglichste Nahrung und bequemte sich in Wohnung, Kleidung und Nahrung zu den größten Entbehrungen. In seinem Amt als Bischof suchte er Allen Alles zu sein, war unermüdlich in Visitationen, drang auf die strengste Reinlichkeit bei den heiligen Handlungen und den dazu nöthigen Gefäßen und Paramenten, beförderte die Pflege des Kirchengesanges, das Studium der heiligen Schrift und der theologischen Wissenschaften und drang besonders auf die mustergültige Vollkommenheit des Clerus; zu besserer Einschärfung des von ihm Erstrebten hielt er auch zwei Diöcesansynoden (1545 und 1548). Ueberhaupt suchte er durch rastlose, aufopfernde Thätigkeit der Verantwortung des Bischofs, welche ihn stets mit heiligem Schrecken erfüllte, zu entsprechen; sein Grundsatz war, als Bischof habe er aufgehört, sein eigener Herr zu sein, und müsse nur der Diener seiner Diöcesanen sein. Im J. 1555 erhielt er am Mariä Lichtmeßtag eine wunderbare Eingebung, daß er auf Mariä Geburt sterben werde. Er bereitete sich nun durch verdoppelten Eifer auf seinen Tod vor und räumte mit dem Wenigen, das er sein nannte, so gründlich auf, daß er im August nichts mehr hatte als sein ärmliches Bett; dieß verschenkte er unter der Bedingung, daß er es leihweise bis zu seinem Tode behalten dürfe. Ein gefährliches Fieber, das sich gegen Ende August einstellte, kündigte ihm das erwartete Ende an, und am 8. September verschied er, während das feierliche Hochamt gesungen wurde, zum größten Leidwesen aller seiner Diöcesanen. Die Wunder, welche an seinem Grabe geschahen, bewirkten schon 1605 seine Seligsprechung und 1658 seine feierliche Canonisation. Sein Fest wird am 22. September gefeiert. Er hinterließ handschriftlich eine Reihe lateinischer Vorbereitungen zu seinen Predigten; dieselben sind nur zum Theil eigentliche Ausarbeitungen, zum Theil bloße Gedanken- oder Materialsammlungen, bei denen er sich auf die Begeisterung des Vortrags verlassen durfte. Auch eine Erklärung des hohen Liedes ist lateinisch von ihm vorhanden, welche jedoch nicht über das dritte Kapitel hinüberreicht; ebenso sind von einer Erklärung der Apocalypse und des Buches Job nur die Anfänge vorhanden. Diese sämmtlichen Schriftstücke wurden später durch einen seiner früheren Novizen, den Bischof Johannes de Muñatones von Segorbe, herausgegeben und erschienen öfter gedruckt, am besten 1760 zu Mailand in zwei Foliobänden; diese Ausgabe besorgte der Augustiner-Eremit P. Laurentius a S. Barbara. (Vgl. in dieser Ausgabe die vom Herausgeber geschriebene Synopsis vitae S. Thomae a Villanova; AA. SS. Boll. Sept. V, 799 sqq.; Pösl, Leben des hl. Thomas v. V., Münster 1860; Br. Bernards [P. F. Ratte's] Aphorismen über katholische Behandlung der Bibel, Freiburg 1862, 19 ff.; Kaulen, Ein Büchlein von der göttl. Liebe, nach dem hl. Thomas v. V. übersetzt, 2. Aufl., Freiburg 1896.) [Kaulen.]

Thomas Waldensis, s. Netter; **Thomas Walleis**, s. Thomas Anglicus; **Thomas von Walsingham**, s. Walsingham; **Thomas de White**, s. Anglus, Thomas.

Thomaschristen, s. Nestorius IX, 175 ff.

Thomasius, Christian, Rechtslehrer, nach Tholuck „der personificirte Geist der Aufklärung am Wendepunkt der beiden Jahrhunderte, des 17. und 18.", wurde am 1. Januar 1655 zu Leipzig als Sohn des dortigen Professors Jacob Thomasius, des Lehrers von Leibniz, geboren. Nachdem er 1672 in seiner Vaterstadt die Würde eines Magisters erlangt hatte, studirte er in Frankfurt a. d. O. Rechtswissenschaft und erwarb 1679 das Doctorat in derselben. Erst beschäftigte er sich in der Praxis, trat aber schon bald in Leipzig als akademischer Lehrer auf und vertrat mit einer Freimüthigkeit, die alle Welt in Staunen setzte, das rationalistische Naturrecht Pufendorfs (geb. 1632; 1676—1686 Professor in Lund; 1686 bis 1688 Hofrath in Stockholm, dann Historiograph in Berlin; gest. 1694). In einzelnen Punkten ging er über letztern noch hinaus; so stellte er z. B. in einer Dissertation De origine bigamiae

(Lipsiae 1685) die Polygamie als nach dem Naturrecht erlaubt hin. Im J. 1687 ließ er ein Lehrbuch des Naturrechts erscheinen. Seine Vorlesungen hielt er als der erste in deutscher Sprache und kündigte sie 1688 auch in dieser am schwarzen Bret an. Ebenfalls in deutscher Sprache gab er eine gelehrte Zeitschrift, die „Monatsgespräche" (1688 und 1689), heraus. Seine freien Ansichten und seine Ausfälle gegen die Geistlichen veranlaßten eine Menge von Klagen gegen ihn beim Oberconsistorium zu Dresden, sogar von der dänischen Regierung. Schon war ein Verhaftungsbefehl gegen Thomasius ausgewirkt, als er, rechtzeitig unterrichtet, Leipzig verließ (1690) und nach Berlin reiste. Kurfürst Friedrich III. gab ihm unter Verleihung des Rathstitels und eines ansehnlichen Gehaltes die Erlaubniß zur Niederlassung in Halle. Hier begann er an der sogen. Exercitien- oder kleinen Ritterakademie mit großem Erfolge Vorlesungen über Philosophie, Rechtswissenschaft und Geschichte zu halten. Als einige Zeit später Friedrich III. durch Halle kam, faßte dieser den Entschluß, hier eine Universität zu gründen, und übertrug Thomasius deren Organisation. Dieselbe trat am 12. Juli 1694 in's Leben; an ihr hat Thomasius als Professor der Rechtswissenschaft, seit 1710 auch als Director, bis zu seinem Tode (23. September 1728) gewirkt. Mit der Orthodoxie schon früh zerfallen, hatte er sich eine Zeitlang, hauptsächlich aus Oppositionslust, dem Pietismus (s. d. Art.) genähert und war in dessen Kämpfen der juristische Anwalt (s. d. Art. Terminismus). Bald aber stieß ihn der sittliche und religiöse Ernst des frühern Pietismus ab, und er wurde der Vorbote und Herold der sogen. Aufklärung (s. d. Art.). Freilich war seine eigene wissenschaftliche Weise zu wenig solide und sein Wissen zu wenig umfassend; sein Talent bestand in einer leichten, pikanten und satirischen Redeweise, durch welche er zur Einbürgerung eines freigeistigen Tones in der deutschen Literatur mehr als Andere im 18. Jahrhundert beigetragen hat. Von den Fesseln der Auctorität befreit, will er mit eigenen Augen sehen: das nennt er seine Vernunft gebrauchen. Auf sie, im Gegensatz zur Schulphilosophie, baut er seine Philosophie, die aber nichts ist als ein seichtes Raisonnement des oberflächlichsten Menschenverstandes. Auf die symbolischen Bücher (s. d. Art.) des Protestantismus legt er keinen größern Werth als auf andere Bücher. In der Interpretation der heiligen Schrift nähert Thomasius sich den später von Semler (s. d. Art.) aufgestellten Grundsätzen. Seine hauptsächlichsten Schriften in dieser Hinsicht sind: Historie der Weisheit und Thorheit, Halle 1693; Vernünftige und christliche, aber nicht scheinheilige Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte, philosophische und juristische Händel, Halle 1723—1725; Anhang dazu 1726. Bekannt ist Thomasius als Beförderer und eifriger Vertreter des sog. Territorialsystems (s. d. Art.). Mit großem Eifer war er ferner gegen die Hexenprozesse (s. d. Art.) thätig; seine Schriften: Theses de crimine magiae, Halis 1701; Kurze Lehrsätze vom Laster der Zauberei mit dem Hexenprozesse, Halle 1704, blieben nicht ohne Erfolg. (Vgl. Luden, Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1805; Raumer, Thomasius und die Entstehung der Universität Halle, in Lebeburs Neuem allgem. Archiv für die Geschichtskunde des preuß. Staates I [1836], 185—195; Dernburg, Thomasius und die Stiftung der Universität Halle, Halle 1865; Wagner, Christ. Thomasius, Berlin 1872; Nicoladini, Christ. Thomasius, Berlin 1887.) [Wurm.]

Thomasius, Gottfried, protestantischer Theologe, ein Nachkomme des vorstehend besprochenen Juristen, wurde am 26. Juli 1802 zu Egenhausen in Unterfranken als Sohn eines Pfarrers geboren, studirte in Erlangen, Halle, Berlin, trat zuerst als Vicar in den praktischen Kirchendienst und wurde 1829 Pfarrer zu Nürnberg, wo er auch als Religionslehrer thätig war. Seine Schrift „Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts", Erlangen 1837, bewirkte 1842 seine Berufung als Professors der Dogmatik nach Erlangen, wo er bis zu seinem Tode (1875) blieb. Er gehörte der speciell lutherisch-confessionellen Richtung (s. d. Art. Protestantismus X, 512) an, im Gegensatz nicht nur gegen das reformirte Bekenntniß, sondern auch gegen die Union. Mit Höfling, Harleß u. A. gab er der theologischen Facultät in Erlangen die Richtung, welche sie heute noch hat. Sein Hauptwerk ist eine Dogmatik unter dem Titel „Christi Person und Werk", Erlangen 1852—1861, 3 Bde. (2. Aufl. 1856—1863; 3. Aufl. 1888 in 2 Bdn., mit Fortlassung des Dogmengeschichtlichen, besorgt von F. J. Winter), worin er sich zuerst mit Entschiedenheit auf den Boden des lutherisch-confessionellen Bekenntnisses stellt. Namentlich sucht er die Schwierigkeit der Erniedrigung Christi zu lösen. Im Anschluß an Phil. 2, 7 lehrt er eine wirkliche κένωσις des Logos in der Menschwerdung. Er unterscheidet zwischen immanenten Eigenschaften Gottes (absolute Macht, Heiligkeit, Wahrheit und Liebe) und relativen (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit). Erstere habe der Logos bei der Incarnation behalten, letzterer sich entäußert. Mit dieser Unterscheidung fand Thomasius jedoch nicht überall Beifall; Manche sahen in der ganzen Lehre eine Abweichung von dem lutherischen Bekenntniß und nannten sie „widersinnig". Die Sichtbarkeit der Kirche gesteht er als „nothwendige Erscheinungsform ihres Wesens und primitiv von Christus beabsichtigt" zu. Das Amt in der Kirche sei von Christus gewollt, aber von ihm der Gemeinde, die freilich schließlich bloß ein Accidens ist, übergeben; diese übertrage es dann auf den Einzelnen. An Stelle des Fegfeuers setzt er die reinigende Kraft der Sterbestunde. In seinem letzten Lebensjahre erschien seine

ebenfalls confessionell-lutherische, durch Uebersichtlichkeit ausgezeichnete Dogmengeschichte (2 Bde., Erlangen 1874—1876; der zweite, von Plitt besorgt, steht jedoch nicht vollständig auf der Höhe des ersten), worin er in fortlaufender geschichtlicher Darstellung die Entwicklung des lutherischen Lehrbegriffes bis 1580 gibt; die katholische und reformirte Dogmengeschichte ist erst in der 2. Auflage (1886—1889), besorgt von Bonwetsch und Seeberg, von letzterem beigefügt. Weitere Werke von Thomasius sind: Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, Erlangen 1847; Das Bekenntniß der evang.-lutherischen Kirche in der Consequenz ihres Princips, ebd. 1848; Predigten, ebd. 1861, 2. Aufl. 1876; Prakt. Auslegung des Colosserbriefes, ebd. 1871, 2. Aufl. 1876. (Vgl. Stählin, Löhe, Thomasius, Harleß, drei Lebensbilder, Leipzig 1887.) [Wurm.]

Thomasius, Joseph Maria, s. Tomasi.

Thomassin, Louis de, der berühmte gelehrte Oratorianer, wurde zu Aix in der Provence am 28. August 1619 als Sohn des Generaladvocaten und Parlamentsraths der Provence Joseph Thomassin d'Eynac geboren. Er entstammte einem der ältesten Adelsgeschlechter, welches, wie aus einem Briefe des hl. Bernhard an einen der Ahnen hervorgeht, schon vor dessen Zeit zu den Altbaronen Burgunds zählte, sich später über Ost- und Südfrankreich ausbreitete, Eheverbindungen mit Zweigen der Häuser Lothringen, Burgund, Champagne, Savoyen und Bourbon einging, viele Markgrafschaften, Grafschaften und Baronien besaß und die höchsten Staatsstellen inne hatte. Seine Studien machte Louis im Oratorianer-Collegium zu Marseille, wo er schon mit 13½ Jahren in die Congregation aufgenommen wurde. Bei seiner Lehrthätigkeit, zunächst im Collegium von Pézénas, nahm er die platonische Methode für die Philosophie an, da sie ihm zur Vorbereitung auf die Theologie die passendste zu sein und mit der Lehre der ersten Kirchenväter am meisten übereinzustimmen schien. Von Pézénas kam er nach Vendôme und Troyes, sodann nach Marseille, wo er auch Philologie lehrte. Zu Marseille studirte er unter Renaud und Bertaud Theologie, wandte sich aber von der Scholastik, die seinem Charakter wenig entsprach, ab und widmete seine ganze Kraft der positiven Theologie, der heiligen Schrift, dem Väter- und Concilienstudium. Nachdem er zu Aix im December 1643 Priester geworden war und noch kurze Zeit Mathematik in der Akademie von Juilly vorgetragen hatte, ward er, wegen seiner Kenntnisse bereits damals bewundert, auf den theologischen Lehrstuhl im Collegium Notre-Dame-des-Ardilliers bei Saumur erhoben. Daselbst trat er mit seiner originellen biblisch-patristischen Methode auf und erregte ein solches Interesse, daß der Ordensgeneral Bourgoing ihn 1654 nach Paris in das neugegründete Seminar von Saint-Magloire versetzte. Dort blieb er 14 Jahre. Thomassins Vorträge zogen viele Theologen aus allen Theilen Frankreichs an; er soll aber merkwürdigerweise so schüchtern gewesen sein, daß man Anfangs einen Vorhang zwischen ihn und die Hörer ziehen mußte, da er den Anblick der letzteren nicht ertragen konnte. Zwei seiner Werke, die Dissertationes, commentarii, notae in concilia generalia et particularia, Paris. 1667, sowie die Mémoires sur la grâce où l'on représente les sentiments de St-Augustin, de St-Thomas et de presque tous les Théologiens jusqu'au Concile de Trente et depuis le concile des plus célèbres docteurs des Universités de l'Europe, Louvain (Paris) 1668, riefen eine gewaltige Opposition hervor und waren Veranlassung, daß die Obern ihn in's Ordenshaus zurückkehren ließen. In den Dissertationes, welche er auf Wunsch des Generals schrieb, um die Congregation gegen die Anklage des Gallicanismus zu vertheidigen, sprach sich der Verfasser zu Gunsten der obersten Auctorität des Papstes in einer Weise aus, welche die Entrüstung aller Gallicaner erregte. Allerdings unterschied er zwischen den Materien des Glaubens und der Disciplin und erkannte die oberste Gewalt dem Papste nur in ersteren zu, eine Restriction, welche auch Rom sehr mißfiel. Obwohl die Doctoren der Sorbonne 36 Correcturcartons eingelegt und Thomassin auch noch eine berichtigende Vorrede beigefügt hatte, wurden doch die Exemplare des Werkes durch den Generalprocurator des Parlamentes eingezogen (später erschienen neue Ausgaben zu Lucca 1728 und zu Köln 1784). Auch die Mémoires, welche doch mit Billigung des Erzbischofes von Paris erschienen und nur in der Absicht veröffentlicht waren, um die Abneigung ihres Auctors gegen den Jansenismus zu bekunden, ließ der Kanzler Seguier sofort einziehen, da er gehört hatte, daß in dem neuen Werke von der Prädestination die Rede sei, und glaubte, von der Prädestination sprechen bedeute so viel als den Jansenismus erneuern (über die Stellung Thomassins zum Jansenismus vgl. Ch. Thomassin [s. u.]. 15 ff.). Das hervorragendste Werk Thomassins, welches ihm den Ruhm als Begründer einer historischen Bearbeitung des canonischen Rechtes verschaffte und noch in unserer Zeit nach dem Urtheile Joh. Friedr. v. Schulte's (Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes III, 1, 616) „unübertroffen dasteht", erschien unter dem Titel Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les Bénéfices et les Bénéficiers zu Paris 1678—1679 in 3 Bdn. Dasselbe enthält viel mehr, als der Titel andeutet; denn es handelt nicht nur von Beneficien im eigentlichen Sinne, sondern von allen geistlichen Würden, Weihen, Functionen und Pflichten. Einige Gegner Thomassins in Rom warfen ihm vor, daß er darin die Auctorität des heiligen Stuhles mindere,

ja sie sogar derjenigen der Bischöfe und Provinzialconcilien gleichstelle. Allein Papst Innocenz XI. selbst gab öffentlich seinem Vorhaben Ausdruck, nach den durch Thomassin dargelegten Grundsätzen das Kirchenregiment zu führen, und gedachte ihn zum Vicepräfecten der vaticanischen Bibliothek (unter Cardinal Casanatta) und zum Cardinal zu ernennen. Als er jedoch den Pariser Nuntius, Cardinal Cibo, beauftragte, die Angelegenheit durch den Erzbischof Harlay beim Könige zur Sprache zu bringen, erklärte Ludwig XIV., er werde einen Unterthanen von so großem Verdienste nicht aus dem Königreiche ziehen lassen. — Auf vielseitigen Wunsch gab Thomassin selbst eine lateinische Uebersetzung seines Werkes (Vetus et nova ecclesiae disciplina etc.), welche vor der französischen den Vorzug hat, daß die Disposition der Materien gebessert ist; in der französischen Ausgabe ist jede Frage viermal behandelt, je nach den vier mit Chlodwig, Karl dem Großen, Hugo Capet und dem 17. Jahrhunderte abschließenden Epochen, in der lateinischen nur einmal. Von den verschiedenen Ausgaben des Werkes seien außer der ersten erwähnt die französischen zu Paris 1725, 3 Bde. (nach den lateinischen geordnet), und zu Bar-le-Duc 1864—1867, 7 Bde.; die lateinischen zu Paris 1688, 3 Bde.; Venedig 1730; ebd. 1760; ebd. 1773, 3 Bde.; Mainz 1787, 10 Bde. Außerdem erschien eine Anzahl französischer und lateinischer Auszüge, z. B. zu Paris 1702 und 1838, zu Salzburg 1774 und 1775 (Thomassinus abbreviatus etc.). — Von den anderen Werken Thomassins ist zunächst noch die umfassende (aber unvollständig gebliebene) Dogmatik unter dem Titel Dogmata theologica, Paris. 1680—1689, 3 voll., zu nennen, welche noch heute geschätzt wird und zu Paris 1864 ff. in 7 Bdn. von Abbé Ecalle neu aufgelegt wurde. Ferner verfaßte er eine Reihe Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Eglise et de la morale chrétienne, worin er vom Fasten, von den Festen, vom Officium divinum, von der Einheit der Kirche, von der Wahrheit, Lüge, dem Schwur und Meineid, vom Almosen oder dem guten Gebrauch der zeitlichen Güter handelt (Paris 1680—1695 u. ö.); P. Bordes fügte nach Thomassins Tode noch aus dessen Nachlaß den Tractat über Handel und Zins (Paris 1697) hinzu und gab den Tractat über die Einheit der Kirche durch ein Supplement vermehrt neu heraus (ebd. 1703, 3 Bde.). In Betreff des Sammelwerkes La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les lettres humaines par rapport aux lettres divines et aux écritures, Paris 1681 ss., sei hier auf Chr. Thomassin 40 ff. verwiesen und nur erwähnt, daß sich an den letzten Tractat desselben (über das Studium der Grammatik) das Glossarium universale Hebraicum, Paris. 1697, anschloß, worin Thomassin mit ungeheurer Mühe alle Sprachen auf's Hebräische zurückzuführen suchte. Er strengte sich zu dieser undankbaren Arbeit derart an, daß er allmälig seine Geisteskraft verlor und in den letzten Jahren seines Lebens wieder in den Kindheitszustand kam; zuletzt soll er sich nicht einmal mehr daran erinnert haben, daß er schriftstellerisch thätig gewesen war. In der Weihnacht des Jahres 1695 entschlief er im Alter von 76 Jahren und 4 Monaten. Thomassin, dessen immensa atque inexhausta eruditio (Hurter) in geistlichen und weltlichen Kreisen bewundert wurde, galt auch allgemein als ein Vorbild christlicher Tugenden; namentlich eignete ihm eine große Friedfertigkeit, die ihn immer antrieb zu versöhnen, aber auch Ursache mancher Prüfungen in seinem Leben wurde. (Vgl. Brettes, Manuscripts inédits de Thomassin, Paris 1872; Ingold, Essai de Bibliogr. Oratorienne, Paris 1880—1882, 170 ss.; Ch. Thomassin, Louis de Thomassin, der große Theologe Frankreichs u. s. w., München 1892; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 410 sqq.) [Ch. Thomassin.]

Thomismus und Scotismus heißen die zwei an die Namen und die Lehren des hl. Thomas von Aquin und des Johannes Duns Scotus (s. d. Artt.) sich anschließenden Richtungen auf dem Gebiete der katholischen Speculation. Ein älterer Gegensatz zwischen der an platonisch-augustinischen Denkmotiven treuer festhaltenden Franciscanerschule und den seit Albert dem Großen und Thomas streng aristotelischen Dominicanern bewirkte, daß nach dem freilich etwas übertreibenden Zeugnisse des Johannes Peckham (s. d. Art.) schon 1285 die beiden Orden in omnibus dubitabilibus getrennt waren (Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris. I, Paris. 1889, 627). Der aus der Oxforder Franciscanerschule hervorgegangene Wilhelm de La Mare (s. d. Art.) gab um dieselbe Zeit das Correctorium Fr. Thomae de Aquino heraus, das zu zahlreichen Gegenschriften der Dominicaner und anderer Gelehrten herausforderte. In derselben Schule und denselben literarisch bewegten Zeiten wuchs Duns Scotus heran, dessen gewaltiger Geist der ganzen Controverse einen sachlichern Charakter, aber auch eine veränderte Richtung gab. In multis D. Thomae doctrinam impugnavit, sed hoc cum magna modestia et nulla irreverentia (Joh. a S. Thoma, Curs. theol. I, Colon. 1711, 147). In den meisten philosophischen Fragen schloß er sich, wie Thomas, der aristotelischen Denkweise an; aber er stand dem Stagiriten freier gegenüber und hielt in manchen Punkten an den durch Augustinus, Avicebron (s. d. Artt.) u. A. beeinflußten Traditionen seines Ordens fest. Sein durch mathematische Studien noch geschärftes kritisches Bedürfniß trieb ihn an, unabhängig von der Auctorität berühmter Lehrer die Gründe ihrer Lehren zu prüfen und seinen seltenen Scharfsinn in der Kritik der geltenden Schulmeinungen zu erproben. Wenn dabei auch auf theologischem

Gebiete manche Argumente, die Thomas als Beweise oder als Congruenzgründe aufgestellt hatte, erschüttert wurden, so war Scotus doch weit davon entfernt, die objective Geltung der christlichen Heilswahrheiten bezweifeln oder ihren Kreis einengen zu wollen; er betonte vielmehr um so entschiedener die Auctorität der Offenbarung und der Kirche. Ebenso wenig trieb ihn der kritische Zug seines Denkens zu einer skeptischen Auffassung von der Wahrheitsmacht des Geistes, wie sie dem Nominalismus (vgl. d. Art. Nominalisten) eigen war; er hatte im Gegentheil eine hohe, fast idealistische Auffassung von der Realität der Denkinhalte. (Den Satz von der doppelten Wahrheit hat Scotus nicht; die Stelle Report. Paris. 4, dist. 43, q. 3, n. 18 hat einen andern Sinn.) Wenn einer seiner Schüler, Wilhelm von Occam (s. d. Art.), der Führer des erneuerten Nominalismus wurde, und ein anderer, Petrus Aureolus (s. d. Art. Aureoli), ähnliche Grundsätze vertrat, so mag dieß zum Theil in der übertriebenen Kritik, wie sie durch Scotus gepflegt wurde, mitbegründet sein, zum Theil muß es als Rückschlag gegen seinen zu weit gehenden Realismus erklärt werden. Uebrigens neigten um dieselbe Zeit auch hervorragende Denker des Predigerordens, wie Durandus von St. Pourçain (s. d. Art.), Armand von Beauvoir (Armandus de bello visu; s. d. Art.), Robert Holkot, zum Nominalismus hin. Immerhin bildete sich im Dominicanerorden unter dem Einflusse zahlreicher Decrete der Generalcapitel, die bis in's 13. Jahrhundert hinaufreichen, eine eigentliche Schule des hl. Thomas viel schneller, als eine scotistische im Franciscanerorden. Zu Anfang des 14. Jahrhunderts ragten als Vertreter der thomistischen Lehre hervor (vgl. über die bedeutendsten derselben d. betreff. Artt.) Herväus von Nedellec, Bernard Gannat, Johann von Paris, Wilhelm Macclesfield, Johann von Neapel, Petrus Paludanus (s. Feret, La faculté de théologie de Paris etc. III, Paris 1896, 373 ss.). Außerdem fand Thomas in hervorragenden Lehrern fremder Orden einen Chor von Schülern, wie ihn andere mittelalterliche Lehrer nie gewonnen haben (s. d. Art. Thomas, ob. 1659 f.). Unter den Schülern des Scotus standen der Lehrrichtung des Meisters nahe Franciscus Mayronis, Antonius Andreä, Johannes Bassolis, Alvarus Pelajo, Franciscus de Marchia; etwas jünger ist Petrus de Aquila, später Scotellus genannt (Feret III, 312 ss.). Daß Occam ihn Doctor ordinis, Mayronis Doctor noster nennt, beweist noch nicht die Existenz einer förmlichen Schule. Hervorragende Schüler des Scotus, wie Walter Burleigh, schlossen sich in wichtigen Fragen an Thomas an. Das Generalcapitel der Franciscaner zu Cahors 1337 befahl den Lectoren nur, den dictis antiquorum et approbatorum Doctorum, prout secundum Deum et veritatem poterunt, sich anzuschließen (Chronologia Seraphici Ordinis I, Neapoli 1650, 51). Nach Wadding (Opera Scoti I, Lugd. 1639, 33) wäre sogar die Selbständigkeit des Denkens und die facilitas suis obsistendi eine werthvolle Eigenthümlichkeit der Franciscanertheologen gewesen. Im weitern Verlaufe des 14. Jahrhunderts, das im Allgemeinen einen Niedergang der Theologie mit sich brachte (Denifle-Chatelain III, praef. IX), standen zwar die Träger beider Ordensüberlieferungen im Kampfe wider den Nominalismus zusammen, geriethen aber über einzelne theologische Lehrpunkte, vor Allem über die unbefleckte Empfängniß (s. d. Art.), in immer lebhaftere Streitigkeiten, die zeitweilig dem Ansehen der Orden großen Schaden zufügten (Denifle-Chatelain III, 514; Feret III, 151). Nicht unberührt von der nominalistischen Strömung seiner Zeit wandte sich Johannes Gerson (s. d. Art.) gegen den übertriebenen scotistischen Realismus und suchte zwischen Thomas und Scotus zu vermitteln, indem er die Franciscaner auf den hl. Bonaventura (s. d. Art. II, 1025) als Vorbild ihrer Studien aufmerksam machte. In der That finden sich im Laufe des 15. Jahrhunderts hervorragende Commentare zu den Sentenzen ad mentem S. Bonaventurae et Scoti, so von Wilhelm Vorilong, Stephan Brulefer, neben den streng scotistischen Werken eines Nicolaus de Orbellis, Gerard von Briançon, Antonius Trombetta u. A. Die Thomistenschule erhielt in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine straffere Sammlung und Erneuerung durch Johannes Capreolus, den princeps Thomistarum, der das System des hl. Thomas nicht nur gegen die Kritik des Scotus, Durandus, Aureolus, sondern auch gegen die freieren Deutungen der Thomisten Paludanus, Bernardus u. A. vertheidigte. Gelegentlich der versuchten Unterdrückung des Nominalismus durch Ludwig XI. (1474) lesen wir, daß in der Freude hierüber Thomisten und Scotisten, die sonst immer im Kampfe lägen, einig gewesen seien (Feret IV, 127). Ueberhaupt scheint sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts eine einheitlicher geleitete scotistische Schule gebildet zu haben (Wadding l. c. I, 33), wie denn auch aus jener Zeit zuerst eigentliche Commentare zu Scotus von Mauritius a Portu, Franciscus Lychetus, Petrus Tartaret (vgl. Werner, Johannes Duns Scotus, Wien 1881, 17) und zahlreiche Drucke älterer Schüler des Scotus (so der Sentenzencommentare von Mayronis, Aureolus, Bassolis, Pelajo, Vorilong) festzustellen sind. Das Generalcapitel zu Terni 1500 schreibt in seiner Studienordnung die Sentenzen als Lehrbuch vor cum quaestionibus Doctoris Subtilis; aber, da nicht jeder ad acumina Scoti idoneus sei, gestattet es auch statt desselben Alexander von Hales, Bonaventura, Mayronis und Richard von Middletown (Chronologia I, 163). Erst in den Statuta des Capitels von Valladolid 1593 wird der Anschluß an Scotus zur Pflicht gemacht und nur für Bonaventura eine Nebenvorlesung gestattet

(Chronologia I, 400 sq.; vgl. Ehrle, in den Stimmen aus Maria-Laach XVIII [1880], 293). So ging mit der mächtigen Erneuerung des Thomismus (s. d. Art. Thomas, ob. 1660), die beim Beginne der neuen Zeit von Paris und Salamanca ausging, eine Belebung des Scotismus Hand in Hand. Die hervorragenden Denker, mit denen der Jesuitenorden so glänzend seine wissenschaftliche Laufbahn eröffnete, stellten sich im Ganzen auf den Boden der thomistischen Lehre, in der sie einen positivern und treuern Ausdruck der kirchlichen Lehrentwicklung sahen, als in der mehr formalen und kritisirenden scotistischen Lehrweise; Männer wie Toletus, Vasquez, Suarez, Valentia, Tanner (s. d. Artt.) u. A. wählten die Summe des hl. Thomas als Grundlage ihrer gelehrten Abhandlungen. Aber der Vorschrift und dem Geiste ihrer Studienordnung wie dem freiern, an der Geschichte der Theologie orientirten wissenschaftlichen Bedürfnisse der Zeit folgend, wahrten sie sich in Einzelfragen auch Thomas gegenüber eine selbständige Stellung und gaben in manchen Punkten den Ansichten des Scotus den Vorzug (Werner, Franz Suarez I, Regensburg 1861, 172 ff.), so daß sie dem ältern Gegensatze gegenüber als Neutrales, qui nec sunt Thomistae nec Scotistae, erschienen (Mastrius de Meldula, Disput. theol. I, Venet. 1698, 136). Im 16. und 17. Jahrhundert gab es neben den thomistischen auch eigene scotistische Lehrstühle an den Universitäten Paris, Rom, Coimbra, Salamanca, Alcalá, Padua, Pavia; als zu Salamanca 1627 (zu Alcalá etwas später) der Schwur verlangt wurde, nicht von den Lehren des hl. Augustinus und des hl. Thomas abzuweichen, falls man nicht die scotistische Professur innehabe, wurde diese Vorschrift vom Concilium regium verworfen (Wadding l. c. I, 25). Unter den nachtridentinischen Thomisten strenger Richtung ragten hervor die Dominicaner Barth. Medina, Bañez, Alvarez, Lemos, Ledesma, Massoulié, Johannes a S. Thoma, Gonet, Goudin, Contenson, Gotti, Billuart; ein hohes Verdienst um die allseitige Vertheidigung des thomistischen Standpunktes erwarben sich die Carmeliten durch ihren Cursus Salmanticensis in summam S. Thomae (s. d. Art. Salmanticenser); auch die Löwener Theologen Estius, Wiggers, Sylvius, die Salzburger Benedictiner Reding, Mezger u. A. standen auf thomistischem Standpunkte. Besonderes Ansehen in der scotistischen Schule genossen Joseph Angles, Constantius Sarnanus, Angelus Vulpes, Philippus Faber, die Irländer Hugo Cavellus, Anton Hickäus, Joh. Poncius, ferner Th. Smising, Bosco, W. Herincx, Claudius Frassen, Gabriel Boyvin, Sebastian Dupasquier, Krisper. Uebersichtliche Umarbeitungen der Werke des Scotus lieferten Damian Genez (Valencia 1598) und Hieronymus a Montefortino (Rom 1739), alphabetisch angelegte Apparate zu Scotus Antonius de Fantis (Lyon 1530) und Franz a Baresio (Venedig 1690). Während die meisten Kapuziner und einzelne andere Zweige des Franciscanerordens statt Scotus Bonaventura schlechthin zu ihrem Führer erkoren (Scheeben, Dogmatik I, 450), stellten Andere die Lehren der großen Franciscanertheologen zusammen (so die des Alexander von Hales, Bonaventura u. Scotus; M. Hauzeur, Collatio totius theologiae, Paris. 1646 sqq.). Eine Ausgleichung der zwischen diesen und Thomas bestehenden Differenzen versuchten Const. Sarnanus (Conciliatio dilucida omnium controversiarum inter Thomam et Scotum, Romae 1589), Joh. de Rada (Controversiae inter S. Thomam et Scotum, Venet. 1599), Joh. Lalemendet (Decisiones philosophicae, Monach. 1644), Marcus a Baudunio (Paradisus theologicus, doctorum angelici, seraphici et subtilis fonte irriguus, Lugd. 1673). Die Wiederaufnahme der scholastischen Studien in unserem Jahrhundert ist in erster Linie dem hl. Thomas zugute gekommen; der Franciscanerorden folgte dieser Bewegung und ging zugleich auf eigene, nie völlig verlassene Traditionen zurück, indem er statt Scotus den hl. Bonaventura, der dem hl. Thomas ungleich näher steht, zum Mittelpunkte seiner Studien machte (Prosper de Martigné, La Scolastique et les traditions franciscaines, Paris 1888; Ehrle, Die neue Schule des hl. Bonaventura [in Quaracchi], in den Stimmen aus Maria-Laach XXV [1883], 15 ff.).

In der wichtigsten Frage der damaligen Philosophie stellte Scotus dem gemäßigten Realismus des hl. Thomas den sogen. Formalismus gegenüber. Nach Thomas besitzt das universale in re kein von dem Einzelwesen verschiedenes actuelles Sein; auf Grund von der Gleichheit des Wesens wird die wirkliche Einheit vom Intellect (ante und post rem) hervorgebracht. Dagegen sucht Scotus das Allgemeine in einem physischen Zusammenhang, in einem die Einzelwesen verbindenden Genus, das als wirkliche Einheit von den Individuen formaliter verschieden ist. Die consequente Verfolgung dieses Realismus führte zu einer Vervielfältigung der Formen entsprechend der logischen Abstufung der Begriffe und mußte schließlich den Gedanken nahelegen, daß der allgemeinste Begriff des Seins ein allgemeines sachliches Substrat voraussetze. Anknüpfend an eine bei Avicebron, Bonaventura u. A. herrschende Ansicht nahm Scotus thatsächlich ein gewisses Substrat für die geschöpfliche Welt an in der materia primo prima, an der nicht bloß die körperlichen, sondern auch die geistigen Wesen participiren sollen (vgl. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I, Münster 1860, 278 ff.; Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters II, Mainz 1865, 789 ff.). Bei dieser Auffassung büßt das Universelle, was es an Realität gewinnt, an Würde und Bedeutung ein; die Einheit, die Thomas nur in den Gesetzen, den vorbildlichen Principien der Dinge erblickt, aber eben deßhalb durchaus auf

den Geist gründet, liegt bei Scotus in den Dingen selbst, läuft aber darum Gefahr, in die Klasse materieller Zusammenhänge hinabzusinken. Folgerichtig lehrt Scotus weiter, daß die Formen es sind, welche das allgemeine Sein in immer engeren Kreisen bis zur Individualform hin determiniren; das principium individuationis liegt nicht in der Materie, sondern in einer das specifische Sein zum esse reale et incommunicabile contrahirenden Entität. Der hierfür geprägte Ausdruck haecceitas findet sich nicht erst bei späteren Scotisten (Philosoph. Jahrbuch I [1888], 450), sondern schon bei Scotus selbst (Rep. Paris. 2, d. 12, q. 5, n. 8). Weil Scotus die allgemeine Wesenheit mehr in naturhaften Beziehungen sucht und ihre Verbindung mit dem Geiste lockert, wird er dazu gedrängt, umgekehrt die reale Tragweite der im Geiste ruhenden Begriffe abzuschwächen. Wo Thomas ohne Zaudern aus der Verschiedenheit der geistigen Begriffe auf eine Verschiedenheit der Realitäten schließt, versteht sich Scotus in der Regel nur zur Annahme einer rationalen oder formalen Verschiedenheit; wo Thomas aus der Idee Gottes oder der Geschöpfe eine metaphysische oder ethische Wahrheit mit aller Sicherheit folgert, findet Scotus einen solchen idealen Zusammenhang selten beweiskräftig. Je mehr Thomas in der Abstraction zu allgemeineren Begriffen und Grundsätzen aufsteigt, um so näher weiß er sich der wahren Wissenschaft, weil ihm die Ideen zugleich als schöpferische, die Wirklichkeit beherrschende Normen vorschweben; dagegen fühlt sich Scotus um so sicherer, je mehr er aus der Sphäre der allgemeinen Ideen sich der concreten Wirklichkeit nähert, weil ihm die Ideen weniger als Gesetze denn als Möglichkeiten des Wirklichen erscheinen. Auch die höchste Idee, die des Guten, besitzt bei ihm nicht die Kraft, aus sich ihren Vollzug im Willen, der die reale Seinsordnung beherrscht, durchzusetzen; der Wille besitzt allen Vorstellungen der Erkenntniß gegenüber die Freiheit der Selbstbestimmung. Diese übertriebene Betonung der Freiheit ist ein charakteristischer Zug, der überall bei Scotus wiederkehrt. Der menschliche Wille wird weder auf Erden durch die Idee der Glückseligkeit, noch auch im Himmel durch die Anschauung Gottes determinirt; er ist vollkommen unabhängig von der Vernunft, greift umgekehrt mächtig in ihre Thätigkeit ein; er überragt sie an Würde und Bedeutung, da sowohl die sittliche Vollkommenheit wie die endliche Seligkeit wesentlich in einer Willensthätigkeit, der Liebe, besteht. Gottes Wille ist freilich durch die vollkommene Wesenheit Gottes, mit der er identisch ist, bestimmt; aber, was die einzelnen Rathschlüsse und Gesetze Gottes anlangt, zieht die wesenhafte Güte selten der Freiheit eine Schranke. So werden die nothwendigen Bestandtheile des Sittengesetzes sehr eingeschränkt (nicht, wie häufig behauptet wird, geläugnet), die innere Begründung der Heilswahrheiten verliert ihre überzeugende Kraft, die ganze Theologie erscheint weniger als theoretische wie als praktische Wissenschaft. Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Entwerthung des Allgemeinen zu Gunsten des Individuellen, der Vernunft zu Gunsten des indeterministisch gefaßten Willens, auch eine positive Disposition für den neuerwachenden Nominalismus bildete (vgl. Willmann [s. u.] II, 514). — Was sodann die wichtigsten theologischen Lehrstücke betrifft, so zeigt sich in der Lehre von Gott der Gegensatz beider Schulen schon bei den Beweisen für das Dasein Gottes, denen Scotus zwar hinsichtlich der Existenz, Einheit und Unendlichkeit, aber nicht hinsichtlich der Allmacht im strengen Sinne eine nöthigende Kraft beimißt. Schwierige und wenig ergiebige Controversen knüpften sich sodann an die Frage nach der Unterscheidung der göttlichen Attribute. Während die Thomisten eine bloße distinctio rationis (cum fundamento in re) annahmen, lehrten die Scotisten eine sogen. distinctio formalis, die über jene hinausgehen soll. Auch in der Trinitätslehre wird die einheitliche Auffassung des hl. Thomas in etwa gelockert. Die Natur der Engel wird von Scotus in einigen Punkten der menschlichen mehr angenähert, als dieß bei Thomas geschieht; er findet bei ihnen die erste Materie als generelle Basis des Seins, den intellectus agens als Vermittler der particulären Erkenntnisse, eine nicht momentane, sondern successive Ausgestaltung der Sittlichkeit und der Gnade. Die Anthropologie weist vor Allem die Controverse über die Einheit oder Mehrheit der Wesensformen auf. An der ältern, platonisirenden Auffassung des Alexander von Hales und des hl. Bonaventura festhaltend, faßt Scotus die beiden Wesenstheile der Menschennatur selbständiger als Thomas; Leib und Seele sind schon an sich, wenn auch in verschiedener Weise, aus Form und Materie zusammengesetzt; dennoch ergänzen sich beide zu einem Wesen, da die forma corporeitatis nur ein generisches, nicht das menschliche Sein mittheilt. An dieser Auffassung durfte die scotistische Schule auch nach dem Concil von Vienne (s. d. Art.) festhalten, da der hier definirte Satz: Anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis nicht die Pluralität der Formen als solche verurtheilen wollte. Immerhin ist die Einheit der Menschennatur nicht so innig gedacht wie bei Thomas; als Folge davon zeigt sich auch in der Erkenntnißlehre eine weniger organische Verbindung des sinnlichen und des geistigen Elements (vgl. A. Schmid, Erkenntnißlehre I, Freib. 1890, 443 ff.). Die Abschwächung der Immaterialität der Seele erschüttert naturgemäß den Kern der Beweise für ihre Unsterblichkeit, welche daher Scotus als Vernunftwahrheit preisgibt. In der Christologie hat die Bestreitung des thomistischen Satzes von der Einheit des Seins in Christo nicht bloß in der scotistischen, sondern auch in anderen Schulen weite Verbreitung gefunden. Recht ver-

ſtanden, liegt der Gegenſatz weniger in einer dogmatiſchen Differenz als vielmehr in der philoſophiſchen Auffaſſung des esse. Aus der prägnanten Ausdrucksweiſe des hl. Thomas verſteckten Monophyſitismus herauszuleſen, iſt ebenſo ungerecht, wie Scotus einer Hinneigung zum Neſtorianismus zu beſchuldigen. Allerdings iſt es richtig und dem oben erklärten Geiſte der ſcotiſtiſchen Speculation entſprechend, daß das ontologiſche Grundverhältniß der unio hypostatica bei Scotus weniger fruchtbar an pſychologiſchen und ethiſchen Conſequenzen erſcheint als bei Thomas; ſo folgt ihm die Sündeloſigkeit Chriſti nicht aus der Conſtitution ſeines Weſens, ſondern erſt aus ſeiner vollendeten Liebe. Am deutlichſten wird dieſer Unterſchied bei der Würdigung des Verdienſtes Chriſti. Während Thomas dem Wirken des Erlöſers vermöge der hypoſtatiſchen Union einen innerlich unendlichen Werth beimißt, wie er keinem andern rein menſchlichen Verdienſt zukommt, leitet Scotus dieſen unendlichen Werth erſt aus der freien Acceptation durch Gott her. Zugleich ſchwächt er dabei den Begriff der Unendlichkeit ſowohl hinſichtlich der Sündenſchuld wie der geleiſteten Sühne ab. Folgerichtig mußte er darum den Satz beſtreiten, daß die Incarnation das einzige Mittel für eine äquivalente Genugthuung geweſen ſei; er geht alſo in der Kritik des von ihm ſonſt hochverehrten hl. Anſelm von Canterbury (ſ. d. Art.) weiter als Thomas. Von Thomas wie von Bonaventura entfernt er ſich ebenfalls, wenn er als Hauptzweck der Menſchwerdung nicht die Erlöſung der Menſchheit, ſondern die in der Incarnation liegende Verherrlichung Gottes hinſtellt. Die flachere, der myſtiſchen Tiefe entbehrende Auffaſſung der gottmenſchlichen Thätigkeit wirkt auch in der ſcotiſtiſchen Sacramentenlehre (vgl. d. Art. Sacramente, ob. 1499 ff.) entſcheidend nach. Thomas denkt ſich die Menſchheit Chriſti als Werkzeug oder Organ der göttlichen Gnadenwirkſamkeit und ſetzt auch die menſchlichen Spender der Sacramente in ein phyſiſch-inſtrumentales Verhältniß zur Gnadenſpendung. Nach Scotus iſt die Wirkungsweiſe der Sacramente eine bloß moraliſche; Gott wird gleichſam durch einen Vertrag bewogen, mit dem Vollzug des ſinnlichen Zeichens die innere Gnadenmittheilung unfehlbar zu verbinden. Die Wirkſamkeit ex opere operato (vgl. d. Art. Opus operatum) betont übrigens Scotus ebenſo ſehr wie Thomas. Wenn manche Scotiſten in der Lehre von der Buße die Reue (ſ. d. Art.) nicht als Weſenstheil des Sacramentes anerkannten, ſo liegt darin an ſich keine Unterſchätzung der Reue; Aureolus z. B. ſtellt die Reue ſehr hoch, läugnet aber dennoch, daß ſie ein Theil des eigentlichen Sacramentes, d. h. des signum sensibile, ſei (vgl. Werner, Die nachſcotiſtiſche Scholaſtik, Wien 1883, 397 f.). Die heiligmachende Gnade (vgl. d. Art. Gnade V, 721 ff.) erklärt Scotus, wie Heinrich von Gent (ſ. d. Art.), für identiſch mit der dem Willen eingegoſſenen Charitas, während ſie nach Thomas eine Verklärung des Weſens der Seele und von allen eingegoſſenen Tugenden verſchieden iſt. Trotz dieſer anſcheinenden Betonung des ethiſchen Charakters der Gnade durch Scotus übt bei ihm die Sünde nicht denſelben Einfluß auf ihren Verluſt wie bei Thomas; nicht als causa physica, ſondern nur als causa demeritoria bewirkt ſie den Tod des Gnadenlebens. Die der Sünde folgende Schuld bildet nach ſeiner Auffaſſung überhaupt keinen innerlich unverſöhnlichen Gegenſatz zur Gnade; eine Begnadigung des Sünders ohne Nachlaß der Schuld wäre an ſich denkbar (vgl. Schwane, Dogmengeſch. der mittlern Zeit, Freiburg 1882, 327 ff. 463 ff. 596 f.). In der Lehre von der unbefleckten Empfängniß (ſ. d. Art.) hat die Neigung des Scotus, ſich von verbreiteten Schulmeinungen zu emancipiren, den dogmengeſchichtlich bemerkenswertheſten Erfolg gehabt und eine Ausgleichung der zwiſchen der kirchlichen Wiſſenſchaft und praktiſchen Ueberzeugung obwaltenden Differenzen eingeleitet. Das Argument: Potuit, decuit, ergo fecit iſt an ſich freilich nichts weniger als ſcotiſtiſch; Scotus ſelbſt (In 3 Sent. dist. 3, q. 1) geht auch nicht weiter als zur Behauptung der Probabilität der Lehre. Das Wichtigſte war, daß er durch Anerkennung des debitum incurrendi maculam die Erlöſungsbedürftigkeit Mariä rückhaltlos zugab und in der Bewahrung vor dieſer Makel eine Erlöſung im eminenten Sinne nachwies. Daß der hl. Thomas eine derartige Begründung gebilligt haben würde, kann mit Fug angenommen werden (die Facultät Paris ſagt 1387 von ihm: Quem credimus verisimiliter bonum habuisse sensum; Denifle-Chatelain III, 493); daß er thatſächlich die Lehre abgelehnt hat, beweiſen ſowohl ſeine Werke wie die überwiegende Haltung ſeiner Schule, ſpeciell ihrer Hauptvertreter Capreolus und Cajetan. Auf dem Concil zu Baſel wurde der Gegenſatz der beiden Schulen durch den Dominicaner Johannes Torquemada und den Franciscaner Johannes von Segovia (ſ. d. Artt.) in bedeutender Weiſe zum Ausdruck gebracht. — In dem berühmten Kampfe zwiſchen Thomismus und Molinismus (ſ. d. Artt. Bañez, Congregatio de auxiliis, Molina) haben die Scotiſten keine entſcheidende Rolle geſpielt. Nach Maſtrius de Meldula (l. c. I, 136 sqq. 153 sqq.; II, 23 sqq.) ſchloſſen ſich Faber, Poncius, Cavellus den Moliniſten, Andere, wie Sghemma, den Thomiſten an. Nach Maſtrius ſelbſt müſſen alle ächten Schüler des Scotus eine Mittelſtellung einnehmen, für welche er ſich auf Scotus, Vigerius, Baſſolis, Neapolis a Drepano, Vulpes, Smiſing beruft. Die Gewißheit des göttlichen Vorauswiſſens leiten ſie nicht mit den Thomiſten aus vorangehenden Decreten Gottes ab, da ſolche der menſchlichen Freiheit keinen Raum ließen, aber ebenſo wenig mit den Moliniſten aus der scientia media, wobei Gott thatſächlich von den Geſchöpfen abhängig werde; der Grund der

Gewißheit liege vielmehr in den decreta concomitantia des göttlichen Willens, der kraft seiner Unendlichkeit alle geschaffenen Willen eminenter in sich enthalte und darum ihre freien Entscheidungen von Ewigkeit her anticipire, ohne sie zu determiniren. Einen ähnlichen Versuch, eine mittlere Stellung zu gewinnen, unternahmen die genannten Scotisten bezüglich des thatsächlichen Zusammenwirkens göttlicher und menschlicher Causalität. Die Annahme einer impressio divina, die als actus primus der Selbstbewegung des Willens vorausgeht, wird abgelehnt, aber auch der bloße concursus simultaneus in effectum actionis als nicht genügend erachtet; wie der effectus direct, so stehe auch die actio selbst indirect von Anfang an unter dem concursus simultaneus der prima causa. Verglichen mit der thomistischen Lehre bedeutet diese Auffassung (wie ganz ähnlich in der Erkenntnißlehre die Verbindung des Geistigen und Sinnlichen, in der Sacramentenlehre das moralische Zusammenwirken zwischen Gott und dem Spender) eine Milderung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen causa superior und inferior; an Stelle der instrumentalen oder organischen Unterordnung tritt eine Art von prästabilirter Harmonie, bei der die niedere Kraft zwar von der höheren umschlossen, aber nicht ihr Werkzeug oder Organ ist. Wiederholt läßt sich an den aufgezählten Differenzpunkten die Bemerkung machen, daß Thomas die durch die Vernunft oder den Glauben nahegelegten Unterschiede und Gegensätze in größerer Schärfe bestehen läßt, aber dennoch vermöge seiner organischen Auffassung eine vollkommenere Einheit erzielt als Scotus, der jene Gegensätze von vornherein abschwächt. Die thomistische Doctrin beansprucht deßhalb eine größere Kraft des Denkens und einen höhern Aufschwung des Glaubens, wogegen die scotistische eine gewisse Herablassung zu der Schwäche des menschlichen Denkens und Glaubens einschließt und dafür die praktischen Aufgaben des Willens (Gehorchen und Lieben) in den Vordergrund stellt; man könnte auf den historischen Gesammtcharakter der beiden Orden als Parallele hinweisen. Die vom Scotismus ausgehende Kritik des Thomismus war für das Ganze der Theologie deßhalb von Werth, weil sie die Gefahr einer Erstarrung und Verknöcherung, die das jurare in verba magistri so leicht mit sich bringt, fernhielt, schwächere Punkte des thomistischen Lehrgebäudes aufdeckte, dafür aber die Kraft und Größe des ganzen Baues um so glänzender an's Licht stellte. Für unsere Zeit, die auf's Neue ihre Vorbilder in der Blütezeit der Scholastik sucht, dient das Bild jener gewaltigen Kämpfe als werthvoller Beleg für die Energie des Denkens und die Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung, welche unbeschadet der Reinheit des Glaubens den kirchlichen Denkern gestattet werden kann, wobei freilich die geschichtliche Ausgleichung und Nutzanwendung „Bonaventura neben Thomas" statt „Scotus gegen Thomas" (s. ob. 1704) nicht zu übersehen ist. (Vgl. außer der bereits citirten Literatur noch Erdmann, in den Theolog. Studien und Kritiken 1863, 429—451; Dorner, in Herzogs Real-Encykl. III, 2. Aufl., 735 ff.; Schneid, Die Körperlehre des J. Duns Scotus u. ihr Verhältniß zum Thomismus und Atomismus, Mainz 1879; Vacant, La théorie de la connaissance selon S. Thomas d'Aquin et selon Duns Scot, in d. Annales de philos. chrét. XXI [Paris 1889], 1 ss. 185 ss.; Willmann, Gesch. des Idealismus II, Braunschweig 1896, 505 ff.; Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, in d. Zeitschrift für Philosophie 1898, 179 ff.; Seeberg, Die Bußlehre des J. Duns Scotus, in d. „Abhandlungen, A. von Oettingen gewidmet", München 1898, 171 ff. Näheres über die einzelnen Vertreter des Thomismus und Scotismus s. bei Quétif-Echard, Scriptt. Ord. Praed., Paris. 1719—1721, 2 voll.; Wadding, Script. Ord. Minorum, Rom. 1650, und Sbaralea, Supplem. Script. Franc., Rom. 1806.) [Mausbach.]

Thondrakier, armenische, mit den Paulicianern (s. d. Art.) verwandte Secte, wurde um 840 von dem Laien Sembat gestiftet, der unter dem Patriarchen Johannes V. Odajezi vom Dorfe Thondrak aus (südwestlich vom Ararat) seine Irrlehren verbreitete. Er und seine Sendlinge verfuhren äußerst vorsichtig; sie hielten ihre Häresie möglichst geheim, spielten den Leuten gegenüber, welche sie sich als Opfer erkoren, jedesmal die Rolle, die deren Neigung am besten entsprach, und machten sie erst allmälig mit den eigentlichen Geheimlehren bekannt. Nach späteren Berichten (vgl. den Brief des Kirchenlehrers Gregor von Narek [gest. 1003] bei Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer [s. u.], 130 ff.) bestand die Häresie in der Verwerfung der Priesterweihe, der Taufe und Communion, der Kreuzesverehrung, überhaupt des äußern Cultes, und überdieß der Ehe; an Stelle der letztern trat bei einem Theile der Thondrakier „freie Liebe". Wichtig ist, daß nach einem Berichte aus dem 11. Jahrhundert sich bei einem Hauptzweige der Secte die manichäische Scheidung zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen vorfand. Namentlich im 10. und 11. Jahrhundert gewann die Secte, die nach neuerer Ansicht ihrem Ursprunge nach mit den Messalianern (s. d. Art.) zusammenhängt, eine Verbreitung, welche für die armenische Kirche gefährlich wurde und deßhalb zu literarischer Bekämpfung und gewaltsamer Verfolgung der Häretiker führte. Um das Jahr 1000 wird ein Bischof Jacob von Hark' (District zwischen Süd-Euphrat und Wansee) erwähnt, der, wegen Häresie vom Patriarchen Sargis (992—1019) abgesetzt, nach mehreren Irrfahrten bei den Thondrakiern Aufnahme suchte, jedoch angeblich von ihnen zurückgewiesen wurde. Im 11. Jahrhundert werden als Hauptsitze der Secte Kasche, Chnum (Chnus im jetzigen Paschalik Erzerum), Thulail

(im District Mananali in Hocharmenien) und Thondrak genannt. Damals (um 1050) wirkte Gregor Magistros, der aus der alten armenischen Adelsfamilie Pahlavuni stammte und kaiserlicher Statthalter im byzantinischen Antheil von Mesopotamien war, in Verbindung mit den Bischöfen für die Ausrottung der Thondrakier, von denen etwa 1000 sich taufen ließen. Es gelang jedoch nicht, die Secte völlig zu vernichten; denn um die Mitte des 12. Jahrhunderts erwähnt Bischof Nerses (der spätere Patriarch Nerses IV. Clajensis; s. d. Art.) unter den im syrischen Mesopotamien verbreiteten Secten auch die Thondrakier. Bezeichnend für die Bedeutung dieser Häretiker ist die Thatsache, daß sie in der Erinnerung der Armenier „die Secte" schlechthin blieben. Nicht ohne Grund vermuthet Ter-Mkrttschian, die Thondrakier seien mit anderen armenischen Auswanderern nach Thracien (namentlich Philippopel und Umgegend) gekommen und hätten dort an der Sectenbildung theilgenommen, welche später unter dem Namen Katharer in Westeuropa Verbreitung fand. Noch ungewiß bleibt es, ob die gegenwärtig Thondrakier genannte Secte im (russischen) Transkaukasien mit den alten Thondrakiern zusammenhängt. Sie stammt allerdings aus dem Bezirke Chnus, einem Hauptsitze der alten Thondrakier, wo sie 1780 von einem armenischen Abenteurer, einem „Priester Johannes", gestiftet bezw. zu neuem Leben erweckt wurde. Ihre religiösen Anschauungen stimmen vielfach mit denen der alten Secte überein; jedoch hat der genannte Priester Johannes die Taufe bezw. Wiedertaufe der Erwachsenen eingeführt, die er, wie es scheint, bei seinem Aufenthalte in Europa von den dortigen Anabaptisten angenommen hatte. Nach dem russisch-türkischen Kriege von 1828—1829 wurde die Häresie durch Auswanderer aus dem türkischen Armenien nach Alexandropol und Umgegend (russ. Gouvernement Eriwan) verschleppt; dort traten die Thondrakier mit protestantischen Missionaren der Basler Gesellschaft, sowie mit russischen Secten, namentlich mit den von den alten Messalianern stammenden Prigunen, in Verbindung und machten durch rührige Propaganda den armenischen Kirchenbehörden viel zu schaffen. (Vgl. Fr. Windischmann, in der [Tüb.] Theol. Quartalschr. 1835, 58 ff.; Döllinger, Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters I, München 1890, 26 ff.; B. Sargisian, Untersuchung über die manichäo-paulikianische Secte der Thondrakier, Venedig 1893 [armenisch]; Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer und verwandte ketzerische Erscheinungen, Leipzig 1893, 82 ff. 123 ff. 130 ff.; Derſ., Die Thondrakier unserer Tage, in [Briegers] Zeitschr. für Kirchengesch. XVI [1896], 253 ff.) [Zeck.]

Thora, s. Pentateuch IX, 1788; **Thorarollen**, s. Bibelhandschriften II, 667 f.

Thoring (Döring), **Matthias**, s. Nicolaus v. Lyra IX, 326 und Vorläufer der Reformation.

Thorner Blutgericht heißt das im J. 1724 aus Veranlassung eines Pöbelexcesses zu Thorn (Westpreußen) an dem Bürgermeister der Stadt und neun Bürgern vollzogene Todesurtheil, welches unter den Zeitgenossen außerordentliches Aufsehen hervorrief, unter den Protestanten innerhalb und außerhalb Polens den größten Unwillen erregte und bis zur neuesten Zeit als Beweis für den fanatischen Haß der Jesuiten gegen die Andersgläubigen angeführt zu werden pflegt. Bei Gelegenheit einer theophorischen Procession auf dem St. Jacobskirchhofe zu Thorn, am Sonntag den 16. Juli 1724, sollen neugierige Protestanten sich unehrerbietig gegen das Allerheiligste benommen haben, weßhalb ein Schüler des Jesuitengymnasiums, dessen untere Klassen an der Procession theilnahmen, einem protestantischen Knaben und einem Kaufmannslehrling die Mütze abschlug. Infolge dessen kam es zu weiteren Reibereien, wobei der betreffende Jesuitenschüler von der Stadtmiliz eingesperrt wurde. Tags darauf (17. Juli) versuchten nun die Jesuitenschüler mit Vorwissen des Rectors durch eine Deputation die Befreiung ihres Mitschülers zu erwirken. Es kam aber dabei zu neuen Streitigkeiten mit einigen Bürgern, und ein zweiter Schüler ward von der Stadtwache eingesperrt. Dadurch noch mehr gereizt, stießen nun die Jesuitenzöglinge in der Stadt mehrfach Drohungen gegen den Rath aus, ergriffen sogar einen protestantischen Schüler des dortigen städtischen Gymnasiums und sperrten ihn als Geißel in das Jesuitencolleg. Nun sammelte sich ein Volkshaufe vor dem Jesuitencolleg, bewarf unter Drohungen das Colleg mit Steinen und erbrach trotzdem, daß der gefangene Schüler ausgeliefert wurde, die Thüren. Im Innern vernichtete die erregte Menge das Mobiliar, zerschlug Altäre und Kanzel, trat (wie die Anklage behauptet) Bilder der Heiligen und der allerseligsten Jungfrau Maria mit Füßen, warf sie auf die Straße und verbrannte sie unter Lästerworten auf einem Scheiterhaufen, und zwar vor dem Hause des Vicebürgermeisters Zernecke, welcher aus seinem Fenster ruhig zugesehen haben soll. Erst gegen Mitternacht wurde der Pöbel auseinander getrieben und dem fünfstündigen Tumulte ein Ende gemacht. Die Jesuiten erhoben am folgenden Tage Klage bei dem zuständigen Assessorialgericht in Warschau, und dieses ernannte eine Commission von 28 Mitgliedern, welche die nöthigen Erhebungen an Ort und Stelle machen sollte. Sie tagte in Thorn vom 18. September bis 13. October, und auf Grund der von ihr eingereichten Zeugenverhöre fand die endgültige Verhandlung in Warschau vom 26. October bis 16. November statt. Dieselbe endigte mit der Verurtheilung des Bürgermeisters Rösner und des Vicebürgermeisters Zernecke zum Tode; ebenso sollten zwölf Thorner Bürger wegen Sturmes auf das Kloster, Plünderung und Verbrennung von Heiligenbildern (Religionsverletzung) durch das Schwert hingerichtet werden; viele Anderen wurden zu Gefängniß- und

Geldstrafen verurtheilt. Die verhängten Todesurtheile sollten jedoch erst Rechtskraft erlangen, wenn einer der Jesuiten zugleich mit sechs Eideshelfern aus dem Laienstande die vor Gericht bereits erwiesenen Vergehen vor einer besonderen Commission durch eine eigens dazu aufgesetzte Eidesformel beschwor. Es war dieß eine besondere Art des Rechtsganges, welche in Polen bei Civil- und Criminalsachen üblich war. Nach langer reiflicher Ueberlegung, besonders in Erwägung, daß sie von gegnerischer Seite des Meineides und der Angabe falscher Thatsachen beschuldigt würden, falls sie den geforderten Eid jetzt nicht leisteten, ließen die Jesuiten durch einen Laienbruder und sechs adelige Eideshelfer am 5. December den Eid schwören. Hiermit war die Sentenz ihrem ganzen Umfange nach rechtskräftig geworden. Nur die Gnade des Königs hätte die Ausführung inhibiren können; aber noch am 5. December wurde den Verurtheilten angekündigt, daß sie sich bis zum zweitfolgenden Tage auf den Tod vorbereiten sollten. Am 7. December 1724 wurden dann der Bürgermeister Rösner und neun Andere zu Thorn hingerichtet. Der Vicebürgermeister Zernecke ward auf Bitten der Jesuiten und der Thorner Bürgerschaft begnadigt. Zwei der Verurtheilten hatten sich schon vorher durch die Flucht gerettet; einer war inzwischen katholisch geworden und blieb auf freiem Fuße; wahrscheinlich haben die Jesuiten mit Bezug auf ihn den verlangten Eid nicht geleistet. — Die Vollstreckung dieses Urtheils erregte allenthalben besonderes Aufsehen, und die protestantische Entrüstung kam in einer Unzahl meist parteiischer anonymer Flugschriften zum Ausdruck. Man nannte die Hinrichtung das „Blutbad von Thorn"; die Hingerichteten galten als „Blutzeugen der Reformation"; die Jesuiten wurden als die „Henkersknechte" und „Höllengeister" bezeichnet. Das Urtheil war gewiß nach heutigem Begriffe hart, allein es war, und darauf kommt zur rechten Beurtheilung Alles an, juristisch unanfechtbar und den damaligen Rechtsvorschriften entsprechend. Der Prozeß ist sachlich und ohne bemerkbare Parteinahme gegen die Angeklagten geführt, die Rechtsformen sind strenge eingehalten worden; das competente Tribunal hat das Urtheil gefällt, der König es bestätigt. Nach damaligem Rechte stand auf Religionsfrevel, was der Thorner Tumult ohne Zweifel ist, Todesstrafe, und diese Strafe erscheint nicht zu groß, wenn man bedenkt, daß zu Anfang des 18. Jahrunderts wegen viel geringerer Vergehen Todesurtheile verhängt wurden. Daß die Hinrichtung gegen die Gewohnheit und Erwartung Aller vollzogen wurde, ist nicht den Jesuiten, sondern dem königlichen Hofe zur Last zu legen, weil er eine Begnadigung nicht eintreten ließ. Vielleicht wollten König August II. und sein Berather General-Feldmarschall Flemming den ganzen Vorfall für ihre politischen Zwecke benutzen, entweder um durch die Ausführung des Decretes sich die Gunst der über den Religionsfrevel sehr erregten Polen zu gewinnen und diese für die Wahl des Kurprinzen günstig zu stimmen (so Droysen, Gesch. der preuß. Politik IV, 2, Leipzig 1869, 362 ff.), oder um dadurch die lang ersehnte Erblichkeit und Souveränität in Polen zu erlangen (so besonders Frydrychowicz [s. u.] 95 ff.). August II. wußte nämlich sehr gut, daß letzteres Ziel ohne die Zustimmung der europäischen Mächte nicht zu erreichen war; durch die Thorner Execution sollte ihnen gezeigt werden, daß der König von Polen gegen den einflußreichen Adel ohnmächtig und Vorgänge wie diesen zu hindern außer Stande sei; nur dann würde er die Dissidenten in Polen schützen können, wenn ihn die auswärtigen Mächte unterstützten, in Polen eine absolute erbliche Monarchie zu gründen. (Vgl. von neueren Schriften besonders R. Frydrychowicz, Die Vorgänge in Thorn im J. 1724, in der Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins, Heft 11, Danzig 1884, 75 ff.; Duhr, Jesuitenfabeln, Freiburg 1891, 579 ff.; Kujot, Dokumenta odnoszące się do sprawy Toruńskiéj, Poznań 1895 [enthält 59 Actenstücke]; Derſ., Der Thorn. Tumult, Thorn 1897; F. Jacobi [protestantischer Pfarrer in Thorn], Neuere Forschungen über das Thorner Blutgericht, in der Zeitschr. des Westpr. Geschichtsvereins, Heft 35, Danzig 1896, 21 ff.; Derſ., Das Thorner Blutgericht, Halle 1896 [Heft 51/52 des Vereins für Reformationsgeschichte.]) [Michalski.]

Thorner Religionsgespräch, s. Disputation III, 1853 ff.

Thosephta, s. Tosephta.

Thoulier d'Olivet, Peter Joseph, gelehrter Abbé aus dem 18. Jahrhundert, war 1682 zu Salins (Dep. Jura) als Sohn eines Rathes am Parlament von Besançon geboren und trat im Alter von 16 Jahren (1698) in's Noviciat der Gesellschaft Jesu ein. Später lehrte er eine Reihe von Jahren in den Collegien zu Reims, Dijon und Paris Grammatik, Humaniora und Rhetorik und wirkte nebenher auch als Prediger. Diese doppelte Thätigkeit veranlaßte ihn, die Redner des Alterthums, besonders Cicero, zum Gegenstand eindringender Studien zu machen. In der französischen Hauptstadt trat er in freundschaftliche Beziehungen zu dem Dichter Boileau und vertheidigte denselben erfolgreich gegen den damals nicht ungefährlichen Verdacht, als ob er der Verfasser einer Satire gegen den Jesuitenorden sei; auch Bischof Huet (s. d. Art.), der große Apologet, würdigte ihn seiner Freundschaft. Im J. 1713 wurde er von den Ordensoberen nach Rom berufen, um dort die Fortsetzung der Historia Societatis Jesu zu schreiben. Die Durcharbeitung des ungeheuern Quellenmaterials sagte ihm aber wenig zu, und er schied 1716 (vor den letzten Gelübden) aus dem Orden aus. Abbé d'Olivet — der als Jesuit nach dem Namen eines Oheims sich P. Thoulier genannt hatte — lebte nunmehr seinen Lieblingsstudien über das classische Alter-

thum und veröffentlichte als Frucht derselben zunächst eine französische Uebersetzung der Schrift Cicero's De natura deorum mit gelehrten Bemerkungen über die Theologie der griechischen Philosophen; später folgten noch mehrere derartige Arbeiten aus seiner Feder. Auch gab er 1722 den literarischen Nachlaß Huets heraus, darunter die Abhandlung De la faiblesse de l'esprit humain, welche 1726 von den Mémoires de Trévoux als zum Skepticismus führend angegriffen wurde; da man zugleich Olivet beschuldigte, er habe die Abhandlung verfälscht oder gar untergeschoben, so reinigte er sich von diesem Verdacht, indem er Huets Manuscript der französischen Akademie vorlegte. Diese gelehrte Gesellschaft hatte ihn 1723 unter ihre Mitglieder aufgenommen, und trotz seiner geringen Neigung für historische Studien bequemte er sich dazu, die von Pellisson begonnene Geschichte der 1637 von Richelieu gegründeten Akademie zu ergänzen und von 1652 bis 1700 fortzusetzen; das ganze Werk erschien 1729 zu Paris in 2 Bänden (neue Ausgabe Paris 1858). Als Mitglied der Akademie fiel ihm 1746 die Aufgabe zu, bei der Aufnahme seines frühern Schülers Voltaire unter die „40 Unsterblichen" die Begrüßungsrede zu halten. Abbé d'Olivet starb zu Paris am 8. October 1768. (Vgl. Nouv. Biogr. gén. XXXVIII, 626 ss.; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VIII [1898], 6.) [Zeck.]

Threni, s. Jeremias VI, 1300 f.

Thron, bischöflicher und päpstlicher, s. Cathedra.

Thronassistenten, päpstliche, heißen die Mitglieder eines Collegiums von Erzbischöfen und Bischöfen, welche bei kirchlichen Functionen und feierlichen Gelegenheiten den Thron des Papstes umgeben. Sie nehmen also beim Papste etwa dieselbe Stelle ein, wie die Domcapitulare bei den pontificalen Functionen des Bischofs. Das Collegium der Thronassistenten gehört zur sog. päpstlichen Kapelle (Capella Pontificia) und steht an zweiter Stelle, unmittelbar nach dem Collegium der Cardinäle. Dasselbe setzt sich zusammen aus den Patriarchen und einer Anzahl von Erzbischöfen bezw. Bischöfen, die theils an der Curie angestellt sind, theils auswärts residiren; während die Patriarchen per se zu dem Collegium gehören, werden die übrigen Mitglieder vom Papste nach Belieben ernannt. Ihre Bevorzugung besteht darin, daß, während sonst fremde Bischöfe bei feierlichen Functionen des Papstes außerhalb des mitwirkenden Personals ihre Plätze haben, die Thronassistenten sich mitwirkend betheiligen, und zwar in unmittelbarer Umgebung des Papstes an seinem Throne, im bischöflichen Ornat mit Pluviale und Mitra, oder wenn der Papst nicht selbst fungirt, sondern nur gegenwärtig ist, mit der sog. Cappa. In dem Ernennungsbreve erklärt der Papst, daß er den Bischof mit den Ehren der Thronassistenten ausstatte und ihn darum in den Adelsstand erhebe und unter die Zahl derjenigen versetze, welche von Eltern abstammen, die beiderseitig dem Grafenstande angehören, ihnen auch dieselben Titel und Auszeichnungen verleihe. Die Erhebung in den Grafenstand geschieht also mit Rücksicht auf die Thronassistentenwürde, da der Ueberlieferung nach nur Nobiles zur nächsten Umgebung des Papstes gehören sollen. Als Privilegium ertheilt der Papst in dem Ernennungsbreve dem betreffenden Bischofe das Recht, in Privatoratorien die heilige Messe zu celebriren oder durch seinen Kaplan celebriren zu lassen mit der Maßnahme, daß seine Hausgenossen und die der Besitzer jener Oratorien der heiligen Messe beiwohnen und dadurch der sonntäglichen Pflicht genügen können. Außerdem verleiht er ihm das Vorrecht, jährliche Pensionen von ihm zustehenden Beneficien bis zum Betrage von 250 Goldgulden an andere Cleriker abzutreten und eine gleiche Summe von den Erträgnissen seiner Beneficien bei Lebzeiten oder testamentarisch zu guten Zwecken, für sein Leichenbegängniß oder an seine Verwandten unter Beobachtung der betreffenden kirchlichen Bestimmungen zu vermachen. (Vgl. Bangen, Die römische Curie, Münster 1854, 56; Moroni, Dizion. XCV, 164 sgg.) [H. J. Schmitz.]

Thuanus (latinisirt aus de Thou), Jacob August, Geschichtschreiber und Politiker gallicanischer Richtung, wurde geboren zu Paris am 8. October 1553 als Sohn Christophs de Thou (spätern obersten Präsidenten am Pariser Parlament). Nachdem er zu Orleans, Bourges und Valence (in letzterer Stadt unter dem berühmten Cujacius) Rechtswissenschaft studirt hatte, erhielt er durch den Einfluß seiner Familie ein Canonicat an Notre-Dame (zu Paris), das bisher sein Oheim Nicolaus (seit 1578 Bischof von Chartres) inne gehabt hatte, und ließ sich deßhalb die vier niedern Weihen ertheilen. Er fand nun reichlich Zeit, größere Reisen, auf denen er die Bekanntschaft namhafter Gelehrten und Staatsmänner suchte, zu unternehmen. Nach dem Tode seines Vaters (1582) ließ er sich dazu bestimmen, den geistlichen Stand zu verlassen, und wurde nun zunächst Requetenmeister (Berichterstatter über die Bittschriften), dann 1588 Staatsrath. Während der Kämpfe zwischen der Ligue und den Königen Heinrich III. und Heinrich IV. (s. d. Art. Hugenotten VI, 359 ff.) stand er auf Seiten der verbündeten Royalisten und Hugenotten und leistete namentlich Heinrich IV. wichtige Dienste. Dieser schenkte ihm großes Vertrauen und ernannte ihn 1593 zu seinem Oberbibliothekar; zwei Jahre später wurde er Parlamentspräsident, auf welches Amt er übrigens schon seit 1586 die Anwartschaft hatte. Hervorragend war er bei dem Erlaß des Edictes von Nantes (1598; s. VI, 364 f.) betheiligt. Während er hier zu Gunsten der Hugenotten eintrat, widersetzte er sich mit aller Kraft der Annahme der Disciplinardecrete des Concils von Trient, da

dieſelben nach ſeiner Anſicht die „Freiheiten“ der gallicaniſchen Kirche verletzten. Nachdem er noch als Mitglied einer Commiſſion an der Reviſion der Univerſitätsſtatuten theilgenommen hatte (1600), widmete er ſich überwiegend der Vollendung ſeines (1593 begonnenen) literariſchen Hauptwerkes, der **Historiae sui temporis**, für das er ſchon ſeit Jahrzehnten Material geſammelt hatte. Zu ſeinen Lebzeiten erſchienen die vier erſten Theile (Paris 1604—1608), welche die Geſchichte der Jahre 1546—1584 enthalten; in dem fünften und letzten Theil gedachte er die Darſtellung bis zum Tode Heinrichs IV. (1610) fortzuführen; er gelangte jedoch nur bis zum Jahre 1607. Dieſer Theil wurde nach ſeinem Tode (7. Mai 1617) herausgegeben von ſeinen Freunden Petrus Puteanus und Rigaltius (ſ. d. Artt.), die zugleich eine neue Ausgabe der früheren Bände beſorgten; das ganze Werk, in 138 Bücher getheilt, erſchien zu Orleans (eigentlich Genf) 1620 in 5 Bänden; als die beſte Ausgabe gilt jedoch die Londoner vom Jahre 1733 in 7 Bänden. Eine franzöſiſche Ueberſetzung erſchien zu Paris 1734 in 16 Bänden. Thuanus' ebenfalls lateiniſch geſchriebene Memoiren, die von 1553 bis 1601 reichen, wurden in der oben erwähnten Ausgabe der Historiae vom Jahre 1620 mit abgedruckt (ihre Aechtheit wird übrigens vielfach beſtritten und die Abfaſſung den beiden Herausgebern zugeſchrieben); in's Franzöſiſche überſetzt, bilden ſie einen Beſtandtheil der Memoirenſammlung von Petitot (Collect. des mém., 1e série, XXXVII, Paris 1823, 187 ss.). Als Geſchichtsquelle ſind namentlich die Historiae wichtig, obwohl ſie, wie ungerechte Angriffe auf die Päpſte und das Concil von Trient, ſowie die Voreingenommenheit für die Proteſtanten zeigen, nichts weniger als unparteiiſch ſind. Wegen dieſer kirchenfeindlichen Tendenz kamen 1609 die damals ſchon erſchienenen Theile auf den römiſchen Index; das ganze Werk wurde 1757 unter Benedict XIV. verboten. Gegen daſſelbe hatte 1614 der Jeſuit Johann Machault (geſt. zu Paris 1619) zu Ingolſtadt eine Gegenſchrift veröffentlicht mit dem aus dem hl. Bernhard entlehnten Motto: Longe plus nocet falsus catholicus, quam si verus appareret haereticus. (Vgl. Niceron, Mémoires IX, Paris 1729, 309 ss.; Düntzer, De Thou's Leben, Schriften und hiſtoriſche Kunſt, Darmſtadt 1837; Brunet, Manuel V, Paris 1864, 840 ss.; Reuſch, Index I, 25, Anm. 6; II, 192 ff. 881, Anm. 1; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel V, Brux. 1894, 256 s.) [Zeck.]

Thubal (תּוּבַל, Θοβέλ), im A. T. Name eines japhetitiſchen oder indogermaniſchen Stammes und ſeines Stammvaters, bezeichnet nach gewöhnlicher Annahme das kleinaſiatiſche Volk der Tibarener an der Grenze des ſpätern Cappadociens; in der heiligen Schrift ſteht Thubal immer in Verbindung mit Moſoch, den Moſchern der Claſſiker (Gen. 10, 2. 1 Par. 1, 5. Ez. 27, 13; 32, 26. 38, 2. 3; 39, 1). (Vgl. Schrader, Keilinſchr. und A. T. 82 ff.) [Kaulen.]

Thürhüter (ostiarius), ſ. Oſtiariat.

Thüringen iſt die zuſammenfaſſende Bezeichnung für das von dem rein germaniſchen Volksſtamme der Thüringer bewohnte Ländergebiet zwiſchen der Werra (weſtlich), der Saale bezw. Elſter (öſtlich), dem Harzgebirge (nördlich) und dem Main (ſüdlich). Der ſüdliche Theil, deſſen Bevölkerung ſtark mit fränkiſcher vermiſcht iſt, wird auch fränkiſches Thüringen, der nördliche, gegen den Harz zu belegene, ſächſiſches Thüringen genannt. Das nach der Völkerwanderung entſtandene Königreich Thüringen kam ſchon bald unter die Herrſchaft der Merowinger; Mittelthüringen, welches allein ſich den thüringiſchen Namen zu allen Zeiten bewahrt hat, wurde nunmehr als unterworfenes Land in Gaue getheilt und durch fränkiſche Grafen verwaltet. Nur kurze Zeit erlangte das Land unter eigenen Herzogen eine gewiſſe Selbſtändigkeit, die Karl Martell wieder aufhob. Das Chriſtenthum faßte ſchon in dem alten thüringiſchen Reiche durch die Verbindung des Königshauſes mit den arianiſchen Oſtgoten ſporadiſch Wurzel; aber im Allgemeinen blieb die Bevölkerung des Landes bis gegen das Ende des 7. Jahrhunderts heidniſch. Deutlich ſind die Spuren von der Thätigkeit der Frankenapoſtel Kilian (ſ. d. Art.), Coloman und Totnan in Thüringen zu verfolgen; urkundlich iſt ferner im J. 704 eine Schenkung des Herzogs Hedan II. an den Frieſenapoſtel Willibrord (ſ. d. Art.) nachweisbar, beſtehend in Ländereien nördlich des Thüringer Waldes. Daß die durch Kilian begonnene und durch Willibrords Vermittlung fortgeſetzte Miſſion in Thüringen Früchte getragen, dafür ſpricht deutlich Gregors II. Schreiben an die fünf thüringiſchen Edeln, welches Bonifatius dieſen übergeben ſollte, und in welchem der Papſt ſie ob ihrer todesmuthigen Standhaftigkeit im Glauben belobte. Gleichwohl iſt als der eigentliche Apoſtel Thüringens der hl. Bonifatius (ſ. d. Art. II, 1072 f.) zu betrachten. Zum Mittelpunkte ſeiner Wirkſamkeit erwählte der Heilige die damals ſchon durch ihren Ackerbau emporſtrebende „alte Stadt“ Erfurt (Bonif. Ep. 42, bei Jaffé, Biblioth. rer. Germanic. III, Berol. 1866, 111) und machte dieſelbe dadurch für alle Folgezeit zum eigentlichen Culturherde und zur Hauptſtadt Thüringens (ſ. d. Art. Erfurt IV, 771). Nach dem Urtheil des Proteſtanten Gebhardt ([ſ. u.] I, 57) hat der hl. Bonifatius „in Thüringen nicht zuerſt das Evangelium verkündigt; aber er hat nicht allein hier viele Tauſende dem ganzen und dem halben Heidenthum entriſſen, ſondern hat in langem und ſchwerem Kampfe die chriſtliche Kirche in Deutſchland überhaupt aus tiefem Verfalle gehoben und ihr die damals allein zukunftsfähige römiſch-katholiſche Geſtalt gegeben. In dieſem Sinne iſt er der Apoſtel Thüringens,

ja Deutschlands gewesen". Die Christianisirung des eigentlichen Thüringen wurde unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen beendet. Der größte Theil des nördlichen Thüringen wurde dem um diese Zeit gegründeten Bisthum Halberstadt (s. d. Art.) unterstellt. Das übrige Thüringen stand unter dem Mainzer Erzstuhl, mit Ausnahme des südlich vom Thüringer Walde nach Franken sich ausdehnenden Landstriches, welcher Würzburg zugetheilt war und auch für die Folge dabei verblieb. Der kirchliche Einfluß auf Thüringen in diesem Zeitraum ging aber weit weniger von den Bischofssitzen aus, als von den beiden großen, in Thüringen reich begüterten Klöstern Fulda und Hersfeld (s. d. Artt.). Aber auch der Mainzer Erzstuhl gelangte schon in dieser Periode zu großem Grundbesitz in den thüringischen Landen, welcher seine spätere Territorialherrschaft daselbst vorbereitete.

Unter Otto, Herzog von Sachsen (880—912), kam Thüringen an das sächsische Haus und verblieb über zwei Jahrhunderte lang Kronland der deutschen Könige. Allein die Gaugrafen suchten schon während dieser Zeit mit Erfolg ihre Aemter in erbliche Herrschaften zu verwandeln, und Mainz wetteiferte mit den thüringischen Großen, die Reichsunmittelbarkeit, in welcher sich das Land befand, zur Begründung seiner Macht und seines maßgebenden Einflusses auszunutzen. Schon unter den Ottonen kam das blühende Erfurt in ein Abhängigkeitsverhältniß vom Erzbischof von Mainz, der über das Eichsfeld seit 1023 als Landesherr gebot (s. d. Art. Eichsfeld IV, 239). — Als kirchliche Eintheilung erscheinen seit dem 11. Jahrhundert in Thüringen Archidiaconate, zuerst drei, in Erfurt, Ohrdruf und Bibra oder Bebra im Eckardtsberger Kreise, dann zwei weitere in Dorla bei Mühlhausen und in Heiligenstadt; das zuletzt (im 12. Jahrhundert) eingerichtete Archidiaconat Jechaburg war das bedeutendste von allen thüringischen und umfaßte 11 Erzpriestersitze mit mehr als 1000 Kirchen, Klöstern und Kapellen. Sämmtliche Archidiaconate Thüringens standen unter einem Weihbischof in Erfurt als dem geistlichen Vertreter des Erzbischofs; dessen weltlicher Vertreter führte den Titel Vicedom und residirte ebenfalls in Erfurt. An der Ostgrenze von Thüringen hatte 968 Otto der Große in Merseburg (s. d. Art.) und in Zeitz Bisthümer gegründet; der Sitz des letztern wurde 1030 nach Naumburg (s. d. Art.) verlegt. Diese neuen Sprengel umfaßten die gleichnamigen, von Otto begründeten Marken und bezweckten die Christianisirung der Sorben-Wenden.

Die Stellung Thüringens zum Reiche hatte sich in den Kämpfen unter den letzten Kaisern aus dem salischen Hause wesentlich verändert. Seit 1129 regierte in Thüringen ein Landgraf mit herzoglicher Gewalt; er bot die Vasallen auf, hatte Zoll- und Münzrecht, übte die oberste Gerichtsbarkeit aus und erstreckte seine Amtsgewalt auch über die vom Reiche belehnten Grafen von Hohenstein, Mansfeld, Gleichen, Käfernburg (Schwarzburg), Arnshaugk, Weimar-Orlamünde u. a. m. Die landgräfliche Zeit war die Blüteperiode Thüringens. Mit Heinrich Raspe starb 1247 das landgräfliche Haus im Mannesstamme aus; im thüringischen Erbfolgekrieg obsiegte der Meißen'sche Markgraf Heinrich der Erlauchte über Sophia von Brabant, die 1264 auf Thüringen verzichtete. Die Markgrafen von Meißen und späteren Kurfürsten von Sachsen führten von da ab auch den Titel Landgrafen von Thüringen. Durch Erbschaft und Kauf gelang es den Wettinern, im Laufe der Zeit ihren thüringischen Besitz noch beträchtlich zu vermehren. Infolge der Erbtheilungen im wettinischen Hause wurde Thüringen öfters von eigenen Fürsten regiert, was dem Lande meist zum Segen war. In der Leipziger Theilung (1485), welche das Haus für immer in eine ernestinische und albertinische Linie spaltete, erhielt der Kurfürst Ernst den weitaus größten Theil der thüringischen Lande; die Schutzherrschaft über Erfurt und die beiden Reichsstädte Nordhausen und Mühlhausen sollte er aber gemeinschaftlich mit seinem Bruder ausüben. Zu Beginn der sog. Reformation war Thüringen demnach der Hauptsache nach kursächsisch. Der größte Theil verblieb auch später bei der ernestinischen Linie, nachdem dieselbe 1547 durch die Wittenberger Capitulation die Kurwürde verloren hatte. — Was die Zahl der Stifter und Klöster und die Entfaltung kirchlichen Lebens betrifft, so wird das mittelalterliche Thüringen in dieser Hinsicht nicht leicht von einer andern Landschaft in Deutschland übertroffen. Als erste kirchliche Gründung in Thüringen kann das Collegiatstift Sanct Severi in Erfurt angesehen werden. Sie wurde vollzogen im Anfange des 9. Jahrhunderts. Es folgen dann im 10. Jahrhundert Klöster in Nordhausen, Memleben und Walbeck, alle drei Stiftungen des sächsischen Kaiserhauses, ferner Collegiatstifter in Ohrdruf, Großburschla, Dorla, St. Petri in Erfurt und Jechaburg; im 11. Jahrhundert die Benedictinerklöster in Heiligenstadt, Saalfeld und vor Allem Reinhardsbrunn, das der Hirschauer Reform folgte und ein Segen für ganz Thüringen wurde; im 12. Jahrhundert Paulinzelle, Gosek und Bosau, ebenfalls dem Benedictinerorden angehörig. Von großem Verdienst um die Landescultur des östlichen Thüringen waren die gleichfalls im 12. Jahrhundert gegründeten Cistercienserabteien Pforta, Volkenroda, Georgenthal u. a. m. Zahlreich und von Bedeutung waren auch die Nonnenklöster dieses Ordens in Thüringen. In die landgräfliche Zeit fallen die Klostergründungen der Franciscaner und Dominicaner in fast allen bedeutenderen Städten Thüringens, in Erfurt, Eisenach, Nordhausen, Arnstadt, Mühlhausen und anderswo. Auch die Ritterorden der Templer, Johanniter und Deutschherren hatten beträchtlichen Besitz in den thüringischen Landen. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß

in Thüringen, entgegen der allgemeinen kirchlichen Regel, Zehnten nicht entrichtet wurden, und daß die Thüringer ihre Zehntfreiheit als ein überkommenes Recht besonders dem Mainzer Erzbischof gegenüber energisch wahrten (vgl. Ausfeld, Lambert von Hersfeld und der Zehntstreit zwischen Mainz, Hersfeld und Thüringen, Marburg 1879).

Die sogen. Reformation fand schon frühe Eingang in Thüringen. Besonders zeichnete sich der Rath von Erfurt durch Eifer für dieselbe aus, weil er in ihr ein erwünschtes Mittel erblickte, die Mainzer Herrschaft über die Stadt zu untergraben. Zu Beginn des Bauernkrieges (1525) hatte die neue Lehre schon in einer großen Anzahl von Orten Aufnahme gefunden. Der blutige Tag von Frankenhausen ernüchterte zwar viele, die Anfangs für das „Evangelium" geschwärmt hatten; allein die von dem Kurfürsten angeordneten, 1526, 1528, 1529 und 1532 vorgenommenen „Visitationen" räumten gründlich mit dem „papistischen Wesen" auf. Es fehlte nicht an Widerspruch gegen dieses gewaltthätige Verfahren; insbesondere verweigerten die reußischen und schwarzburgischen Grafen und der gefürstete Graf von Henneberg den Visitatoren ihres Afterlehensherrn lange den Eingang in ihre Gebiete; auch die Reichsstadt Mühlhausen blieb noch auf Jahre hin dem katholischen Bekenntnisse treu; aber als 1539 mit dem Tode des Herzogs Georg von Sachsen die letzte mächtige Stütze des alten Glaubens im Osten Deutschlands gebrochen war, nahm die Neuerung unaufhaltsam ihren Weg, und der Katholicismus erlosch allmälig ganz. Die Protestanten mußten selbst bekennen, daß dieß den Ländern nicht zum Segen war: als 1552 von Weimar aus das neue „Witthumsbuch" ausging, befanden sich viele Pfarrer in der traurigsten Lage, „obwohl es in Thüringen fast nur halb so viel Pfarreien noch gab als in der katholischen Zeit" (Gebhardt II, 138). Auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 gestützt, versuchte auch die Ritterschaft des Eichsfeldes die lutherische Lehre einzuführen, und sie hatte Anfangs damit Erfolg. Das kräftige Eingreifen der Mainzer Erzbischöfe führte aber das Land bald wieder zum katholischen Glauben zurück. In Erfurt gelang ihnen das aber nur in beschränktem Maße. Der westfälische Friede (1648) consolidirte die bestehenden politischen und religiösen Verhältnisse. Der Wiener Congreß (1815) führte Veränderungen im Territorialbesitze herbei, indem der kurmainzische und der kursächsische Antheil von Thüringen an Preußen kam und der Provinz Sachsen zugetheilt wurde, während die ernestinischen Herzogthümer sowie die reußischen und schwarzburgischen Fürstenthümer im Wesentlichen ihren frühern Gebietsstand behielten. Die kirchlichen Verhältnisse der Katholiken, deren Zahl in neuester Zeit bedeutend anwächst, sind für den preußischen Antheil von Thüringen durch die Bulle De salute animarum geordnet, welche diesen Theil dem Bisthum Paderborn unterstellt. Die Bulle führt namentlich an die Stadt Erfurt (8 Pfarreien) mit 3 umliegenden ganz katholischen Dörfern (sogen. Mainzer Küchendörfern), die Stadt und das Decanat Heiligenstadt und noch 9 Eichsfelder Decanate. Auch die neuen, in der Diaspora von Preußisch-Thüringen entstandenen Pfarreien gehören zur Diöcese Paderborn, deren Jurisdictionsbezirk die ganze Provinz Sachsen umfaßt. — Die katholischen Gemeinden des Großherzogthums Sachsen-Weimar wurden durch dieselbe Bulle gleichfalls Paderborn zugetheilt; durch eine spätere Vereinbarung mit der großherzoglichen Regierung kamen dieselben aber an Fulda. Das Amt Geisa, das erst 1815 an Weimar kam, umfaßt 11 geschlossene katholische Pfarreien; außerdem gibt es noch Gemeinden in Weimar, Eisenach, Jena und Apolda. Eine dem großherzoglichen Staatsministerium unterstehende sogen. Immediatcommission für das katholische Kirchen- und Schulwesen übt das jus circa sacra (s. d. Art.) aus. Wegen eines höchst feindlichen Kirchengesetzes vom 7. October 1823 untersagte der Bischof von Fulda dem Pfarrer von Weimar, der Berufung in diese Commission als Rath der Regierung Folge zu leisten. — Im Herzogthum Sachsen-Coburg und -Gotha untersteht die ältere Pfarrei Gotha dem Bischof von Paderborn, die in Coburg dagegen dem Erzbischof von Bamberg. Bis in die neueste Zeit walten dort unerquickliche Verhältnisse ob wegen eines den Pfarrern abverlangten unmöglichen Verfassungseides. — Das Herzogthum Sachsen-Meiningen-Hildburghausen hat katholische Gemeinden in Meiningen, Hildburghausen, Saalfeld und Someberg und ein früher zu Würzburg gehöriges ganz katholisches Dorf Wolfmannshausen. Das Herzogthum gehört in kirchlicher Beziehung zur Diöcese Würzburg. — Die schwarzburgischen Fürstenthümer unterstehen dem Bischof von Paderborn. Es gibt dort katholische Gemeinden in Rudolstadt, Sondershausen und Arnstadt. — Das Fürstenthum Reuß ältere Linie und das Fürstenthum Reuß jüngere Linie, wo neuerdings Pfarreien in Greiz und in Gera errichtet wurden, gehören zum apostolischen Vicariat Sachsen (s. d. Art.), dem auch das jenseits der Grenze des eigentlichen Thüringen gelegene, aber politisch zur sächsisch-thüringischen Staatengruppe zählende Herzogthum SachsenAltenburg untersteht. (Vgl. C. A. H. Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—1545, Leipzig 1879; H. Gebhardt, Thüring. Kirchengeschichte, Gotha 1880—1882, 3 Bde.; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1887 bis 1896, 3 Bde.; Vering, Lehrb. d. katholischen ꝛc. Kirchenrechts, 3. Aufl., 209—216.) [E. Klein.]

Thürme an den Kirchen erscheinen verschiedentlich sowohl im Orient wie im Occident, schon bevor Glocken (s. d. Art.) im öffentlichen kirchlichen Gebrauch Aufnahme fanden. Ihre Bestimmung war zunächst, den Aufgang zu Emporen über den

[illegible] herkommt zu den höheren [illegible] vermittelt. Es waren also [illegible] Acte auch in der Folge noch [illegible] Glockenthürmen an kirch[illegible] Diese Thürme, einer [illegible] anfänglich im Baue ein[illegible] in der Façade; sie hatten [illegible], meist rund, seltener quadra[illegible] über die Höhe des Baues nur [illegible]. Die Basilika zu Taffha in Syrien [illegible] hat einen dreistöckigen Thurm [illegible] der Façade, die zu Hâs in Syrien [illegible] vortretende Anbauten, ähnlich [illegible] späterer Zeit. Auch die So[illegible] in Constantinopel (6. Jahrh.) [illegible] Treppenthürme. St. Vitalis zu Ra[illegible] hat zwei Rundthürme, St. Lorenz [illegible] vier thurmähnliche qua[illegible] zwischen den vier Apsiden der [illegible]. Der Dom zu Trier hat in [illegible] zwei viereckige Treppen[illegible]. Münster ebenfalls zwei zu [illegible] Seitenchören und zum Mittelaufbaue [illegible]; in ersterem befinden sich die Glocken. — [illegible] läßt sich der Charakter von [illegible] nicht nachweisen; sie mögen ihren [illegible] nur in der symbolischen Anschauung [illegible] den ersten Zeiten an bei den [illegible] eine gewisse war, und im Thurme [illegible] der Festigkeit und Unüberwindlichkeit [illegible] und die Erhabenheit ihrer [illegible] erblickt. Der Apostelschüler [illegible] in seinem „Hirten“ (Vis. 3, 2 [illegible]. 1 sqq. die Kirche unter der Ge[illegible] des Thurmes (In Ps. 47, [illegible]. Migne, XXVI, 965) deutet den [illegible] auf die Hirten der Kirche, und der [illegible] Homilien 6, 8, 49, bei Migne, [illegible] erklärt nach einer Stelle [illegible] 8, 10: „Die Mauer ist die [illegible] Thurme und die Priester.“ Die Kir[illegible] unter sich durch größere [illegible] die mit derjenigen der [illegible] in Verhältnisse steht. So hatte [illegible] in Syrien (6. Jahrh.) [illegible] an der Façade vor den Seiten[illegible] massive Anbauten, die über den [illegible] zu erheben, aber in den Funda[illegible] mit ihrer Form ganz an unsere Thürme [illegible]. — Eine dritte Gattung von Thürmen, [illegible] mit Vorrichtung zur Aufnahme von [illegible], bilden die Schutzthürme, [illegible] im Norden Europa's [illegible]. Island und weiter in Missions[illegible] in früher Zeit neben Kirchen und [illegible] zur Sicherung und Vertheidigung erbaut [illegible]. Sie waren rund, hatten den einen Ein[illegible], nur wenige Fenster, [illegible] Form, und konnten [illegible] zur Aufbewahrung von Glocken [illegible]. — In [illegible], und besonders im 7. Jahrhundert begegnet man allenthalben auch eigentlichen Glockenthürmen (s. d. Art. Glocken), bestimmt, den Schall der Glocken über weite Strecken hinzutragen und die Gläubigen zu Gebet und Gottesdienst einzuladen. Die geschichtliche Entwicklung des Glockenthurmes in der altchristlichen Zeit, in der Zeit des romanischen, des gotischen und des Renaissancestiles, beruht vornehmlich auf seiner architektonischen Stellung im Kirchenbaue. Vorerst tritt er noch auf als Nebenbau, indem er isolirt von der Kirche steht, dann als Anbau, mit der Kirche verbunden, endlich als Einbau, organisch der Kirche eingegliedert. Die Kirche St. Apollinar zu Ravenna (6. Jahrh.) hat einen mächtigen, isolirt stehenden Glockenthurm von runder Form, St. Francisca ebendaselbst (ebenfalls 6. Jahrh.) einen quadratischen Thurm. Auch römische Kirchen haben isolirte Glockenthürme, theils quadratische, wie St. Agnes, theils runde, z. B. St. Johannes und Paulus, St. Pudentiana, wie denn überhaupt in Italien, welches Glocken zuerst gebrauchte, diese isolirte Anlage am häufigsten und noch in späteren Jahrhunderten vorkommt. Alle diese Thürme sind einfach, in fast unkenntlichen Absätzen gegliedert, mit nur einigen Fenstern und mit flacherem Dache versehen. Anderwärts und bei kleineren Kirchen begnügte man sich, die Glocken in niedrigen Aufbauten über dem Dache oder dem Giebel unterzubringen. — Schon gegen das Ende des ersten Jahrtausends fing man an, die Glockenthürme dem Kirchenbaue selbst näher zu bringen, sie entweder an die Seite des Presbyteriums oder der Fronte zu stellen, und in romanischen Kirchen ist diese Verbindung mit dem Kirchengebäude Regel. Die isolirte Stellung kommt jedoch immer noch vor, z. B. am Dome zu Frauenburg, an mehreren Kirchen in Ostfriesland, an der Stiftskirche zu Hersfeld, an der Münsterkirche zu Moosburg, an der Obermünsterkirche und der Stiftskirche zur alten Kapelle in Regensburg, zu Terlan bei Meran. Da die quadratische Anlage am leichtesten dem Kirchenbaue sich verbindet, so ward sie bei den Hauptthürmen beibehalten, nur bei Nebenthürmen wurde oft die runde oder achteckige Form angewendet. Nunmehr erhält der Thurm auch eine mit der Kirche mehr übereinstimmende Gliederung nach der Höhe; die Stockwerke werden abgesetzt in der Höhe der Seitenschiffe und des Mittelschiffes, die Absätze durch kräftiges Simswerk markirt, und der begrenzende Rundbogenfries von der Kirche auch auf den Thurm herübergenommen; die Fenster sind in den einzelnen Stockwerken ähnlich denen des ganzen Baues geordnet, auch zu zweien und dreien durch Säulchen und Bögen verbunden; den Schluß bildet gewöhnlich ein einfaches, niedrig pyramidales Dach und das Kreuz, obgleich auch reichere Formen mit mehrseitigen und gestaffelten Giebeln, Aufsätzen u. dgl. in Anwendung kommen. Hervorragende Kirchen wurden besonders gerne durch

eine größere Zahl von Thürmen ausgezeichnet; Kirchen mit zwei Chören erhielten daher nicht selten auch für jeden Chor zwei Thürme, Kirchen mit zwei Querschiffen über der Vierung auch noch Mittelthürme von vier- oder achteckiger Form, so daß oft vier, sechs und mehr Thürme verschiedener Bildung die Kirche bekrönen; man denke für Deutschland an die Abteikirche zu Maria-Laach, St. Michael zu Hildesheim, die Dome zu Mainz, Speier, Worms. Aber öfter haben romanische Kirchen auch nur Einen Thurm, der meist im Westen vor der ganzen Breite des Mittelschiffes sich erhebt und die Vorhalle in sich schließt, wie in Minden, Paderborn (11. Jahrh.), oder aber, zumal bei Landkirchen, im Osten der Kirche vorgelegt wird und dann im untern Stockwerke den Raum für das Presbyterium gibt. — Seine engste Verbindung mit dem Kirchengebäude erhielt der Thurm, und zwar sowohl in der Gesammtanlage wie in der Durchbildung der einzelnen Theile, durch das Princip des gotischen Stiles, Alles im Baue einheitlich und organisch auszugestalten. Selten erscheint er noch als bloßer Anbau, meist aber nach Außen und Innen als ein Ganzes mit der Kirche, ob er nun in der Fronte allein dem Mittelschiffe, wie zu Ulm und Freiburg, oder doppelt je einem der beiden Seitenschiffe, wie zu Rouen, Reims, Antwerpen, Köln, Regensburg, eingefügt ist. In Uebereinstimmung mit der aufstrebenden Richtung der gotischen Kirche steigt auch der Thurm in entsprechenden Absätzen, die zuletzt in das schlanke Achteck übergeführt werden, empor zu immer größerer Höhe, um schließlich mit dem aufragenden Helme, einem Finger aus der Erde gleich, zum Himmel zu weisen und die Kreuzesblume triumphirend über alles Irdische zu erheben. In dem untern Stockwerke führen mehr oder minder reiche Portale zum Innern, in den folgenden Stockwerken durchbrechen hohe, fein gegliederte Fenster die Mauerfläche; Galerien umkränzen die Hauptabtheilungen, Treppenthürmchen vermitteln den Aufgang zur Höhe derselben, kleinere Thürmchen flankiren den Uebergang des Baues in's Achteck; den steinernen Helm decken sorgfältig gelegte Steinplatten, oder, wenn er von Holz ist, glasirte farbige Ziegel bezw. Kupferplatten; häufig zeigt der Thurm auf allen Seiten von unten bis zur Spitze reiches Maßwerk, oben in lichter Durchbrechung. Manche solcher Thürme konnten in ihrer übermächtigen Anlage nicht mehr ausgebaut werden und erhielten erst in unserer Zeit ihre Vollendung. — Die Renaissance nahm mit Vorliebe wieder die Kuppel der Centralbauten auf, vor welcher der Thurmbau zurücktreten mußte; die mächtige Kuppel über der Vierung, nicht der Thurm sollte den ganzen Bau überragen. Wo daher Thürme mit diesem überhaupt verbunden wurden, waren sie niedriger und mit weniger ansehnlichem Schlusse versehen; öfter noch mußten die Glocken sich begnügen, in unbedeutenderen Bautheilen oder in nebenstehenden Thürmen untergebracht zu werden. Kleinere Kirchen behielten den Thurm bei wie im gotischen Stile, jedoch meist in geringerer Beziehung zum Kirchenbaue, und mit kuppelähnlichen Bedachungen, welche nach und nach die willkürlichsten Formen annahmen. Im Oriente war vom Anfange an der Glockenthurm nicht zur eigentlichen Entwicklung gediehen; die vorherrschende Pflege des Centralbaues und des damit verbundenen Kuppelbaues boten hierfür keinerlei Anregung. Nach dem Schisma artete die gesammte kirchliche Architektur in glänzende Effecthascherei aus; der Bau wurde bedeckt mit zahlreichen Kuppeln und Thürmchen der bizarrsten Form, so daß darunter die Bedeutung des Thurmes vollständig verschwindet. — Kirchenbauten neuerer Zeit in Deutschland und Frankreich, Belgien und England, und selbst in Italien, zeigen auch in ihren Thürmen die Rückkehr zu den besseren Mustern, und die Tendenz, sie als integrirende Theile des Ganzen einheitlich mit diesem und zweckentsprechend zu behandeln. (Vgl. Weingärtner, System des christlichen Thurmbaues, Göttingen 1860; Unger, Zur Gesch. der Kirchthürme, in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland 1860, 21—64; Kirsch, Art. Thürme, in Kraus' Realencyklopädie d. christl. Alterthums II, 864—868; Otte, Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters I, 5. Aufl., Leipzig 1883, 68—81; Kraus, Gesch. d. christl. Kunst I, Freiburg 1896, 308; II [1897], 110.) [G. Jakob.]

Thummim, s. Urim und Thummim.

Thuribulum, s. Rauchfaß.

Thurm, der babylonische, ist die durch die LXX und die Vulgata gewöhnlich gewordene Benennung für das große Bauwerk, welches die Menschheit zu Babel als Maßstab ihrer vereinten Kräfte und als Denkmal ihrer Selbstherrlichkeit zu bauen unternahm (Gen. 11, 4 ff.; vgl. d. Art. Sprache XI, 669). Insofern dieses Beginnen der verbrecherischen Absicht entsprang, sich von dem Willen Gottes unabhängig zu machen, war das „himmelhohe" (Gen. 11, 4) Gebäude als der erste Heidentempel auf Erden geplant. Als das sündhafte Einheitsbestreben der Menschen durch die Sprachverwirrung vereitelt wurde, blieb der sogen. babylonische Thurm nur in seinen Anfängen liegen, ein Denkmal von der Vergeblichkeit des menschlichen Auflehnens gegen den allgewaltigen göttlichen Willen. Das Andenken an die ursprüngliche Bestimmung desselben verlor sich aber nicht, so daß ein späterer babylonischer König, ungewiß zu welcher Zeit, das Bauwerk zu einem heidnischen Tempel nach den Bedürfnissen seiner Zeit auszubauen unternahm. Auch diesem aber gelang die Fertigstellung des Ganzen nicht, bis der bauluſtige König Nabuchodonosor das unvollendete Bauwerk zu einem großartigen Tempel auszubauen beschloß. So entstand der Tempel des Bel, eines der sieben Wunderwerke in der Welt, von dem Herodot (1, 181) berichtet. Seine

Beschreibung von der Ausführung, die offenbar dem ursprünglichen Plan gemäß geschah, rechtfertigt in etwa den Namen „Thurm"; das Gebäude war pyramidenförmig aus stets sich verjüngenden Stockwerken aufgethürmt, so wie wir uns auch sonst die babylonischen und assyrischen Tempel denken müssen (Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité II, Paris 1884, 379 ss.). Die Bestimmung entsprach den damaligen Begriffen des Heidenthums, erfüllte aber im Wesentlichen, was die ursprünglichen Erbauer gewollt hatten. Nach Sitte des Landes und der Zeit vergaß Nabuchodonosor nicht, den Ecken des Bauwerkes die thönerne Bau-Urkunde einzufügen, welche über seinen Antheil an dem Baue der Nachwelt keilschriftliche Kunde geben sollte. Bei den neueren Untersuchungen der Europäer ist diese Urkunde, ein beschriebener Cylinder, in die Hände der Engländer gekommen und befindet sich jetzt im Britischen Museum zu London. Der Text ist zuletzt mit Uebersetzung in Schraders Keilinschriftlicher Bibliothek III, 2, 53 veröffentlicht worden. Wir haben dadurch Gewißheit, daß von dem „babylonischen Thurm", wo nicht die beiden untersten Stockwerke, doch noch die Plattform vorhanden ist; sie bildet das Fundament des sogen. Birs Nimrud, der eine Meile westwärts von Hillah in der einsamen Wüste als Ueberrest des ehemaligen Belstempels aufragt. (Vgl. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861, 162 ff.) [Kaulen.]

Thyräus, Hermann, S. J., und Peter, S. J., zwei aus Neuß in der Rheinprovinz stammende Brüder, deren deutscher Familienname Dorkens war. Der ältere von beiden, Hermann Thyräus, war 1532 geboren, machte seine Studien im Collegium Germanicum und trat 1556 in die Gesellschaft Jesu ein. Später lehrte er Theologie zu Ingolstadt und Trier und erwies als Rector der Collegien von Mainz und Trier wie als Provinzial der provincia Rhenana der katholischen Sache in Deutschland treffliche Dienste. Er war ein tüchtiger Prediger und hinterließ mehrere polemische Schriften. Sein Tod erfolgte zu Mainz am 26. October 1591. — Der jüngere Bruder, Peter Thyräus, war 1546 geboren, schloß sich ebenfalls der Gesellschaft Jesu an und verwaltete 27 Jahre hindurch zu Trier, Mainz, Würzburg eine theologische Lehrkanzel. Er war auch als Prediger eifrig thätig. Bei seinem Tode (am 3. Dec. 1601) hinterließ er, wiewohl erst 55 Jahre alt, nicht weniger als 22 theologische Schriften, großentheils polemischen Inhaltes. Eine derselben, De jure vocationis et missionis quod penes verbi ministros in Evangelicorum ecclesiis esse dicitur, Mogunt. 1587, verwickelte ihn in eine lebhafte Controverse, namentlich mit dem Heidelberger Theologieprofessor Daniel Toussain. Mehrere seiner Schriften bewegen sich auf dem verfänglichen Gebiete der Dämonologie, der Spuk- und Geistererscheinungen, wobei Thyräus natürlich in dem Banne der Anschauungen seiner Zeit steht. (Vgl. über beide Thyräus Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 163; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII, 10 ss.; über Hermann: Mederer, Annales Ingolstad. Acad. I, Ingolstad. 1782, 258, und Steinhuber, Gesch. des Collegium Germanicum Hungaricum I, Freiburg 1895, 38; über Peter: Ruland, Series et vitae professorum s. theol. qui Wirceburgi docuerunt, Wirceb. 1835, 25 sq.) [O. Pfülf S. J.]

Tiara, s. Krone VII, 1224 f. und als neue Literatur Kraus, Gesch. der christl. Kunst II, 1, Freiburg 1897, 499 f. (wonach die Tiara mit Einem Reif erst seit dem 11. Jahrhundert erwähnt und abgebildet wird, die mit einem Doppelreif erst unter Bonifatius VIII. und die mit dreifacher Krone schon unter Clemens V. vorkommt).

Tiberias, eine Stadt zur Zeit Jesu Christi, welche im Evangelium des hl. Johannes (6, 1. 23; 21, 1) zuerst als vorhanden erwähnt wird. Sie war damals noch in der Entstehung begriffen, denn frühestens im J. 26 erbaute sie der Tetrarch Herodes Antipas als neue Hauptstadt, der fortan die frühere Hauptstadt von Galiläa, Sepphoris, untergeordnet wurde, und nannte sie Tiberias dem Kaiser Tiberius zu Ehren. Herodes hatte als Bauplatz die schönste Gegend von Galiläa, das Westufer des Sees Genesareth, in der Nähe der warmen Quellen von Emmaus gewählt; allein die Wahl war nicht glücklich, weil bei den Grabarbeiten der Platz sich als alte Begräbnißstätte erwies, an welcher der bevorstehenden Verunreinigung wegen kein Jude wohnen wollte. Herodes mußte daher, um nur Einwohner für seine Stadt zu bekommen, eine wahre colluvies hominum, Fremde, Abenteurer und Bettler, zwangsweise ansiedeln, so daß die Stadt im Judenlande Anfangs mit einer gewissen Verachtung angesehen wurde. Sie blieb indeß die Hauptstadt von Galiläa bis zur Zeit Agrippa's II., der den Sitz der Regierung wieder nach Sepphoris verlegte. Wir finden in den Evangelien keine Andeutung, daß Jesus jemals in Tiberias geweilt habe. In späterer Zeit jedoch durchlebte Tiberias eine reiche Geschichte. Im Kriege mit Rom spielte es eine nicht unwichtige Rolle. Josephus ließ es zu Anfang desselben stark befestigen (B. J. 2, 20, 6; 3, 10, 1); trotz des Widerstandes, den es leistete, entging es jedoch dem Schicksal der Zerstörung, weil es sich Vespasian zuerst unterworfen hatte (Jos. B. J. 3, 9, 7 sq.), und nach dem Falle Jerusalems ward gerade Tiberias den Juden als Wohnplatz angewiesen. Von dieser Zeit an schwand die bisherige Geringschätzung der Stadt. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. ward das Synedrium, das erst in Jamnia, dann in Sepphoris gewesen war, nach Tiberias verlegt, und für einige Jahrhunderte blühten dort die Schulen der gefeiertsten Gesetzeslehrer. Um 190 entstand daselbst die Mischna durch den gefeierten Rabbi Juda Hakkadosch, und im 4. Jahrhundert

kam daselbst der wichtigste Theil der Gemara, der sogen. Talmud von Jerusalem, zum Abschluß (s. d. Art. Talmud). In den Schulen zu Tiberias sollen auch zum hebräischen Consonantentext die Vocalpunkte und Lesezeichen, welche jetzt die Handschriften und Drucke derselben aufweisen, hinzugefügt worden sein (daher der Name Tiberias für das betreffende Werk von Buxtorf [s. d. Art.]). Das Christenthum fand zuerst unter Kaiser Constantin daselbst Eingang. Während der Kreuzzüge war Tiberias wiederholt ein vielumstrittenes Kampfobject für die christlichen und die mohammedanischen Fürsten. Tankred errichtete daselbst ein Bisthum, das zur Metropole Nazareth gehörte; allein die jüdische Bevölkerung behielt immer die Oberhand, auch als Tiberias nach der Schlacht bei Hattin endgültig den Mohammedanern anheimfiel, und bis heute sind die Juden daselbst in der Mehrzahl geblieben. Der alte Name lebt in dem heutigen Tubarieh, das mit seinen schmutzigen und von Ungeziefer wimmelnden Wohnungen nur einen Theil der von Tiberias ausgefüllten Stätte einnimmt. Reste der alten Stadtmauer, die zum Theil durch Erdbeben zertrümmert, zum Theil von den Türken erneuert worden ist, zeigen noch heute, eine wie viel größere Ausdehnung das alte Tiberias in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung besaß. (Vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes ꝛc. I, 359 f., II, 126 ff.; Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten, Freiburg 1894, 366 ff.) [Kaulen.]

Tiberius Claudius Nero, der römische Kaiser (14—37 n. Chr.), in dessen Regierungszeit der größte Theil vom irdischen Leben Jesu Christi und namentlich seine ganze öffentliche Lehrthätigkeit fällt, wurde am 16. November 42 v. Chr. dem Tiberius Claudius Nero von dessen Gattin Livia Drusilla geboren, und da letztere im J. 38 v. Chr. den Triumvir Octavian, den spätern Kaiser Augustus, heiratete, ward der junge Tiberius dessen Stiefsohn. Auf Betreiben seiner Mutter wurde er nach dem Tode der beiden Enkel des Kaisers (2 bezw. 4 n. Chr.) von letzterem adoptirt und erscheint seit 10 n. Chr. als Mitregent. Als er am 19. August 14 n. Chr. seinem Adoptivvater in der Regierung des römischen Weltreiches folgte, zählte er 55 Jahre und hatte als Feldherr und Staatsmann längst schon seine Tüchtigkeit bewiesen. Im Gegensatz zu Augustus war er beim römischen Volke wenig beliebt, da er seine herbe, zur Strenge und zum Mißtrauen geneigte Natur nicht verläugnen konnte; jedoch zeigte er sich pflichteifrig, arbeitsam und Anfangs auch gerecht. Die Schattenseiten seines Charakters erklären sich zum Theil aus der harten Schule, welche er unter seinem Stiefvater durchgemacht. Dieser hatte (38 v. Chr.) Tiberius' Vater genöthigt, ihm seine Gattin Livia zu überlassen; im J. 11 v. Chr. war dann Tiberius selbst von Augustus gezwungen worden, von seiner geliebten Gemahlin Vipsania Agrippina sich zu scheiden und Julia, die durch ihre Sittenlosigkeit berüchtigte Tochter des Kaisers, zu heiraten. Dazu kam noch, daß er von Augustus, so lange es anging, möglichst zurückgesetzt und den ärgsten Demüthigungen unterworfen wurde. Tiberius ward als Kaiser der Vollender der Monarchie. Durch mehrere Maßnahmen stärkte er die kaiserliche Macht namentlich auf Kosten der Volksversammlung, also des demokratischen Elements, dem er die Beamtenwahlen und thatsächlich auch die Mitwirkung bei der Gesetzgebung entzog. Auch sorgte er nach Kräften für eine gute Verwaltung der Provinzen und zog Statthalter und andere Beamte, die sich Erpressungen und Gewaltthätigkeiten hatten zu Schulden kommen lassen, strenger zur Rechenschaft als sein Vorgänger. Daß trotzdem wenigstens in den späteren Jahren seiner Regierung in entlegenen Provinzen von römischen Beamten empörende Ungerechtigkeiten verübt wurden, zeigt die Geschichte des Procurators Pontius Pilatus (s. d. Art.), gegen den allerdings zuletzt auch eingeschritten wurde. Obwohl Tiberius sparsam war und einen bedeutenden Schatz sammelte, sprang er doch, wenn Rom oder die Provinzen von schweren Unglücksfällen heimgesucht wurden, den Nothleidenden mit reichlichen Spenden bei. Besonnen war seine auswärtige Politik, die auf neue Eroberungen verzichtete und sich nur die Sicherung der Grenzen angelegen sein ließ. Verhängnißvoll wurde für den Kaiser seine Zuneigung zu Sejanus, einem Emporkömmling aus ritterlichem Stande. Dieser war vielleicht der einzige Mann, dem Tiberius während seiner Regierung volles Vertrauen schenkte; er machte ihn zum alleinigen Präfecten der Prätorianer (19 n. Chr.) und zog auf seinen Rath im J. 23 die ganze Garde (9000 Mann), von welcher bisher nur drei Cohorten (3000 Mann) in Rom einquartiert waren, nach der Hauptstadt, eine Maßregel, die später für das Reich so verderblich wurde. Aus Haß gegen den alten römischen Adel bestärkte Sejan den Kaiser in seinem Mißtrauen, förderte das Unwesen der freiwilligen Angeber (Delatoren) und der zahlreichen Majestätsprozesse, an denen allerdings auch der Servilismus des Senats schuld war. Das Vertrauen des Kaisers vergalt der Günstling damit, daß er im J. 23 Tiberius' einzigen Sohn Drusus im Bunde mit dessen ehebrecherischer Gattin durch Gift aus dem Wege räumte. Um noch selbständiger schalten zu können, unterstützte er den Plan des Kaisers, Rom, das ihn haßte, dauernd zu verlassen. Im J. 26 begab sich Tiberius nach Campanien und von dort im folgenden Jahre nach der Insel Capri bei Neapel. Dort soll der 69jährige Greis, dessen Privatleben bisher ehrenhaft gewesen, sich entsetzlichen Ausschweifungen hingegeben haben; indeß sind die betreffenden Berichte, welche den hauptstädtischen Klatsch gegen einen verhaßten Monarchen wiedergeben, mindestens stark übertrieben. Thatsache ist jedoch, daß jetzt Sejan fast unbeschränkt die Verfolgung politischer Gegner

betrieb, und daß die Majestätsprozesse und in deren Gefolge die Hinrichtungen erheblich zunahmen, da Tiberius fern von Rom weit weniger die wahre Sachlage beurtheilen konnte. Nach Livia's Tode (29 n. Chr.) fielen auch die beim römischen Volke sehr beliebte Prinzessin Agrippina, eine Enkelin des Augustus, und ihre beiden ältesten Söhne dem Hasse des Kaisers und dem Ehrgeiz Sejans zum Opfer. Als Tiberius endlich erkannte, daß sein Vertrauter nach der Krone strebte und ihn selbst zu stürzen suchte, ließ er ihn im Senate verhaften und dann im Gefängniß erdrosseln (31 n. Chr.). Da er nun auch noch darüber aufgeklärt wurde, daß sein Sohn nicht eines natürlichen Todes gestorben, sondern durch den Günstling ermordet worden sei, steigerte sich seine Erbitterung. Er wüthete gegen die Familie Sejans und dessen Anhänger und ließ im J. 33 zwanzig derselben auf einmal hinrichten. Im Ganzen zählt man während der Regierung des Kaisers 147 Majestätsprozesse (wegen Verschwörung gegen Tiberius oder Beleidigung desselben); sie begannen schon 15 n. Chr., endigten jedoch nicht alle mit Verurtheilung. Tiberius starb auf einer Reise nach dem italischen Festlande zu Misenum bei Neapel am 16. März 37, nach Angabe eines glaubwürdigen Zeitgenossen, des ältern Seneca, eines natürlichen Todes. Vom Vorwurfe der Tyrannei und Grausamkeit ist er nicht freizusprechen, jedoch hat er auch, wie oben gezeigt, große Verdienste. Bezeichnend ist ebenfalls seine Stellung zu der damals üblichen Kaiservergötterung: fast nie duldete er, daß ihm zu Lebzeiten Tempel errichtet oder seine Statuen unter Cultbildern aufgestellt wurden. Erwähnung verdient noch, daß er im J. 19 n. Chr. die Juden aus Rom vertreiben ließ; 4000 derselben wurden als Soldaten nach Sardinien geschickt. Anlaß zu dieser Strenge gaben Betrügereien, welche vier Juden sich gegen eine vornehme römische Proselytin hatten zu Schulden kommen lassen (Flav. Joseph. Antt. 18, 3, 5). Ganz unwahrscheinlich ist die von Tertullian (Apol. 5. 21) berichtete, von Eusebius (H. E. 2, 2) und Orosius (Hist. 7, 4) wiederholte, bezw. ausgeschmückte Erzählung, Tiberius habe auf den Bericht des Pontius Pilatus hin beim Senate die Aufnahme Christi unter die römischen Götter beantragt; als der Senat die Forderung des Kaisers ablehnte, habe dieser den Anklägern der Christen mit Strafen gedroht (Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, 2. Aufl., Regensburg 1868, 102). (Vgl. Tacit. Annal. LL. 1—6; Suet. Vita Tiber.; Vellei. Paterc. Hist. Rom. 2, 75 sqq.; Dio Cass. Hist. Rom. LL. 57 et 58; Reumont, Geschichte der Stadt Rom I, Berlin 1867, 291 ff.; A. Stahr, Tiberius, 2. Aufl., Berlin 1873; Hertzberg, Geschichte des römischen Kaiserreichs, Berlin 1880, 152 ff.; H. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit I, Gotha 1883, 248 ff.; Hellema, Krit. Beschouw. over de keizerl. verorden. aang. de Christenen, Leida 25 ff.) [

Tibet (Thibet, Tübet), chinesischer L staat unter dem Vicekönig von Sze-tschwa sich als südlichster Theil des hinterasiatisch landes in seinen Hochebenen 3900—450 dem Meere, und auf diesem „Continent tinent" thürmt sich noch Hunderte von hoch in merkwürdigen Parallelzügen ei masse neben der andern empor. Die p Grenzen des Landes sind unsicher; wir wi daß es zwischen dem Himalaya im Sü Westen, dem Kuenlün im Norden und d sischen Provinzen Kansu und Sze-tschwan liegt. Innerhalb dieser Grenzen stellt e ein unregelmäßiges Fünfeck dar, welch 1 200 000 qkm mit 1 500 000 Mensc schließt (vgl. H. Wagner und A. Supan, rung der Erde VIII, Gotha 1891, 10 [Ergänzungsheft Nr. 101 zu Peterman theilungen]). Tibet gehört zu den wenigsten durchforschten Ländern; erst in Zeit ist es durch deutsche, russische und Forschungsreisende bekannter geworden tibet, um dessen Erforschung sich besond herr v. Richthofen 1869—1872 sehr hat, ist wegen der natürlichen und p Schwierigkeiten fast gänzlich unbekannt. völkerung Tibets setzt sich aus einer tibetanischer Stämme zusammen, welc eigenthümlichen Typus haben und die Zigeuner erinnern; sie könnten wohl ei volk aus Mongolen und Indern sein. D Charakter treten neben Gutmüthigkeit lehrigkeit auch die Fehler des Naturmens des Heiden besonders stark hervor: tiefst würfigkeit, sklavenhafte Hingabe an de den man fürchtet, Stolz, Härte, Grausa nichts zu fürchten ist. Für Beleidigung recht gibt es keine Verzeihung, nur Wied tung. Um die Sittlichkeit ist es ziemli bestellt; Vielmännerei ist bei allen Ti im Gebrauche. Die tibetanische Sprach sich fast alle Einwohner bedienen, gehör einsilbigen oder isolirenden Sprachen, im Laufe der Zeiten große Veränderu litten, so daß kaum in einer Sprache l die Aussprache so sehr von der Schreib weicht. Die Literatur ist vorzüglich relig enthält fast nur Uebersetzungen von b schen Sanskrit-Originalen, welche in zwei lungen aufgenommen sind. Die ein Kandjur genannt, behandelt in 108 Fol Metaphysik, Theologie, Legenden, G bräuche in wirrem Durcheinander; die Tandjur, enthält in 225 Bänden Erläu des Kandjur nebst Hymnen, Liturgie, aus der Astronomie, Medicin u. s. w. dem soll noch eine große Zahl von G Theaterstücken und Romanen in gehobener existiren.

Betreffs der Geschichte Tibets ist zu bemerken, daß die chinesischen Annalen schon im 11. Jahrhundert v. Chr. über die Bewohner des nordöstlichen Tibet berichten. Das eigentliche Tibet findet sich aber erst im 5. Jahrhundert n. Chr. erwähnt. Damals (etwa 433) soll ein König von Tubat sich in der Mitte der von ihm unterworfenen Stämme an einem linken Nebenfluß des Yang-tse-kiang niedergelassen haben. Dank den Arbeiten von Körös, Schlagintweit und Sarat-Dschandra-Das besitzen wir die Namen von fünf Reihen Königen, welche bis zum Sturz der Monarchie 914 n. Chr. geherrscht haben sollen; indessen werden diese Reihen vielfach nur das Product der buddhistischen Geschichtschreiber sein. Bemerkenswerth ist die Regierung des Königs Srong-tsan-Gampo (7. Jahrhundert) durch die Einführung des Buddhismus (s. d. Art.) und die Gründung des heutigen Lhassa. Damals dehnte sich das tibetanische Reich im Westen bis Ladak und im Süden bis in das heutige Nepal hinein aus; die chinesischen Quellen lassen Tibet bis an den Golf von Bengalen reichen, den sie das tibetanische Meer nennen. Die buddhistische Religion machte große Fortschritte, namentlich unter Khri-song 743 bis 789, dessen Sohn eine sociale Reform durch Ausgleich der bürgerlichen und Vermögensverhältnisse anstrebte, womit er aber schlechte Resultate erzielte. Unter Ral-pa-chen brach ein bedeutender Krieg mit China aus. Ral-pa-chen wurde getödtet von Lang-Dharma, dem Haupte einer alten tibetanischen Secte, der selbst König wurde und sofort eine scharfe Verfolgung der Buddhisten begann. Er wurde aber selbst ebenfalls ermordet und unter seinem Sohne brach der Bürgerkrieg aus. Die Buddhisten sammelten sich rasch und bildeten eine bedeutende religiös-politische Macht. Damals, etwa am Anfang des 11. Jahrhunderts, mag das hierarchisch gegliederte System der Lamas (s. d. Art. Lamaismus), wenn nicht entstanden, so doch zu seiner strengern Ausbildung gekommen sein. Eine außerordentliche Hilfe fanden die Buddhisten an den zu ihrer Religion übergetretenen Mongolenherrschern des Nordens. Im J. 1253 eroberte Kubilai Khan den ganzen Osten Tibets und bestimmte den buddhistischen Mönch Pag-pa aus dem Kloster Sakya zu seinem Statthalter. Von 1270—1340 folgten 21 Mönche aus demselben Kloster in diesem Amte. Selbstverständlich geschah das nicht ohne ständige größere und kleinere Empörungen bald von weltlichen bald von buddhistischen Rivalen. Einer der kleinen Fürsten entriß durch glückliche Kämpfe den Buddhisten fast alle Gewalt. Da griff der Mongolenfürst Tengir-To ein und übertrug etwa 1576 die gesammte weltliche und geistliche Gewalt dem Lama Sodnam-Gyam-tso, welcher damit unter dem bekannten Titel des Dalai Lama auftrat. Doch war schon einem seiner ersten Nachfolger der mongolische Einfluß zu unbequem, und er wandte sich an die Mandschukaiser in China um Unterstützung. Die Mongolen wurden mit Waffengewalt zurückgewiesen, und 1645 erhielt der fünfte Dalai Lama von China aus seine Anerkennung, worauf er sich persönlich an den Hof seines kaiserlichen Gönners zur Huldigung begab. In den Jahren 1706 und 1717 machten die Kalmüken Einfälle; sie wurden zwar mit chinesischer Hilfe zurückgeschlagen, damit ward aber zugleich die Angliederung Tibets an China eingeleitet, und seit 1720 ist es als Tributärstaat, wenn nicht gar als Provinz des chinesischen Reiches anzusehen. Die Gewaltthätigkeiten der chinesischen Beamten verursachten 1750 und 1757 bedeutende Aufstände, namentlich in Lhassa. Langsam, aber entschieden nahmen die Chinesen die Zügel der Regierung selbst in die Hand. Schon bald wurde der ganze Osten der Regierung des Dalai Lama entzogen. Im J. 1792 brach Krieg mit den Gorkas aus, welche aus Tibet zurückgeschlagen wurden; 1834 verloren die Chinesen Ladak an den Fürsten von Kaschmir; 1856 kamen neue Verwicklungen mit Nepal, welche zu Gunsten der tibetanisch-chinesischen Regierung endeten. Die Grenzstreitigkeiten mit Sikkim 1890 hatten die englische Einmischung und damit 1893 eine geringe Erleichterung des Grenzverkehrs zur Folge. Heute steht Tibet ganz unter chinesischem Einflusse, der auf's Sorgfältigste gegen europäische Uebergriffe geschützt wird. Die Regierungsgewalt des Dalai Lama, der sammt den ihn umgebenden Beamten von China aus ernannt wird, beschränkt sich auf die Civilsachen, ist aber auch hierin fast nur eine nominelle.

Staatsreligion in Tibet ist der Buddhismus (s. d. Art.). Daneben existirt aber noch eine altheidnische Religionsform, Bon-pa oder Boa-ho genannt, deren Anhänger den ersten Buddhisten heftigen Widerstand geleistet haben. Heute leben beide Theile in ziemlichem Frieden, die Mönche des Bon-pa als schwarze, die der Buddhisten als gelbe und rothe Lamas. In der Uebersetzung der heiligen Bücher findet man erzählt, daß Bon-pa etwa gegen das 5. Jahrhundert v. Chr. entstanden und die Lehre im 3. Jahrhundert v. Chr. durch Priester aus Kaschmir genauer bestimmt worden sei (vgl. Journ. of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1881 and 1882). Historisch ist, daß unter Lang-Dharma, dem Verfolger der Buddhisten, die Bonpaisten eine Zeit des Triumphes erlebten. Sie verehren etwa 18 Götzen. Die bekanntesten sind der rothe und der schwarze Teufel, der Schlangendämon und der Tigergott. Einen (man weiß nicht sicher, welchen) betrachten sie als ihren Hauptgott, von dem alle übrigen abstammen. Auf den geweihten Gegenständen und in den heiligen Büchern begegnet man oft dem als Swastika bekannten Kreuzornament der Hindu. Die Bonpaisten drehen ihre Gebetsmühle von rechts nach links, und ihre geheimnißvolle Gebetsformel zählt sieben Silben (ma-tri-mon-tre-sa-la-bsun), welche ihnen ebenso unverständlich sind wie den Buddhisten ihre sechs Silben. — Der

Buddhismus ist nach Tibet ohne Zweifel aus Indien gekommen. Die ersten buddhistischen Tempel wurden etwa 690 n. Chr. gebaut; 100 Jahre später war aber der Buddhismus allgemein verbreitet. Im 9. Jahrhundert wurde der „Canon des Nordens" in's Tibetanische übersetzt. Dann kam die Verfolgung unter Lang-Dharma. Langsam erholten sich die Buddhisten von diesem Schlage, bis etwa 1020 Dscho-bo-Atischa die Lehre von dem höchsten Buddha verkündigte. Es scheint dieß ein Versuch gewesen zu sein, neben den pantheistisch-materialistischen Ideen der alten Buddhisten sich etwas mehr dem Monotheismus zu nähern. Jedenfalls tritt seit dieser Zeit die Hierarchie der Lamas straffer geordnet uns entgegen. Im 15. Jahrhundert erhob sich als gewaltiger Reformator Tsong-ka-ba. Seine Anhänger, die ächten Buddhisten, sind die gelben Lamas. Erst seit dieser Zeit scheint die beständige Wiedergeburt eines buddhaähnlichen oder buddhagleichen Wesens, das alle Gewalt besitzen und als Dalai Lama die Regierung der Secte und wenn möglich des ganzen Landes in Händen haben soll, für wünschenswerth erachtet und dann diese Einrichtung als erprobt festgehalten worden zu sein (vgl. den Art. Lamaismus).

Das Christenthum scheint, wie nach Centralasien überhaupt, so auch nach Tibet zuerst in der Form des Nestorianismus gekommen zu sein und dort eine Anzahl eifriger Anhänger gefunden zu haben. Wenigstens weiß man, daß die ersten Reisenden, z. B. Wilhelm von Ruysbroek (de Rubruquis) und Marco Polo (s. d. Art.) durch die Zahl der Nestorianer in Centralasien überrascht gewesen sind. Die katholische Mission hat keine so frühe Thätigkeit aufzuweisen. Zwar erkannten die jungen Orden der Franciscaner und Dominicaner, daß sich ihnen in Ostasien ein dankbares Feld eröffne, und es ist das Werk auch wahrscheinlich in Angriff genommen worden (vgl. d. Art. Mongolen VIII, 1772 f.). Der erste Europäer, welcher Tibet und insbesondere dessen Hauptstadt Lhassa erreichte, scheint Odorich von Pordenone (s. d. Art.) gewesen zu sein. Allein während die Beschreibung seiner chinesischen Reisen lebhaft und getreu ist, bricht die Erzählung ab, sobald sie über das geheimnißvolle Tibet berichten soll. Schließlich wurde überhaupt vergessen, daß Odorich durch Tibet gezogen ist. Erst als die Jesuiten eine directe Landverbindung von Indien aus nach China suchten, wurde Tibet gleichsam von Neuem entdeckt. Im J. 1602 machte der portugiesische Jesuit Benedict Goss von Agra aus den Weg über Kaschgar, Khotan, Turfan durch das Tarimbecken bis nach Su-tschu und schritt auf diese Weise die West- und Nordgrenze Tibets ab. Den Versuch, durch Tibet selbst durchzukommen, machten 1624 die Jesuiten Antonio de Andrade und Manuel Marquez. Es gelang Andrade, bis nach Charapangue, dem heutigen Isapang am obern Setletsch, vorzudringen und mit dem „König von Tibet", wie Andrade ihn nennt, in Verkehr zu treten. Leider endet schon hier der Bericht Andrades (gedruckt zu Lissabon 1626), und erst spätere Erkundigungen lassen vermuthen, daß der König getauft, daß er aber in einem revolutionären Krieg getödtet worden ist. Andrade und die ihm nachgesandten Patres mußten fliehen, und das Christenthum war rasch wieder verschwunden. Uebrigens war weder Andrade noch einer seiner Gefährten über Ladak hinausgekommen, also kaum in das eigentliche Tibet eingedrungen. Die nächsten Missionare, von denen man Kunde hat, sind die Jesuiten Grueber und d'Orville, zwei Mitglieder der Mission in China. P. Grueber bezeichnet sich selbst als „königlichen Mathematiker". Beide kamen wirklich nach Lhassa, blieben dort zwei Monate und gingen dann durch Nepal über den Himalaya nach Agra. Hier starb P. d'Orville, und P. Grueber kehrte nach Europa zurück, hat aber außer einigen Briefen an seine Freunde nichts über seine große Reise hinterlassen. Die Erzählungen Gruebers erinnerten die Jesuiten in Indien an die Erfolge des P. Andrade, und man beschloß, die Missionsthätigkeit in Tibet wieder zu versuchen. Im J. 1714 erhielten Hippolyt Desideri und Emanuel Freyre die Weisung, nach Tibet zu gehen. Der strenge Winter 1714 auf 1715 hielt die Missionare sechs Monate in Kaschmir fest, so daß sie erst im Mai 1715, nach einem 40tägigen Marsche, Ladak erreichen konnten. Der dortige König nahm sie freundlich auf. Im März 1716 kamen die Patres wirklich bis Lhassa und konnten bis 1729 bleiben. Dann verließen sie das Land, weil der Papst die Mission in Tibet ausschließlich dem Kapuzinerorden übergeben hatte. Ueber dessen Thätigkeit schrieb P. della Penna einen ausführlichen Bericht, der von einem Kapuziner der kurbayrischen Ordensprovinz (anonym) übersetzt worden ist (Missio apostolica Thibetana-Seraphica, Monach. 1740). Die Kapuziner verfaßten ein Lexikon von etwa 35 000 Wörtern, übersetzten auch einige Erbauungsbücher, aber ihre Erfolge unter den erwachsenen Tibetanern waren unbedeutend. Im J. 1742 wurden sie gezwungen, das Land zu verlassen. Mit einigen Christen zogen sie ab und gründeten in Bhutan und Nepal ein paar christliche Gemeinden. Seit dieser Zeit ist bis heute keine dauernde Missionsniederlassung im eigentlichen Tibet zugelassen worden. — Hundert und zwei Jahre, nachdem die Kapuziner aus Lhassa vertrieben worden, kamen wieder, soweit bekannt, die ersten katholischen Priester in die Hauptstadt des Dalai Lama. Es waren dieses die beiden Lazaristen Huc und Gabet, welche im Auftrage des apostolischen Vicars Mouly die mongolischen Länder bereisten. Nach ungeheuren Beschwerden erreichten sie Ende December 1845 Lhassa. Der tibetanische Regent zeigte sich merkwürdig freundlich und erlaubte sogar, öffentlich über die katholische Religion zu sprechen. Anders hingegen sah der chinesische Bevollmächtigte die Sache an; er zwang die

Missionare, unter militärischer Bedeckung nach China zurückzukehren (vgl. die im Art. Mongolen VIII, 1773 citirten Werke von Huc und Gabet).

Die freundliche Aufnahme, welche die beiden Lazaristen bei den Tibetanern gefunden, erregte neue Hoffnungen. Papst Gregor XVI. übertrug die Gründung einer Mission der Gesellschaft für auswärtige Missionen in Paris, welche bis heute an der Ausführung dieses Befehles mit unerschütterlichem Heldenmuth arbeitet. Durch Breve vom 27. März 1846 wurde Tibet zum apostolischen Vicariat erhoben. Der erste Missionar, Renou, ward zunächst bei dem Versuche, von Birma her nach Tibet einzudringen, zurückgewiesen; er versuchte es nun durch Jünnan. Zu gleicher Zeit drangen über den Himalaya die Missionare Rabin, Bernard und Krick vor. Unter Kälte, Hunger und ständiger Todesgefahr war Krick 1851 bis zu dem Stamm der Mischemis gekommen; dort mußte er aber wieder umkehren (vgl. Krick, Relation d'un voyage au Tibet en 1852, Paris 1854). Im J. 1854 wagte er es mit August Bourry nochmals, und es schien Alles gut zu gehen; da kam Anfangs September 1854 plötzlich der Mischemihäuptling Kaicha und ermordete nach kurzem Wortwechsel die beiden Priester. Vierzehn Tage darauf gelang es aber dem obengenannten Renou, in Osttibet im Thale von Bonga festen Fuß zu fassen; später bekam er Hilfe in den Missionaren Fage und Desgodins (1855), Goutelle (1857), Durand (1858), Alexander Bret (1859). Allein die chinesische Verfolgung (s. d. Art. China III, 161 f.) vernichtete das Missionswerk; Renou und Fage konnten sich nur durch die Flucht retten. Der Vertrag von Tientsin ließ die Missionare wieder aufathmen. Der apostolische Vicar Desmazures suchte sofort bis Lhassa vorzudringen. Renou und Desgodins machten sich am 20. Juni 1862 auf den Weg, wurden aber schon nach zwei Tagen ergriffen und zurückgetrieben. Die Missionare hielten sich jedoch in Bonga, und von dort aus wurde eine Anzahl Stationen (Kiangka, Aben, Songta, Longpu, Yerkalo, Atentse, Tseku) gegründet. Leider ging schon im folgenden Jahre Alles wieder verloren. Zunächst starb Renou. Es war dieß für die Mission ein unersetzlicher Verlust; denn er hatte wie kein Anderer es verstanden, mit den Chinesen und Tibetanern fertig zu werden. Von Kiangka und von Bonga wurden die Missionare durch die wüthenden Lamas vertrieben. Auf der Flucht stürzte Durand von einer Seilbrücke in den Strom und ertrank. Der neue apostolische Vicar Chaureau verlegte seine Residenz nach Ta-tsien-lu. Die Beziehungen zu den chinesischen Behörden waren sehr wenig freundlich. Im J. 1873 wurde Batang, dann Bome, zuletzt Yerkalo zerstört. Besonders wichtig war Batang als Zwischenstation nach dem eigentlichen Tibet. Glücklicherweise trat dieses Mal der französische Gesandte in Peking entschieden auf, und die Chinesen versprachen Schadenersatz. Msgr. Chaureau starb 1877. Bei seiner Ankunft hatte er in Tibet nur etwa 100 Christen vorgefunden; jetzt waren es 561, die in sieben Districte vertheilt ihre Kapellen und Missionare, vier Schulen und sogar eine Art Seminar hatten. Der neue apostolische Vicar war Felix Biat. Er erhielt von Rom aus die Weisung, wieder von Nordindien her nach Tibet vorzudringen. Zu dieser Zeit wurden aber die Lamas und die chinesischen Verwaltungsbeamten von Neuem unruhig. Die österreichischen, russischen und englischen Forschungsreisenden ließen ihren Verdacht, daß auch die Missionare nur Spione seien, immer mehr zunehmen. Einem Ausbruch fanatischer Wuth fiel der Missionar Brieux zum Opfer; er wurde nicht weit von Batang 1881 mit Steinen zu Boden geworfen, und es ward ihm dann mit einem Messer der Gnadenstoß gegeben. Die Mörder blieben so gut wie straflos. Der Krieg mit Tongking und die englische Expedition nach Sikkim verschlimmerte die Lage. Am 20. Juli 1887 wurden die Stationen von Batang, Yerkalo, Atentse und Tseku gestürmt und vernichtet. Die Missionare kehrten nach Batang wieder zurück; 1890 waren ihrer dort mit dem apostolischen Vicar vier. Ende 1894 kam die Nachricht, daß die chinesische Regierung vollen Ersatz für allen in den zehn letzten Jahren erlittenen Schaden und Freiheit in der Religionsübung gewähren wolle. Der schöne Erlaß wurde aber, wie zu erwarten, nicht ausgeführt, vielmehr erfolgte bald da bald dort ein neuer Versuch, sich der verhaßten Europäer mit Gewalt zu entledigen. Augenblicklich zählt die Mission einen Bischof, 16 Missionare, 10 Kapellen, 1 Seminar mit 12 Schülern, 13 Schulen mit 170 Kindern und 1200 Christen. Trotzdem fast 50 Jahre vergangen sind, seitdem die tibetanische Mission in diesem Jahrhundert wieder aufgenommen wurde, stehen die Missionare ihrem Ziele, in das eigentliche Tibet vorzudringen, noch ebenso ferne wie am Anfang. Ja menschlich gesprochen ist noch weniger Aussicht vorhanden; denn das Vordringen der Engländer von Süden, das der Russen von Norden her hat den Argwohn der Lamas und die Eifersucht der Chinesen nur gesteigert. Sorgfältiger als je werden die Grenzen Tibets gegen die Glaubensboten wie überhaupt gegen die Europäer abgesperrt. Als Beweis dafür aus neuester Zeit können die Erlebnisse des Ingenieurs und Malers S. Landor gelten, der im Sommer 1897 den Versuch machte, in Tibet einzudringen. Inwieweit freilich die Schilderung, die er selbst von seinen Abenteuern gibt (Auf verbotenen Wegen. Reisen und Abenteuer in Tibet. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1898), der Wahrheit entspricht, steht einstweilen dahin. (Vgl. noch Klaproth, Description du Tibet, im Magasin Asiatique 1826, II, 209; Köppen, Tibet und der Lamaismus bis zur Zeit der Mongolenherrschaft, Berlin 1860; H. A. and R. of Schlagintweit, Results of a scientific Mission to India and High Asia, Leipsic and Lond. 1861—1866;

H. v. Schlagintweit, Reisen in Indien und Hochasien, Jena 1869—1880, 4 Bde.; Em. of Schlagintweit, Buddhism in Tibet, Leipsic 1863; Derſ., Die Könige von Tibet, München 1866; F. v. Richthofen, China I, Berlin 1877, 754; R. Ganzenmüller, Tibet nach den Resultaten geogr. Forſchungen, Stuttg. 1878; Prſchewalski, Reiſen in der Mongolei und den Wüſten Nordtibets, aus dem Ruſſ., 2. Aufl., Jena 1881; Derſ., Reiſen in Tibet ... in den J. 1879 bis 1880, Jena 1884; Desgodins, Le Tibet d'après la correspondance des Missionnaires, 2e éd., Paris 1885; Wegener, Verſuch einer Orographie des Kwenlun, in d. Zeitſchr. der Geſellſchaft für Erdkunde, Berlin 1891, 191 ff.; Bonvalot, De Paris au Tonkin à travers le Tibet inconnu, Paris 1892. Außerdem iſt zu verweiſen auf die zahlreichen Artikel im Journal of the Asiat. Soc. of Bengal, im Journal of the Royal Asiat. Soc., im Journal of the Royal Geogr. Soc. und in Petermanns Mittheilungen. Eine Ueberſicht über den Stand der Erforſchung von Tibet gab Wegener in der Sitzung der Geſellſchaft für Erdkunde in Berlin am 7. März 1896 [Auszüglich in der „Allgem. Zeitung", Beilage 59, S. 7 f.].) [J. Schwarz S. J.]

Tiburtius, der hl., ſ. Cäcilia.

Ticonius (Tichonius), ſ. Tychonius.

Tiglath-Pileſar, ſ. Teglathphalaſar.

Tigris, im A. T. ein Flußname, welcher an den zwei Stellen Gen. 2, 14 und Daniel 10, 4, in der LXX und der Vulgata als Erſatz für das hebräiſche Wort חִדֶּקֶל ſteht. Die Form dieſes Namens legt nahe, ihn als ein Compoſitum aus חִד und דקל zu betrachten, ſo daß hier der urſprüngliche Name erhalten iſt, den der Tigris bei ſeinem Urſprung trägt (diglat mit Femininalendung). Dieß erkennt auch der ſamaritaniſche Pentateuch an, wenn er an der betreffenden Stelle in der Geneſis חַדֶּקֶל lieſt. Der Name ſoll nach den Claſſikern einen Pfeil bedeuten und dem betreffenden Fluſſe wegen ſeines ſchnellen Laufes gegeben worden ſein (Curt. 4, 36; Plin. 6, 27). Es iſt nämlich der bekannte Zwillingsſtrom des Euphrat gemeint, der nur 2000 Schritte von dieſem entſpringt und ſpäter ſich mit ihm vereinigt, aber zwiſchen den beiden Endpunkten bloß einen halb ſo langen Lauf beſitzt als der Euphrat, ſo daß er deſſen doppelte Geſchwindigkeit erreichen muß; ſeine mittlere Geſchwindigkeit iſt 2 m in der Secunde. Im Unterſchiede vom Euphrat fließt er in einem felſigen, tief eingeſchnittenen Bette, welches beträchtliche Waſſermengen aufnehmen kann, ſo daß die periodiſche Ueberſchwemmung erſt im unterſten Fünftel ſeines Laufes eintritt (ſ. d. Art. Euphrat). Der Tigris iſt heutzutage ein viel geeigneterer und mehr benutzter Verkehrsweg als der Euphrat; allein im Alterthum ſcheint er als Handelsſtraße wenig in Gebrauch geweſen zu ſein. In politiſcher Hinſicht hat er nur als Grenze zwiſchen Babylonien und Suſiana, ſpäter (114—117 n. Chr.) zwiſchen dem parthiſchen und dem römiſchen Reiche eine Bedeutung gehabt. Die heilige Schrift erwähnt außer ſeinem Urſprung aus dem frühern, ſpäter zerriſſenen Paradieſesſtrom nur ſeine Größe (Dan. 10, 4) und ſeinen Waſſerreichthum im Sommer (Eccli. 24, 35); denn als Beweis für ſeinen Reichthum an Fiſchen kann man Tob. 6, 2 nicht gerade anſehen. [Kaulen.]

Tilbury, ſ. Gervaſius von Tilbury.

Tiletanus, ſ. Raveſteyn.

Tillemont, Ludwig Sebaſtian Le Nain de, berühmter Geſchichtſchreiber, ſtammte aus einem adeligen Hauſe Frankreichs und wurde am 30. November 1637 zu Paris geboren. Sein Familienname war eigentlich Le Nain; Tillemont dagegen iſt der Name eines dem Hauſe Le Nain gehörigen Schloſſes in der Nähe von Paris (bei Vincennes), wo der große Gelehrte einen beträchtlichen Theil ſeines Lebens zubrachte und nach dem er ſich ſelbſt zu nennen pflegte. In einem Alter von 9—10 Jahren wurde er von ſeinen Eltern jenen gelehrten Männern (les solitaires de Port-Royal) übergeben, die ſich am Kloſter Port-Royal (ſ. d. Art.) angeſiedelt hatten, aus chriſtlichem Eifer Schulen daſelbſt errichteten und bald darauf in der Geſchichte des Janſenismus (ſ. d. Art. Janſenius der jüngere) eine große Rolle ſpielten. Es waren dieß hauptſächlich Nicole (ſ. d. Art.) und Iſaac le Maiſtre de Saci (ſ. d. Art. Bibelüberſetzungen II, 748 f.), die Freunde des Janſeniſtenhauptes Anton Arnauld (ſ. d. Art.) und ſelbſt Janſeniſten, denen Tillemont die Fundamente ſeiner gelehrten Bildung verdankte, mit denen er auch fortwährend in dankbarer Verbindung blieb. Ja, um ihnen nahe zu ſein, ſiedelte er ſich ſpäter ſelbſt zu Port-Royal an und trat in den Verein der Messieurs de Port-Royal ein, ein Umſtand, um deſſenwillen auch er vielfach für einen Janſeniſten erklärt wird. Allein mit Ausnahme dieſer äußern Verbindung mit janſeniſtiſchen Gelehrten, ſeinen Lehrern, läßt ſich nichts finden, was auf irgend eine Theilnahme Tillemonts an dem bekannten theologiſchen Streite hinwieſe; vielmehr iſt ſicher, daß er bis an ſeinen Tod niemals mit der antijanſeniſtiſchen Partei in eigentlichen Conflict kam, auch daß er die größte Liebe zum Frieden überall an den Tag legte, der Kirche mit der größten Innigkeit anhing, die tiefſte Abneigung gegen alle Spaltung und Trennung ſtets hegte und bethätigte und auch, einzig hiſtoriſchen Studien und praktiſcher Frömmigkeit hingegeben, weder Luſt noch Beruf in ſich fühlte, an dem großen dogmatiſchen und kirchenpolitiſchen Streite theilzunehmen. Wir fügen bei, daß er noch am Ende ſeines Lebens in Verbindung mit Boſſuet (ſ. d. Art.) ſtand und von ihm in Sachen des Quietismus (ſ. d. Art. X, 687 ff.) um Rath gefragt wurde, zum deutlichen Zeichen, daß Boſſuet in ihm einen orthodoxen Prieſter erblickte. — Noch während Tillemont in der Schule zu Port-Royal war, zog ihn beſonders das Studium der An-

nales ecclesiastici des Cardinals Baronius (s. d. Art.), sowie das der Kirchenväter an, und er faßte jetzt schon, in einem Alter von 18 Jahren, den Plan, alles zu sammeln, was er an Notizen über die Apostel und apostolischen Männer auffinden konnte, und es nach der Methode Usshers (s. d. Art.) in dessen Annales zu ordnen. Seine Lehrer billigten dieß nicht nur, sondern riethen ihm, diese Arbeit über die apostolischen Zeiten hinaus auszudehnen, und so setzte sich jetzt Tillemont die Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte zum Gegenstand der sorgfältigsten und umfassendsten Quellenforschung. — Noch immer hatte er keine Standeswahl vorgenommen und war bereits 23 Jahre alt geworden; da rieth ihm der Bischof von Beauvais, Choart de Buzenval, auch ein Freund der Messieurs de Port-Royal, sich dem geistlichen Stande zu widmen, und Tillemont begab sich nun im J. 1660 in das bischöfliche Seminar zu Beauvais, wo man ihn mit vieler Achtung behandelte. Namentlich hatten der gelehrte Canonicus Godefroi Hermant, der Verfasser einer Biographie des hl. Athanasius, und der Professor Hallé am Seminar große Zuneigung zu dem jungen Manne und solche Achtung vor seinen historischen Kenntnissen, daß sie den wissenseifrigeren Seminaristen den Rath gaben, genauern Umgang mit Tillemont zu suchen. Ja, diese gelehrten Veteranen verlangten sogar selbst wiederholt über historische Punkte Aufschluß von ihrem Eleven. Doch diese Auszeichnung beängstigte die Bescheidenheit und zarte Gewissenhaftigkeit Tillemonts, der hierin eine gefährliche Klippe für seine Demuth zu entdecken glaubte. Um dieser zu entgehen, beschloß er, Beauvais zu verlassen, und setzte hiervon seinen alten Lehrer Saci in Kenntniß, der ihn von solch voreiligem Schritte zurückhielt. Tillemont blieb, nahm sich aber vor, künftig niemandem mehr Auskunft über geschichtliche Fragen zu geben, damit er nicht ferner zum Stolze gereizt werde; ein Entschluß, gegen dessen gut gemeinte Fehlerhaftigkeit abermals Saci ankämpfte, mit der Mahnung, seine Kenntnisse in Bescheidenheit und Dienstfertigkeit Anderen zu öffnen. Nach beendigtem Curse von 3—4 Jahren verließ Tillemont das Seminar, ohne eine Weihe genommen zu haben, und begab sich jetzt in die Wohnung des Canonicus Hermant. Bei diesem väterlichen Freunde verweilte er wieder 5—6 Jahre in Studien und frommen Uebungen, bis ihn die zudringliche Liebe des Bischofs von Beauvais, der ihn zu seinem Coadjutor haben wollte, gänzlich aus dieser Stadt vertrieb und er mit Zustimmung seines Vaters nach Paris zurückkehrte, als er etwa 32 Jahre alt war. Bald darauf empfing er die heiligen Weihen, die Priesterweihe in der Fastenzeit 1676, bezog eine kleine Wohnung im Hofe der Abtei Port-Royal und wurde jetzt selbst einer der Solitaires de Port-Royal. Doch noch nicht volle zwei Jahre hatte er hier gewohnt, als er sich mit den übrigen berühmten Personen, welche diese Einsamkeit bewohnten, genöthigt sah, dieselbe zu verlassen und eine andere Stätte zu suchen (1679). Er zog sich nun auf das Schloß Tillemont, eine Meile von Paris, zurück und lebte hier, von der Welt zurückgezogen, stille, fromm und emsig, bis in das letzte Jahr seines Lebens, so lange nämlich, bis Krankheit ihn nöthigte, eines Arztes wegen sich nach Paris bringen zu lassen. Um die Zeit, als Tillemont Port-Royal verlassen mußte, bat der Herzog von Montausier Saci, das Leben des heiligen Königs Ludwig zu beschreiben. Saci gewann nun Tillemont, Notizen für dieses Unternehmen zu liefern; zwei Jahre arbeitete letzterer daran und las zahllose Memoiren und Manuscripte, deren Quintessenz er im Auszuge an Saci übergab. Doch Saci starb (4. Januar 1684), ohne das Werk zu Stande gebracht zu haben, und Tillemont säumte nicht, dem neuen Unternehmer Filleau de la Chaise mit voller Bereitwilligkeit seine betreffenden Sammlungen einzuhändigen. Das Werk erschien 1688, und was daran gut ist, soll größtentheils auf Rechnung Tillemonts kommen. Nachdem er die Arbeiten zur Geschichte des hl. Ludwig beendet hatte, machte Tillemont im J. 1681 eine Reise durch Flandern und Holland und wurde dann auch mit den dortigen Jansenisten bekannt. Nach seiner Rückkehr arbeitete er wieder an seinem kirchenhistorischen Werke und beschloß jetzt, den ersten Band desselben erscheinen zu lassen. Dieser fiel jedoch in die Hände eines wunderlichen Censors, der sich an Kleinigkeiten stieß und sie nicht passiren lassen wollte, z. B. an der Behauptung, es sei nicht gewiß, daß ein Esel oder ein Ochs in dem Stalle waren, worin Christus geboren wurde; daß die Magier wahrscheinlich erst nach Mariä Reinigung gekommen seien u. dgl. Alles dieß wollte der Censor nicht durchgehen lassen; Tillemont aber verstand sich zu keiner Aenderung und zog es vor, sein Manuscript gänzlich zurückzunehmen. Dagegen wählte er jetzt eine andere Anordnung des Ganzen, schied dasselbe in zwei Haupttheile, wovon der eine mehr das Politische, der andere mehr das eigentlich Kirchliche enthalten sollte, und beschleunigte nun den Druck der ersten Partie, die keines Imprimatur von seiten eines theologischen Censors bedurfte. So erschien im J. 1690 der erste Quartband seiner Kaisergeschichte, bis Vespasian reichend, mit dem Titel: Histoire des empereurs et autres princes, qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Église: des persécutions, qu'ils ont faites contre les Chrétiens; de leurs guerres contre les Juifs; de écrivains profanes et des personnes illustr de leur temps, justifiée par les citations d auteurs originaux; avec des notes. Par le Sieu D. T. Tillemont gab hiernach dieses Werk anony heraus. Dessen ungeachtet wurde der Auctor b Bälde bekannt und von allen Seiten mit Lob überhäuft. In den folgenden Jahren erschienen drei weitere Bände; der fünfte und sechste aber wurden

erst nach des Verfassers Tode 1701 und 1738 gedruckt, und sie führen die Kaisergeschichte fort bis auf Anastasius I., der im Anfange des 6. Jahrhunderts regierte. Ein neuer, jedoch weniger correcter und nicht vollständiger Abdruck, eigentlich Nachdruck, erschien zwischen 1707—1739 zu Brüssel. Das Erscheinen der Kaisergeschichte erregte allgemein die Sehnsucht nach dem Hauptwerke, der eigentlichen Kirchengeschichte; der Kanzler Boucherat insbesondere drang in Tillemont und bestellte ihm einen andern theologischen Censor. So passirte jetzt das Werk ohne allen Anstand die Censur, und nach dem Erscheinen des dritten Bandes der Kaisergeschichte trat im J. 1693 auch der erste Band der Kirchengeschichte an's Licht mit dem Titel: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles justifiés par les citations des auteurs originaux; avec une chronologie et des notes, Paris 1693, abermals ohne den Namen des Verfassers. Bei Lebzeiten Tillemonts erschienen jedoch nur die vier ersten Bände des Ganzen; aber er hatte Manuscript zu noch weiteren zwölf Quartbänden zurückgelassen, und diese wurden nun nach seinem Tode gedruckt zwischen den Jahren 1698 bis 1712 (spätere Ausgaben erschienen zu Venedig 1732 und Paris 1770 ff.). Gewarnt werden muß vor den zwei Brüsseler Nachdrucken der Mémoires, die 1726 bezw. 1732 erschienen und nur den 8 bezw. 10 ersten Bänden der Pariser Ausgabe entsprechen. Tillemonts Kirchengeschichte endigt mit dem Jahre 513. Für die übrigen 87 Jahre des 6. Jahrhunderts hatte er zwar noch den Stoff gesammelt, aber Krankheit und Tod hinderten ihn, denselben zu ordnen. Ueber die Anlage dieses ausgezeichneten Werkes s. d. Art. Kirchengeschichte VII, 557. Außer den genannten Werken schrieb Tillemont noch einige andere kleinere, welche theilweise gar nie in Druck gekommen sind, und unterstützte überdieß viele andere Gelehrte bei ihren literarischen Unternehmungen. Sein Leben war streng ascetisch, nur den Studien und den religiösen Uebungen gewidmet, ohne daß er je ein Kirchenamt angenommen hätte. Dabei bewies er große Wohlthätigkeit gegen die Armen, Demuth und Leutseligkeit gegen Alle, nur gegen sich mitunter rigoristische Strenge. Er starb den 10. Januar 1698. Eine Biographie von ihm lieferte sein vieljähriger Freund, der Canonicus Tronchay zu Laval, gedruckt zu Nancy 1706, zu Köln 1711. — Ein jüngerer Bruder Tillemonts, Petrus le Nain, war einer der ersten Freunde und Schüler des Stifters der Trappisten, des Abbé de Rancé, und ist als Subprior von La Trappe und durch seine Geschichte des Cistercienserordens bekannt geworden. (Vgl. v. Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. II, Tüb. 1864, 100 ff.) [v. Hefele.]

Tilly, Johann Tserclaes, Freiherr bezw. (seit 1622) Graf von, der treffliche, aber von seinen Gegnern vielgeschmähte Feldherr der Liga im dreißigjährigen Kriege, wurde 1559 zu Tilly (unfern von Brüssel) geboren. Mehrere Jahre lang war er Schüler der Jesuiten in Köln und neigte schon frühe zur ascetischen Frömmigkeit. Doch überwog sein Beruf für den Kriegsdienst. Zuerst diente er im kölnischen Kriege gegen Gebhard Truchseß von Waldburg (s. d. Art.), dann unter Alexander von Parma, der ihm zum Vorbilde wurde, ferner im Solde des Herzogs von Lothringen. Mehr jedoch lockte ihn der Kampf gegen den Erbfeind der Christenheit (seit 1595); im Türkenkriege brachte er es auch zum Oberst, dann zum General und endlich (1605) zum Feldmarschall. Als solchen fand ihn der Ausbruch des Bruderzwistes zwischen Rudolf II. und Matthias. Sein Dienst unter dem Kaiser endete 1608, als dieser sich selbst verließ. Nun folgte er (1610) dem Rufe des Herzogs Maximilian, des Hauptes der Liga, dem er in der Ausführung des Planes, alle gesunden Männer des Volkes zur Wehrfähigkeit heranzubilden, zur Seite stand. Mit dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges (s. d. Art.) eröffnete sich für Tilly das Feld, auf welchem seine Hauptthätigkeit verlaufen sollte. Doch verging seit dem Fenstersturze zu Prag (Mai 1618) noch über ein Jahr, bis sich Herzog Maximilian und die Liga zum nachdrücklichen Einschreiten für den bedrängten Kaiser entschlossen. Nun zog das ligistische Heer durch Ober- und Niederösterreich und vereinigte sich mit dem kaiserlichen General Buquoi, und der Sieg am Weißen Berge bei Prag am 8. November 1620, der den Aufstand der böhmischen Großen niederschlug, war hauptsächlich das Werk Tilly's. Indessen hatte der vernichtende Schlag bei Prag nur die böhmische Rebellion getroffen. Es lag aber vielen Mächten in Europa daran, daß die Macht des Kaisers nicht erstarke und darum das Reich nicht zur Ruhe komme. Vor allen anderen erstrebte dieß die Republik Holland; wie sie die böhmischen Großen und ihren Winterkönig Friedrich mit Geld unterstützt hatte, so zahlte sie für jeden Abenteurer, der im Namen des flüchtigen Friedrich sich erhob, das zum Beginne nöthige Geld. Der Fortgang machte sich dann leichter durch die Bethätigung des grausigen Satzes: Der Krieg ernährt den Krieg. Das Beispiel in dieser Beziehung gab zuerst der Bastard Mansfeld. Wie die böhmischen Rebellen gethan, so erhob auch dieser Landverderber den Ruf des Religionskrieges. Da dem Kaiser Ferdinand II. nach Westen hin kein Heer zu Gebote stand, unterstellten ihm Maximilian und die Liga das ihrige mit ihrem Feldherrn Tilly. Von da an beginnt für den nunmehr 62jährigen Mann seine Laufbahn in großem Stile. Die Instruction, welche er für seine Feldherrnthätigkeit erhielt, kennt man bisher nur aus der spätern für Wallenstein. In dieser heißt es: „Vornehmlich soll er den Prätext der Religion, dessen unsere Feinde bisher am allermeisten zur Bedeckung ihrer rebellischen Anschläge und Interessen sich meisterlich gebraucht, so viel möglich ihnen benehmen, und, unseren kaiserlichen Patenten gemäß,

denjenigen, die zu unserem Gehorsam treten, von unsertwegen zusagen und versprechen, in ihrer Religion und Ceremonien der Augsburgischen Confession keinen Eintrag zu thun, auch in Betreff ihrer inne habenden Stifter dasjenige zu halten und in allem nachzukommen, was unser und des Reiches lieber getreuer Johann Tserclaes Graf von Tilly ihnen zugesagt und wir nachher confirmirt und bestätigt haben." Das betreffende Schriftstück ist eines der wichtigsten Documente für die Geschichte des dreißigjährigen Krieges. Es beweist, daß der Name Religionskrieg von Seiten der Angriffspartei eine Lüge war; freilich eine Lüge, die stets wieder erneuert wurde, nicht bloß von Mansfeld bis zu Gustav Adolf und Torstenson, sondern bis zur Gegenwart. Kein Anderer hat mehr darunter leiden müssen, als eben Tilly, obschon gerade er die Kraft seines Lebens daran setzte, dem Jammer dieses sogen. Religionskrieges ein Ende zu machen. Es gelang dem aalglatten Mansfeld im J. 1621, sich der bereits wider ihn erhobenen Hand Tilly's zu entwinden. Nicht so glückte dieß den zwei anderen Abenteurern fürstlichen Standes, die, gleichen Schlages wie Mansfeld, nur im Entweichen minder schlau als er waren: dem Herzog Christian von Braunschweig und dem Markgrafen Georg Friedrich von Baden-Durlach. Tilly kam über sie und zerschlug die Schaaren des Einen wie des Andern mit je Einem wuchtigen Streiche. Den Mansfeld drängte er wenigstens aus dem Elsaß westwärts hinaus. So war gegen das Ende des Jahres 1622 der deutsche Boden rein von den Verderbern. Da schleuderten die Häupter der Republik Holland, bei denen Mansfeld und Christian sich zum Zwecke weiterer Aufträge eingefunden, die zwei Feuerbrände abermals in's Reich hinein. Wiederum kam Tilly über sie; er zertrümmerte zuerst die Schaaren Christians bei Stadtlohn an der holländischen Grenze. Gerne wäre er mit seinem Kriegsheere nach Holland hineingezogen, um dort die Anfacher des Kriegsfeuers im deutschen Lande heimzusuchen; allein die kurzsichtige, nur auf die unmittelbare Vertheidigung bedachte Furcht der Häupter der Liga verstattete es nicht. Den Mansfeld, der Krieg führte nur um Kriegens, nicht um Schlagens willen, drängte Tilly im äußersten Nordwesten des Reiches abermals hinaus. Das Jahr 1624 war friedlich, aber doch nur äußerlich. Denn wie die Häupter der Republik Holland, so grollten auch die Mächte England und Frankreich über die Siege Tilly's für Kaiser und Reich. Diese Stimmung erkennend, boten sich der Schwede Gustav Adolf, dann auch der Däne Christian IV., in London, in Paris, im Haag als Söldnerhäupter an. In diesem Wettlaufe trug der Däne, weil wohlfeiler, den Sieg davon. Ihm wurden von England, Frankreich und Holland Subsidien bewilligt. Dazu gewann Christian nicht zwar die Bevölkerung in Niedersachsen, aber einige der dortigen Fürsten von notorisch beschränkter Einsicht. Bereits im Frühling 1625 machte Tilly sich kein Hehl daraus, daß ein Kriegsgewitter aufziehe, schwerer als bisher, welchem er mit dem Heere der Liga allein nicht gewachsen sein würde. Er bat um Nachschub. Dieß war der Anlaß, daß Maximilian den Kaiser aufforderte, selber ein Heer zu entsenden. Die Wahl des Kaisers fiel auf Wallenstein als Feldherr für ein Heer, das durch Werbung erst noch zu schaffen war. Das neue kaiserliche Heer war grundverschieden von demjenigen der Liga. Letzteres ward aus den Beiträgen der Liga besoldet, wenigstens dem Principe nach; Wallenstein dagegen hatte als fast alleiniges Mittel zur Erhaltung seines Heeres die Contributionen, die er ausschrieb nach seinem Ermessen. Dazu war er selber der in's Kaiserliche übersetzte Mansfeld, der den Zweck des Kriegens bemaß nach dem Interesse seiner Habgier und seiner Herrschsucht. — Es war Tilly beschieden, auch auf den Dänenkönig die entscheidenden Streiche zu führen: den ersten durch seinen Sieg bei Lutter am Barenberge im August 1626, den zweiten durch seinen Uebergang über die Elbe bei Lauenburg, im Angesichte der Dänen, im August 1627. Die Dänen, entmuthigt, eilten nordwärts. Dann kam auch Wallenstein herzu, den Sieg zu vollenden. Er trieb den Dänenkönig über das Festland der jütischen Halbinsel hinaus bis über das Meer. Die Früchte der Siege Tilly's fielen ihm zu. Aber sein Verlangen ging höher hinaus; er forderte und erhielt von dem übel berathenen Kaiser das Herzogthum Mecklenburg. Um dasselbe sich bleibend zu sichern, schloß er mit dem Dänenkönig den Frieden von Lübeck nach dessen Begehren 1629. Trotz des Friedens ward die Last des auf die deutschen Länder drückenden Heeres der Wallensteiner nicht verringert. Die Umgebung des wohlwollenden Kaisers ließ bei diesem nicht die Erkenntniß aufgehen, daß bei den deutschen Fürsten und Völkern das Verhalten seines ihm, wie er meinte, unentbehrlichen Feldherrn ihm selber zur Last gelegt werde. Erst auf dem Kurfürstentage zu Regensburg, im Sommer 1630, traten diese Klagen der Fürsten und der Völker an den Kaiser unabweisbar heran, und er mußte Wallenstein entlassen. Damals aber hatte den deutschen Boden bereits der Schwedenkönig betreten, der, mit der begründeten Hoffnung auf französischen und holländischen Sold, die Verwirrung und die Unzufriedenheit im Reiche für die Zwecke seiner Eroberung auszubeuten gedachte. Ihm mußte ein Feldherr entgegengestellt werden sowohl für das noch übrige kaiserliche Heer als für dasjenige der Liga. Die Wahl konnte nur auf Tilly fallen. Ungern und nur aus Pflichtgefühl fügte sich der Greis, der seit langen Jahren sich nach endlicher Ruhe gesehnt, in die schwere Aufgabe, die ihm, weil er unter verschiedenen Herren stand, die Wahl des Entschlusses nach eigener Ueberzeugung nicht immer frei belassen würde. Es war dieß ein schwerer Nachtheil für ihn einem Feinde gegen-

über, dem, König und Feldherr zugleich, in beiderlei Beziehung der Ruf des reifen Urtheils und des kraftvollen Willens in der Ausführung voranging. Dazu war für Tilly als kaiserlichen Feldherrn unvermeidlich das Erbe des Hasses der Menschen gegen Wallenstein. Die Strategik Tilly's war darauf berechnet, den Schweden zum Schlagen zu bringen. Gustav Adolf wich aus. In der Stadt Magdeburg dominirte eine ochlokratische Faction und schloß mit den Schweden ein Bündniß. In der Hoffnung, daß Gustav Adolf für die Rettung der Stadt ein Treffen wagen würde, belagerte Tilly sie. Der Schwede gab die Stadt preis, und sein Commandant in derselben traf die Anstalten, daß beim Gelingen des Sturmes der Kaiserlichen das an vielen Stellen angelegte Feuer die Stadt verzehrte (vgl. d. Art. Dreißigjähriger Krieg III, 2060 f.). Die wichtigste Frage für beide Theile war dann die, zu wem endlich der zagende, schwankende, trunkfällige Kurfürst Johann Georg von Sachsen sich schlagen werde. Hier vor Allem tritt der Nachtheil in der Stellung Tilly's zu Tage. Er forderte in München und in Wien für sich die Freiheit des Entschlusses; die Häupter der Liga aber wollten Johann Georg als ihrem Mitfürsten nicht zu nahe treten, und der Kaiser gedachte ihn durch Schonung wieder zu gewinnen. Vom Ende Mai 1631 an entsandte Tilly nach Wien Courier auf Courier mit der Bitte um unbeschränkte Vollmacht. Der Kaiser zauderte bis zum 23. Juli; die Vollmacht gelangte an Tilly am 13. August. Er konnte aber die Vereinigung Johann Georgs mit dem Schweden nicht mehr hindern. Am 6./16. September erfolgte die Schlacht bei Breitenfeld, die unheilvollste, die jemals auf deutschem Boden geschlagen worden ist. Fortan lagerte sich über Deutschland die Macht der Fremdherrschaft. Den alten Feldherrn, den das Glück langer Jahre nicht aufgebläht hatte, schlug das Unglück nicht nieder. Mit rastloser Mühe raffte er zusammen, was er vermochte, um noch einmal dem Feinde die Spitze zu bieten. Auch dießmal ward die Freiheit seines Entschlusses gelähmt. Der Kaiser berief als den Mann seines Vertrauens abermals den Wallenstein. So verblieb Tilly als die letzte Aufgabe, dem Schweden den Einbruch in das bayerische Land zu verwehren. Bei diesem Ringen am Lech traf ihn die Todeskugel. Schwer verwundet wurde er nach Ingolstadt gebracht und starb dort am 30. April 1632. In ihm schwand unter den Häuptern dieses Krieges die edelste Heldengestalt dahin. Sein Grab fand er in der Peter- und Paulskapelle zu Altötting (s. d. Art. Oettingen IX, 768). [Onno Klopp.]

Timotheus, der hl., der Jünger des hl. Paulus, stammte aus Lystra in Lykaonien (s. Apg. 16, 1; ebd. 20, 4 erscheint er mit Gajus aus Derbe als Vertreter Lykaoniens) und war der Sohn eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter. Letztere, Eunike mit Namen, wie auch seine Großmutter Lois, waren früher zum christlichen Glauben gelangt als er selbst (2 Tim. 1, 5). Ihnen hatte der hl. Timotheus es zu verdanken, daß er von Jugend an in der heiligen Schrift unterrichtet war (2 Tim. 3, 15). Der hl. Paulus scheint zu Lystra in der Familie gewohnt zu haben (Fouard, St-Paul, Paris 1892, 53). Jedenfalls hatte der Apostel auf seiner ersten Missionsreise Timotheus bekehrt und getauft, denn er nennt ihn seinen lieben Sohn im Glauben (1 Tim. 1, 2; vgl. 1 Cor. 4, 17. 2 Tim. 3, 10 ff.) und weist auf die frühere Belehrung und vielleicht schon auf das bei der Taufe vor der Gemeinde abgelegte Zeugniß hin (2 Tim. 2, 2; vgl. 1 Tim. 6, 12). Als der hl. Paulus zum zweiten Male nach Lykaonien kam, hatte sich Timotheus schon so ausgezeichnet, daß der Apostel ihn als Reisegefährten erwählte; damit er bei den Juden leichter Zutritt erlangte, ließ er ihn beschneiden und nahm ihn nun nach Troas und weiterhin nach Macedonien mit (Apg. 16, 1 ff.). Damals wird Timotheus erst ungefähr 20 Jahre alt gewesen sein. Denn noch fast 15 Jahre später spricht der hl. Paulus von dem jugendlichen Alter seines Jüngers (2 Tim. 2, 22; vgl. auch 1 Tim. 4, 12). Seine Weihe zum Bischof könnte schon, wie Manche glauben (vgl. Fouard 113), bald nach seiner Beschneidung erfolgt sein, da sie auf die Gutheißung prophetischer Stimmen hin (1 Tim. 1, 18; 4, 14) durch die Handauflegung des Apostels (2 Tim. 1, 6) und der Presbyter (1 Tim. 4, 14) geschah, Presbyter sich aber in Lykaonien schon seit der ersten Missionsreise des Apostels fanden (Apg. 14, 22). In Allem zeichnete sich Timotheus durch solche Tugend und Treue aus, daß er dem hl. Paulus „der Geliebte" (1 Tim. 1, 2), „der Mann Gottes" (1 Tim. 6, 11), „wie ein Sohn dem Vater" (Phil. 2, 22) war. Von schwächlicher Constitution und oft krank (1 Tim. 5, 23), gefühlvoll (2 Tim. 1, 4) und von Natur schüchtern (1 Tim. 4, 12. 1 Cor. 16, 10), aber selbstlos, klug und eifrig, war er wie kein Anderer dem hl. Paulus an Gesinnung ähnlich (Phil. 2, 20 ff.). So konnte denn dieser am Ende seines Lebens bezeugen, daß Timotheus seiner Lehre, seiner Lebensführung, seinen Absichten, seinem Glauben, seiner Langmuth, seiner Liebe und seiner Geduld nachgefolgt sei (2 Tim. 3, 10); er erscheint wie vom Himmel ihm gegeben als Trost im Leiden, als Stütze in allen Schwierigkeiten. — In Macedonien war Timotheus dem Anscheine nach an der Gründung der Gemeinde zu Thessalonich (s. d. Art.) betheiligt (1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1), wirkte mit dem hl. Paulus zu Beröa und folgte ihm von hier später nach Athen (Apg. 17, 14 f.). Von dort ging er nach Thessalonich, um die Brüder im Glauben zu stärken (1 Thess. 3, 1—3) und brachte dem Apostel gute Nachrichten über dieselben nach Corinth (1 Thess. 3, 6. Apg. 18, 5), woselbst er dann einige Zeit wirkte (1 Thess.

1, 1. 2 Thess. 1, 1. 2 Cor. 1, 19). Auf der dritten Missionsreise wurde er von Ephesus aus nach Macedonien (Apg. 19, 22) und Corinth (1 Cor. 4, 17; 16, 10) gesandt. Dem Anscheine nach hat er den Apostel noch in Ephesus getroffen, seine Gefahren dort getheilt und ihn dann auch nach Macedonien begleitet. Sicher war er dort beim hl. Paulus, als dieser den zweiten Brief an die Corinther schrieb (2 Cor. 1, 1), und begleitete ihn nun nach Corinth (Röm. 16, 21) und weiterhin auf der Rückreise nach Jerusalem (Apg. 20, 4 ff.). Auch in der ersten römischen Gefangenschaft war er bei dem Apostel (s. Phil. 1, 1; 2, 19. Col. 1, 1. Philem. 1, 1). In Italien kam er selbst in Haft, wurde aber wieder befreit und sollte den hl. Paulus bei seinem den Hebräern versprochenen Besuche begleiten (Hebr. 13, 23). Sicher hat er ihn auch begleitet, bis er angewiesen wurde, in Ephesus zu bleiben, um dort in schwierigen Verhältnissen und im Kampfe gegen die Irrlehrer des bischöflichen Amtes zu walten (1 Tim. 1, 3 ff.). Den Tod vor Augen, rief der hl. Paulus seinen treuen Jünger in der zweiten römischen Gefangenschaft von Neuem zu sich (2 Tim. 1, 4; 4, 8).

Daß Timotheus erster Bischof von Ephesus gewesen, kann als eine historische Thatsache nicht bestritten werden (vgl. Euseb. H. E. 3, 4, 5; Constit. apost. 7, 46; Concil. Chalced. a. 451, bei Mansi VII, 293). Nach den alten Martyrologien starb er den Martertod; die Art seines Todes erzählen die Acta S. Timothei (der griech. Text ist zuerst vollständig herausgegeben von Usener, im Bonner Universitätsprogramm 1877), welche aber mit Unrecht von späteren lateinischen Schriftstellern dem im 2. Jahrhunderte lebenden Bischof Polykrates von Ephesus zugeschrieben wurden, vielmehr wahrscheinlich erst zwischen 400—500 entstanden sind (vgl. Lipsius, Die apocr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden II, 2, Braunschw. 1884, 372—400, und Ergänzungsheft, ebd. 1890, 86; Zahn, Einl. in das Neue Testament I, Leipzig 1897, 426 f.). Darnach wäre er während der Verbannung des hl. Johannes auf Patmos mit Knütteln getödtet worden, weil er den Ephesern die Theilnahme an einem heidnischen Götzenfeste verboten hatte. Fiele sein Tod wirklich erst unter Kaiser Nerva, so wäre er allerdings, wie z. B. Cornelius a Lapide u. A. annehmen, der Bischof von Ephesus, von dem Offb. 2, 1 ff. handelt. Neuere sagen indessen richtiger, es lasse sich nicht bestimmt angeben, wer damals Bischof von Ephesus gewesen sei. — Im J. 356 ließ Kaiser Constantius die Gebeine des hl. Timotheus von Ephesus nach Constantinopel übertragen und in der Apostelkirche daselbst beisetzen (vgl. Hier. Chron., bei Migne XXVII, 687; In Vigilant. 5, ib. XXIII, 343; Paulinus, Poemata, ib. LXI, 672; Philostorgius H. E. 3, 2 u. A.). Das Fest der Uebertragung wird am 9. Mai gefeiert, das Andenken des hl. Timotheus selbst aber in der griechischen Kirche am 22., in der lateinischen am 24. Januar. — Ueber die zwei Briefe des hl. Paulus an Timotheus s. d. Art. Paulus IX, 1697 ff. (Vgl. noch AA. SS. Boll. Jan. II, 562—569; Tillemont, Mémoires II, Paris 1701, 142—148; A. Butler, Leben der Väter und Märtyrer, deutsch von Räß und Weis I, Mainz 1823, 517 ff.) [J. Felten.]

Timotheus Aelurus und **Timotheus Salophakiolus**, s. Monophysiten VIII, 1786 f., Petrus Mongus und Simplicius.

Tin (Tinia) oder **Knin**, Bisthum, s. Kolocza VII, 941.

Tindal, Matthew, englischer Deist, wurde 1656 zu Beer-Ferris in Devonshire geboren. Er studirte die Rechte zu Oxford, wurde Fellow des Allerseelen-Collegs daselbst und endlich Senior der ganzen Universität; sein Tod erfolgte im J. 1733. Unter den englischen Deisten (s. d. Art. Deismus) nimmt Tindal eine hervorragende Stellung ein; das bezeugt der ihm beigelegte Titel: „der große Apostel des Deismus, der die ganze Stärke der Partei zusammengefaßt habe, dessen Buch die Bibel aller deistischen Leser" sei (Skelton). Seine Gegner erkannten seine Bedeutung an, indem nach Thorschmids Angabe bereits zu seiner Zeit (1767) die Zahl der Schriften gegen ihn auf 115 gestiegen war. Die Indifferenz gegen die positive Offenbarung prägte sich in Tindals Privatleben aus. Durch einen Lehrer beeinflußt, trat er vom Anglicanismus zum Katholicismus über, machte jedoch nach kaum zwei Jahren den Schritt wieder rückgängig. Er selbst spricht darüber in einer Schrift „Rechte der christlichen Kirche" (Rights of the Christian Church, London 1706), worin er auch die Verfassung der Kirche bekämpft. Scheinbar gegen die römische Kirche gerichtet, greift das Buch jede Hierarchie an. — Das Werk, welches eigentlich den Ruf Tindals begründet hat, trägt den Titel „Das Christenthum so alt als die Schöpfung" (Christianity as old as the Creation, London 1730; deutsch von Lorenz Schmidt, Frankfurt u. Leipzig 1741). Der Inhalt wird durch den Nebentitel dahin angegeben, es sei „das Evangelium eine Wiederveröffentlichung oder Wiederherstellung der natürlichen Religion". Von dem Wiederhersteller habe die Religion den Namen der christlichen erhalten; der eigentliche Kern des Christenthums, dessen Name nur neuern Datums sei, falle mit der natürlichen Religion zusammen. Allerdings soll nach Tindal im Laufe der Zeit der ächte Kern mit Aberglauben vermischt und verhüllt worden sein; letzterer bestehe in der Einbildung, ein allweises und gnädiges Wesen sich durch Dinge geneigt machen zu können, welche an sich keinen Werth hätten, und seine Haupthebel seien Lehrgeheimnisse und pompöse Cerimonien, die Quellen des religiösen Haders. Dem gegenüber sei die Religion der Natur die richtige Mitte zwischen Unglauben und Aberglauben, schlechthin

förmlichen Diöceſe ausgebildet und umfaßte einen großen Theil des gegenwärtigen Sprengels von Brixen. Das Bisthum Säben wurde im Süden von der Diöceſe Trient, im Oſten vom alten Bisthum Tiburnia in Kärnthen, im Norden von Augsburg und weſtlich von Chur begrenzt. Der biſchöfliche Sitz war die auf einem ſchwindelnden Felſenkegel erbaute Burg Säben, die gegenwärtig (ſeit 1685) von Benedictinerinnen bewohnt wird. Das wichtigſte kirchengeſchichtliche Ereigniß des „Landes im Gebirge“ in damaliger Zeit war das Schisma, in welches ſich die Patriarchen von Aquileja (ſ. d. Art. I, 1185 ff.) ſammt ihren Suffraganen verwickelten, weil ſie ſich hartnäckig gegen die Verwerfung der „drei Kapitel“ auflehnten (vgl. d. Art. Dreikapitelſtreit III, 2036). Die ſüdtiroliſchen Biſchöfe von Brixen, Trient und Feltre kehrten aber nicht lange nach der Synode von Marano (589) zur kirchlichen Einheit zurück.

Der im Ganzen geordnete Zuſtand der kirchlichen Verhältniſſe in Tirol erlitt oft große Störungen von Außen. In den Stürmen der Völkerwanderung hatte Tirol, das „Paſſageland“ (C. Ritter), außerordentlich viel zu leiden. Denn auf den von der Natur dieſes Landes vorgezeichneten Bahnen wanderten die verſchiedenartigſten Völkerſchaften nach allen Richtungen und ließen mitunter tiefgehende Spuren ihrer Anweſenheit zurück. Schon der Hunnenführer Attila, um von den vorausgehenden Wanderzügen anderer Völker zu ſchweigen, berührte (450) Tirol; nach dem Sturze des oſtrömiſchen Reiches (476) zogen Heruler, Rugier und verſchiedene andere germaniſche Stämme durch die Alpenpäſſe nach Italien, bis endlich unter der Oſtgotenherrſchaft (493—555) für einige Zeit ruhigere Zuſtände eintraten. Aber der darauffolgende Herrſcherwechſel und die Invaſion der Langobarden (568—774) hemmte abermals die kirchliche Entwicklung, zumal in der Diöceſe Trient, wo durch die fremden Eroberer der Arianismus Eingang fand. Ein beinahe völliger Umſturz aller Ordnung erfolgte, als um 590 die Franken von Norden und Weſten verheerend in das tridentiniſche Gebiet einfielen und viele Ortſchaften zerſtörten (Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Langobard. 110. 116. 393). In dem Schreiben, welches die Biſchöfe der Kirchenprovinz Aquileja auf der Synode des Jahres 591 an den oſtrömiſchen Kaiſer Mauritius richteten, wird bittere Klage geführt, daß die Franken bereits mehrere biſchöfliche Sitze, beſonders Petau und Tiburnia, dem rechtmäßigen Metropoliten entriſſen hätten (Baronius, Annal. ad a. 590, n. 38 sq.). Im 6. Jahrhundert fielen auch die zum großen Theil heidniſchen Bayern in das obere Innthal ein, überſchritten den Brenner und drangen im Eiſack- und Etſchthale, im Vintſchgau und im Puſterthale vor. Sie nahmen den ganzen Theil von Nordtirol und den Süden bis zum Abfalle des Nonsberges in das Etſchthal in Beſitz (Riezler, Geſch. Bayerns I, Gotha 1878, 52). Noch furchtbarer als die genannten germaniſchen Völker hausten im öſtlichen Theile Tirols die Wenden, die dort ganze Gegenden zur Wüſte machten, ſo daß dem Thale der ſlaviſche Name Puſtriſſa, das „öde Thal“, beigelegt wurde. Alle Spuren des Chriſtenthums wurden dabei im Puſterthale vertilgt, und der alte Biſchofsſitz Tiburnia in Kärnthen verſchwand vollſtändig (Tinkhauſer, Topogr.-hiſt.-ſtatiſt. Beſchreibung der Diöceſe Brixen I, Brixen 1851, 414; Brunner, Leben des hl. Severin, Wien 1879, 70 ff.). Auch die Biſchofskataloge von Trient, Säben und Chur bringen vom Ende des 6. bis zum 8. Jahrhundert nur unſichere Namen. Langobarden, Bayern und Slaven hatten das ſchöne chriſtliche Arbeitsfeld in Tirol völlig brach gelegt. Erſt allmälig gewinnt die tiroliſche Kirchengeſchichte eine freundlichere Geſtalt. Unter Papſt Gregor I. (590—604) bekehrten ſich durch den wohlthätigen Einfluß der Königin Theudelinde, einer bayriſchen Prinzeſſin, die Langobarden (ſ. d. Art. VII, 1404 ff.), wodurch auch für Trient beſſere Zeiten begannen. Im 7. Jahrhundert erwarb ſich um die Chriſtianiſirung Nordtirols der hl. Magnus (geſt. 655; ſ. d. Art.), der Apoſtel des Allgäu, große Verdienſte, da deſſen Wirken ſich über das ganze Lechthal erſtreckte. Um dieſelbe Zeit oder vielleicht etwas ſpäter entwickelte auch der hl. Rupert (ſ. d. Art. und Steurer, Rupertusfrage, im Progr. des Brixener Gymnaſ. 1894) in Bayern, Tirol, beſonders aber im Salzburgiſchen eine große Thätigkeit für die Verbreitung des Glaubens. Der hl. Corbinian (geſt. 730; ſ. d. Art.), erſter Biſchof von Freiſing, der ſich längere Zeit in der Gegend von Mais in Tirol aufhielt, verwendete die unfreiwillige Muße zum Beſten ſeiner Umgebung (vgl. Arbeo's Vita S. Corbiniani in der urſprünglichen Faſſung, herausgeg. von Riezler, München 1888). Durch die Organiſation der bayriſchen Bisthümer förderte der hl. Bonifatius (geſt. 755; ſ. d. Art.) indirect auch das Gedeihen des Chriſtenthums in einigen Theilen Nordtirols, wenn auch der größte Theil des Landes damals noch dem Patriarchat Aquileja unterſtand. Jedenfalls aber gaben ſich die Bayern nach ihrer Bekehrung auch Mühe, in Tirol, das ſie zum großen Theil in Beſitz genommen hatten, wieder kirchlich geordnete Zuſtände herbeizuführen und die letzten Reſte des Heidenthums auszurotten. Zur Bekehrung der heidniſchen Wenden im Puſterthale, mit denen die Bayern ſeit dem 6. Jahrhundert harte Kämpfe führten, gründete der letzte bayriſche Herzog Thaſſilo das Benedictinerkloſter Innichen, das von Scharnitz aus beſiedelt wurde (Tinkhauſer I, 441 ff.). Das letztere Kloſter wurde bereits gegründet, aber wegen des rauhen [illegible] aufgegeben. Das Kloſter Innichen [illegible] ſchof Otto von Freiſing (ſ. d. [illegible] Collegiatſtift um, das noch [illegible] Nach der Unterwerfung d[illegible]

Einwohner, wovon ungefähr 360 000 Italiener und 9000 Romanen (Ladinier und Grödner) sind. Tirol und Vorarlberg haben je einen eigenen Landtag, senden auch Vertreter in den österreichischen Reichsrath; die gemeinschaftliche höchste Landesbehörde ist die k. k. Statthalterei in Innsbruck, der 24 Bezirkshauptmannschaften untergeordnet sind. — In kirchlicher Beziehung ist das Land seit 1818 unter das Erzbisthum Salzburg und die Bisthümer Trient und Brixen (s. d. Artt.) mit dem Generalvicariat Vorarlberg vertheilt. Da sich das Gebiet, welches Tirol und Vorarlberg umschließt, erst im Laufe vieler Jahrhunderte aus kleineren Herrschaften zu einer größern territorialen Einheit gestaltete, gehörte es früher mehreren, auch auswärtigen Diöcesen an: Aquileja, Feltre, Padua, Verona, Chur, Konstanz, Augsburg, Freising und Chiemsee. — Die tirolische Kirchengeschichte zerfällt in drei Perioden.

1. Grundlegung des Christenthums und Bildung von Bisthümern (bis 1027). Die ältesten Bewohner des heutigen Tirol, ethnographisch theils Etrusker, theils Veneter, theils Kelten, wurden Räter genannt (Planta, Das alte Rätien, Berlin 1872; Stolz, Die Urbevölkerung Tirols, Innsbruck 1892). Das von den Rätern bewohnte große Gebiet kam 15 v. Chr. unter die Herrschaft der Römer, welche einen großen Theil desselben zur Provinz Raetia gestalteten und das heutige Wälschtirol (ungefähr südlich von Deutschmetz mit der Hauptstation Trient) zu Italien, das östliche Pusterthal von der Drauquelle an zur Provinz Noricum schlugen. Durch die römische Eroberung Rätiens wurden auch dem Christenthum in diesem Lande die Wege gebahnt. Nach der allgemeinen Tradition soll schon der hl. Hermagoras, ein Schüler des Evangelisten Marcus und erster Bischof von Aquileja (s. d. Art.), die Kirche von Trient gegründet und ihr den Bischof Jovinus als Hirten vorgesetzt haben (Sinnacher, Beiträge von Brixen I, Brixen 1837, 218 ff.). Ganz sicher erscheint 381 Abundantius als Bischof von Trient auf einer Synode von Aquileja (Mansi III, 599). Dessen Nachfolger war der hl. Vigilius, der Hauptbegründer der Diöcese Trient. Er starb um 400 den Martyrtod im kleinen Seitenthal Rendena, als er dort die letzten Spuren des Heidenthums vertilgen wollte. Wenige Jahre vorher (397) waren ihm seine drei Gehilfen im Nonsthale, Alexander, Sisinnius und Martyrius, auf gleich ruhmvolle Weise im Tode vorausgeeilt. Ursprünglich umfaßte die Diöcese Trient nicht nur das jetzige Südtirol bis nach Bozen herauf, sondern auch das sogen. Etschland und den Vintschgau bis etwa zum Trafoibache. Obervintschgau stand wahrscheinlich unter dem Bischof von Como, von wo her die Christianisirung dieser Gegend über Veltlin ganz naturgemäß vor sich gehen konnte. Später kam der ganze Vintschgau von der Passer bei Meran bis Nauders zur Diöcese Chur (s. d. Art.), deren Residenz auch schon früher Hauptort von Raetia I war. Als Apostel von Chur, das in der Folge dem Metropoliten von Mailand, später dem von Mainz untergeordnet wurde, wird nach allgemeiner Tradition der hl. Lucius im 2. Jahrhundert genannt. Der erste beglaubigte Bischof ist der hl. Asimo, dessen Name 451 auf einer Synode von Mailand erwähnt wird (Mansi VI, 141). Erst seit dieser Zeit oder noch später kann der Vintschgau kirchlich von Chur abgetreten worden sein. Im Valsugana soll der hl. Hermes zuerst den christlichen Glauben verkündet haben; an ihn erinnert noch ein uraltes, ihm geweihtes Kirchlein bei Calceranica (Montebello, Valsugana, Roveredo 1793, 19. 30. 131 ff.). Dieses Thal stand von den ältesten Zeiten bis 1785 unter dem Bisthum Feltre, dessen erster Bischof nach der Ueberlieferung der hl. Prosdocimus im 2. Jahrhundert war. Ueber die Entstehung der Kirche von Säben, deren Sitz später nach Brixen übertragen wurde, hat man keine sicheren Daten. Eine fromme Legende nennt den hl. Cassian (s. d. Art. II, 2020) als ersten Apostel und Bischof von Säben, der, durch heidnische Horden von seinem Sitze vertrieben, nach Imola floh und dort gemartert wurde (Resch, Annales Sabonienses I, Aug. Vind. 1760, 70 sqq.). Thatsache ist nur, daß der heilige Martyrer Cassian in einer alten Urkunde von 845 als Patron der Kirche von Säben erscheint (Redlich, Zur Geschichte der Bischöfe von Brixen, in der Zeitschrift des Ferdinandeums 1884, 8 ff.; Derf., Ein alter Bischofssitz im Gebirge, in der Alpenvereinszeitschrift 1890, 85 ff.). Seit 450 wirkte in Tirol der von Passau vertriebene Wanderbischof Valentin (s. d. Art.), der mit Zustimmung des Papstes Leo I. nach Rätien zog und 472 zu Mais bei Meran als Glaubensbote starb. Sein Grab auf Zenoberg war lange Zeit hindurch das Ziel frommer Pilger, z. B. des Venantius Fortunatus (s. d. Art.) im 6. Jahrhundert (Mon. Germ. hist. Auct. antiq. IV, 368; vgl. Vita S. Severini 36; Nirschl, Der hl. Valentin, Mainz 1889). Eine Menge von Kirchen und Kapellen sind noch jetzt seinem Andenken in Tirol geweiht; er hat nicht nur für eine einzelne Diöcese, sondern für das ganze Land große Bedeutung. St. Ingenuin ist der erste Bischofsname, der uns in der Geschichte des alten Bisthums Säben mit Bestimmtheit entgegentritt. Auf der Synode von Grado, in welcher Elias, Patriarch von Aquileja, 16 Bischöfe seiner Provinz wegen des Dreikapitelstreites im J. 579 versammelt hatte, erscheint in den Unterschriften nebst Agnellus, Bischof von Trient, auch Ingenuin von Säben, vertreten durch den Priester Martian (Resch I, 362 sqq.). Aber von Ingenuins Nachfolgern sind nur durch einen viel spätern, nicht ganz verbürgten Bischofskatalog die Namen bekannt. Jedenfalls war die Kirche von Säben in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zu einer

förmlichen Diöcese ausgebildet und umfaßte einen großen Theil des gegenwärtigen Sprengels von Brixen. Das Bisthum Säben wurde im Süden von der Diöcese Trient, im Osten vom alten Bisthum Tiburnia in Kärnthen, im Norden von Augsburg und westlich von Chur begrenzt. Der bischöfliche Sitz war die auf einem schwindelnden Felsenkegel erbaute Burg Säben, die gegenwärtig (seit 1685) von Benedictinerinnen bewohnt wird. Das wichtigste kirchengeschichtliche Ereigniß des „Landes im Gebirge" in damaliger Zeit war das Schisma, in welches sich die Patriarchen von Aquileja (s. d. Art. I, 1185 ff.) sammt ihren Suffraganen verwickelten, weil sie sich hartnäckig gegen die Verwerfung der „drei Kapitel" auflehnten (vgl. d. Art. Dreikapitelstreit III, 2036). Die südtirolischen Bischöfe von Brixen, Trient und Feltre kehrten aber nicht lange nach der Synode von Marano (589) zur kirchlichen Einheit zurück.

Der im Ganzen geordnete Zustand der kirchlichen Verhältnisse in Tirol erlitt oft große Störungen von Außen. In den Stürmen der Völkerwanderung hatte Tirol, das „Passageland" (C. Ritter), außerordentlich viel zu leiden. Denn auf den von der Natur dieses Landes vorgezeichneten Bahnen wanderten die verschiedenartigsten Völkerschaften nach allen Richtungen und ließen mitunter tiefgehende Spuren ihrer Anwesenheit zurück. Schon der Hunnenführer Attila, um von den vorausgehenden Wanderzügen anderer Völker zu schweigen, berührte (450) Tirol; nach dem Sturze des oströmischen Reiches (476) zogen Heruler, Rugier und verschiedene andere germanische Stämme durch die Alpenpässe nach Italien, bis endlich unter der Ostgotenherrschaft (493—555) für einige Zeit ruhigere Zustände eintraten. Aber der darauffolgende Herrscherwechsel und die Invasion der Langobarden (568—774) hemmte abermals die kirchliche Entwicklung, zumal in der Diöcese Trient, wo durch die fremden Eroberer der Arianismus Eingang fand. Ein beinahe völliger Umsturz aller Ordnung erfolgte, als um 590 die Franken von Norden und Westen verheerend in das tridentinische Gebiet einfielen und viele Ortschaften zerstörten (Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Langobard. 110. 116. 393). In dem Schreiben, welches die Bischöfe der Kirchenprovinz Aquileja auf der Synode des Jahres 591 an den oströmischen Kaiser Mauritius richteten, wird bittere Klage geführt, daß die Franken bereits mehrere bischöfliche Sitze, besonders Petau und Tiburnia, dem rechtmäßigen Metropoliten entrissen hätten (Baronius, Annal. ad a. 590, n. 38 sq.). Im 6. Jahrhundert fielen auch die zum großen Theil heidnischen Bayern in das obere Innthal ein, überschritten den Brenner und drangen im Eisack- und Etschthale, im Vintschgau und im Pusterthale vor. Sie nahmen den ganzen Theil von Nordtirol und den Süden bis zum Abfalle des Nonsberges in das Etschthal in Besitz (Riezler, Gesch. Bayerns I, Gotha 1878, 52). Noch furchtbarer als die genannten germanischen Völker hausten im östlichen Theile Tirols die Wenden, die dort ganze Gegenden zur Wüste machten, so daß dem Thale der slavische Name Pustrissa, das „öde Thal", beigelegt wurde. Alle Spuren des Christenthums wurden dabei im Pusterthale vertilgt, und der alte Bischofssitz Tiburnia in Kärnthen verschwand vollständig (Tinkhauser, Topogr.-hist.-statist. Beschreibung der Diöcese Brixen I, Brixen 1851, 414; Brunner, Leben des hl. Severin, Wien 1879, 70 ff.). Auch die Bischofskataloge von Trient, Säben und Chur bringen vom Ende des 6. bis zum 8. Jahrhundert nur unsichere Namen. Langobarden, Bayern und Slaven hatten das schöne christliche Arbeitsfeld in Tirol völlig brach gelegt. Erst allmälig gewinnt die tirolische Kirchengeschichte eine freundlichere Gestalt. Unter Papst Gregor I. (590—604) bekehrten sich durch den wohlthätigen Einfluß der Königin Theudelinde, einer bayrischen Prinzessin, die Langobarden (s. d. Art. VII, 1404 ff.), wodurch auch für Trient bessere Zeiten begannen. Im 7. Jahrhundert erwarb sich um die Christianisirung Nordtirols der hl. Magnus (gest. 655; s. d. Art.), der Apostel des Allgäu, große Verdienste, da dessen Wirken sich über das ganze Lechthal erstreckte. Um dieselbe Zeit oder vielleicht etwas später entwickelte auch der hl. Rupert (s. d. Art. und Steurer, Rupertusfrage, im Progr. des Brixener Gymnas. 1894) in Bayern, Tirol, besonders aber im Salzburgischen eine große Thätigkeit für die Verbreitung des Glaubens. Der hl. Corbinian (gest. 730; s. d. Art.), erster Bischof von Freising, der sich längere Zeit in der Gegend von Mais in Tirol aufhielt, verwendete die unfreiwillige Muße zum Besten seiner Umgebung (vgl. Arbeo's Vita S. Corbiniani in der ursprünglichen Fassung, herausgeg. von Riezler, München 1888). Durch die Organisation der bayrischen Bisthümer förderte der hl. Bonifatius (gest. 755; s. d. Art.) indirect auch das Gedeihen des Christenthums in einigen Theilen Nordtirols, wenn auch der größte Theil des Landes damals noch dem Patriarchat Aquileja unterstand. Jedenfalls aber gaben sich die Bayern nach ihrer Bekehrung auch Mühe, in Tirol, das sie zum großen Theil in Besitz genommen hatten, wieder kirchlich geordnete Zustände herbeizuführen und die letzten Reste des Heidenthums auszurotten. Zur Bekehrung der heidnischen Wenden im Pusterthale, mit denen die Bayern seit dem 6. Jahrhundert harte Kämpfe führten, gründete der letzte bayrische Herzog Thassilo das Benedictinerkloster Innichen, das von Scharnitz aus besiedelt wurde (Tinkhauser I, 441 ff.). Das letztere Kloster wurde bereits 763 gegründet, aber wegen des rauhen Klimas bald aufgegeben. Das Kloster Innichen wandelte Bischof Otto von Freising (s. d. Art.) 1141 in ein Collegiatstift um, das noch heute fortbesteht. — Nach der Unterwerfung der Langobarden (774)

und der Absetzung des bayrischen Herzogs Thassilo (788) erfuhren die kirchlichen Verhältnisse Tirols eine bedeutsame Veränderung. Karl d. Gr. (s. d. Art.), dem jetzt auch Tirol unterthänig war, vertrat den Grundsatz, daß die kirchliche Eintheilung der politischen möglichst entsprechen solle. Dem trug auch Papst Leo III. Rechnung; er erhob 798 den bischöflichen Sitz in Salzburg zur Metropole von Bayern und ordnete dieser nebst Freising, Regensburg und Passau auch die Diöcese Säben unter (Sinnacher I, 508; Resch II, 747 sqq.), während die südliche Nachbardiöcese Trient noch unter Aquileja verblieb. Das Bisthum Säben trat somit in die Reihe der deutschen Kirchen ein. Es erstreckte sich über das Pusterthal bis zum Justeiner Bache (Pfarre Aßling), südlich über das Eisackthal bis zum Tinnebach einerseits und zum Kardaunbach bei Bozen andererseits, über das ganze Wippthal, das obere Innthal mit Ausnahme des obern Patznaunthals (zu Chur) und der Scharnitz (zu Freising), endlich über das Unterinnthal bis zum Ziller. Diesen Umfang behielt das Bisthum Säben-Brixen der Hauptsache nach bis in die neueste Zeit (1818). Politisch wurde das „Land im Gebirge" um dieselbe Zeit in zwei Theile getheilt; die südliche Hälfte mit Trient kam zu Italien, die nördliche wurde zu Deutschland geschlagen (Hormayr, Sämmtliche Werke I, Stuttgart 1820, 162 ff.). Wie Säben von Aquileja, so wurde auch nach dem Vertrage von Verdun (843) das nun zum deutschen Reiche gehörige Bisthum Chur aus dem Metropolitanverbande von Mailand gelöst und dem Erzbischof von Mainz unterstellt. Den langwierigen Streit zwischen dem neuen Metropoliten von Salzburg und dem Patriarchen von Aquileja, welcher letztere seine Rechte auch über das „mittelländische" Noricum geltend machte, entschied Kaiser Karl 812 dahin, daß zwischen beiden Sprengeln die Drau die Grenze bilden sollte (Tinkhauser I, 6; Riezler I, 187). Das Bisthum Trient erstreckte sich damals über das Gebiet südlich der Diöcese Brixen im Eisackthale und über das untere Etschthal, soweit es jetzt zu Tirol gehört, angefangen vom linken Passerufer. Die Grenzen dieser Diöcese deckten sich also nahezu mit den politischen der Grafschaft Bozen und Trient. Valsugana in Südtirol gehörte kirchlich zur Diöcese Feltre (vgl. Montebello, Valsugana 28 ff.; Voltelini, in der Zeitschr. des Ferdinandeums 1889, 7 ff.). Chur dehnte in Tirol seinen Sprengel aus über den ganzen Vintschgau, das Burggrafenamt und Passeier von Nauders bis zum rechten Passerufer (Capitulum Tirolense), über das obere Patznaunthal und das südliche Vorarlberg (Capitulum Drusianum). In die übrigen kleinen Gebiete des nördlichen Tirol und Vorarlberg theilten sich die Bischöfe von Chiemsee, Freising, Augsburg und Konstanz (Tinkhauser I, 17 ff.; Rapp, Generalvicariat Vorarlberg I, Brixen 1898, 1 ff.). Das rechte Innufer vom Ziller abwärts und der östlichste Theil des Pusterthals (Anraß) nördlich der Drau gehörte zu Salzburg. Diese der Hauptsache nach schon unter Karl d. Gr. fixirten Grenzen wurden später nur in unwesentlichen Punkten berichtigt. Der weithin sichtbare Markstein, an welchem die drei wichtigsten Diöcesen Tirols: Trient, Brixen und Chur, zusammenstießen, war der schneebedeckte „First" in Passeier.

2. Die Periode der geistlichen Fürstenthümer (1027—1818). a. Entstehung geistlicher Territorien (1027—1122). Aus der Zeit des Niederganges der Karolinger und der ersten Bildung eines mächtigen deutschen Reiches haben sich wenige Nachrichten über die Kirchengeschichte Tirols erhalten; aber sie genügen, um deren Charakter zu bestimmen. In jener Zeit großer Verwilderung und Unsicherheit nahm das bedrängte Volk zu den kirchlichen Würdenträgern, den Bischöfen, seine Zuflucht, ähnlich wie die Römer in der Gefahr bei den Päpsten Hilfe suchten. Wie sich in Rom aus solchen Verhältnissen allmälig ein Kirchenstaat entwickelte, so entstanden auch im Gebirgslande Tirol geistliche Territorien. Die Hochstifte, besonders Trient und Brixen, erlangten nach und nach viele Besitzungen und Rechte, welche den Grundstock ihrer späteren Fürstenthümer bildeten (A. Jäger, Gesch. d. Landstände Tirols I, Innsbruck 1882, 222). Allmälig, besonders seit Otto d. Gr., der auf die kirchlichen Würdenträger nach vielen Enttäuschungen von Seiten weltlicher Fürsten großes Vertrauen setzte, nahmen die Bischöfe eine wichtige politische Stellung ein. Oft geschah das freilich zum Schaden der Kirche. Bischof Zacharias von Brixen z. B. fiel bei der furchtbaren Niederlage der Deutschen durch die Ungarn am 5. Juli 907 (Resch III, 333 sqq.), und Manasses II., Bischof von Trient 933—957, der Neffe des Königs Hugo von Italien, war auch Erzbischof von Arles, Bischof von Verona und Mantua, zugleich Erzkanzler in Italien und Markgraf von Trient (Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit I, Braunschweig 1874, 369. 371 u. 382 f.). Seit den Tagen Otto's I. gehörte die Grafschaft Trient zu der von diesem gegründeten Mark Verona und wurde damals von den Herzogen von Kärnthen verwaltet. Da Konrad II. durch den Abfall Italiens und den Aufstand in Deutschland bedroht war, suchte er sich besonders der dazwischen liegenden Alpenthäler zu versichern. Daher löste er auf dem Rückwege vom Römerzuge im J. 1027 die Grafschaft Trient von Verona und Kärnthen los und übergab sie, um die Macht des Herzogs zu schwächen und an der Pforte Italiens einen verläßlichen Thorwächter zu haben, dem Bischof Ulrich II. von Trient (1022—1055). Dadurch wurden letzterer und dessen Nachfolger reichsunmittelbare Fürsten mit herzoglicher Gewalt. Gleichzeitig verlieh der Kaiser dem Bischof von Trient auch die Grafschaft Bozen und die im Nordwesten angrenzende Grafschaft Vintschgau, die sogar bis nach Engadin hinauf-

reichte (Belege bei Huber, Geschichte Oesterreichs I, Gotha 1885, 502, Anm. 2). Auf ähnliche Weise entwickelte sich das Fürstenthum Brixen (Steurer, Entstehung und Ausbildung des Fürstenthums Brixen, Brixen 1883 [Programm]). Im J. 901 wurde dem Bischofe von Säben durch Ludwig das Kind der ausgedehnte Hof Prichsna geschenkt (Resch III, 308 sqq.). Der heilige Bischof Albuin, der auch eine große politische Rolle spielte (Redlich, in der Zeitschrift des Ferdinandeums 1884, 9 ff.), verlegte den Sitz des Bisthums um das Jahr 1000 von der steilen Felsenburg Säben nach dem bequemer gelegenen Orte Brixen. Wenige Jahre später (1027) verlieh der genannte Kaiser Konrad II. ebenfalls auf seinem Zuge durch Tirol dem Bischof Hartwig von Brixen (1022—1039) die Grafschaft des treulosen Welf. Sie reichte von der Grenze der Bisthümer Trient und Brixen durch das Eisackthal über den Brenner bis Innsbruck und bis zum Zillerflusse im Unterinnthal. Kaiser Heinrich IV. verlieh noch dazu dem Bischof Altwin (1091) die Grafschaft Pusterthal aus Dankbarkeit für die „treuen Dienste", die er ihm im Kampfe gegen die Päpste geleistet hatte (Redlich 36 f.). Auch die ausländischen Bischöfe, deren Sprengel sich über größere oder kleinere Theile Tirols erstreckten, wie Salzburg, Chur und Feltre, besaßen in Tirol ausgedehnte Besitzungen und Rechte, welche zur Quelle späterer Landeshoheit wurden (Jäger I, 290 ff.). Das Ansehen der tirolischen Fürstbischöfe war bereits so hoch gestiegen, daß Poppo von Brixen (1039—1048) von Kaiser Heinrich III. zum Papste erhoben wurde; Damasus II. (s. d. Art.), wie er sich nannte, starb aber schon drei Wochen nach der Inthronisation im J. 1048 (Redlich 30). Die ruhmvolle politische Stellung der tirolischen Bischöfe brachte freilich auch große Gefahren für deren kirchliches Wirken. Dieser Mißstand zeigte sich besonders im Investiturstreite (s. d. Art.), in welchem der genannte Bischof Altwin von Brixen (1049—1091; gest. 1097) gegen den Papst Gregor VII. und für Heinrich IV. (s. d. Artt.) Stellung nahm. Letzterer ließ seinen Gegner auf einer Synode zu Mainz absetzen. Da aber daselbst nur 19 deutsche Prälaten erschienen waren und der König sich den Schein canonischen Vorgehens geben wollte, berief Heinrich IV. im Vertrauen auf Altwins bewährte Treue eine zweite Versammlung nach Brixen, an welcher wegen der günstigen Ortslage auch italienische Bischöfe theilnehmen konnten. In Brixen hatten sich auf den St. Johannestag (24. Juni) 1080 der König mit zahlreichem Gefolge und bei 30 Bischöfe, zumeist aus der Lombardei, eingefunden. Diese Aftersynode versammelte sich am 25. Juni in der kleinen, am Kreuzgange gelegenen Johanneskirche, welche als Baptisterium diente und noch jetzt erhalten ist, vor dem gebannten Kaiser. Auf dessen Befehl und unter dem Vorsitze des abtrünnigen Cardinals Hugo Candidus wurde Gregor VII. nochmals abgesetzt und an seiner Statt der gebannte Erzbischof Wibert von Ravenna (s. d. Art.) als Clemens III. zum „Papste" gewählt (vgl. Steurer, Das Conciliabulum von Brixen 1080, Brixen 1878 [Progr.]). Nach elf Jahren wurde Bischof Altwin von Herzog Welf dem Aeltern in derselben St. Johanneskirche gefangen (1091) und aus dem Bisthum vertrieben. In Brixen folgten dann während des noch fortdauernden Investiturstreites noch mehrere Bischöfe der einen und andern Partei, bis endlich unter Reginbert (1125—1140) wieder geordnete Zustände zurückkehrten (Redlich 30 ff.). Der gleichzeitige Bischof von Trient, Heinrich I. (1068 bis 1082), nahm in der kirchlichen Frage eine schwankende Haltung ein; er suchte einerseits das Vertrauen des Kaiserhofes nicht zu verlieren, aber auch mit dem rechtmäßigen Papste Gregor VII. nicht zu brechen (Bonelli, Monumenta, Tridenti 1765, 22; Alberti, Annali, Trento 1860, 7). Gebhard von Salzburg dagegen war geradezu Führer der Gregorianer (vgl. d. Art. Salzburg X, 1599). Allmälig siegten Gregors VII. Ideen auch in Tirol.

b. Die kirchliche Glanzperiode in Tirol; Streit der landesfürstlichen mit der bischöflichen Gewalt (1122—1517). Die endliche Beseitigung der Laieninvestitur durch das Wormser Concordat (1122) hatte auch in Tirol einen glänzenden Aufschwung des kirchlichen Lebens zur Folge. Ueberhaupt haben religiöse Ideen in keinem der österreichischen Alpenländer einen solchen Einfluß auf den Gang der Geschichte gewonnen wie im glaubenstreuen Tirol. Zunächst treten in jener Zeit Bischöfe auf, welche durch Heiligkeit des Lebens, durch Eifer für Kirchenzucht und den Glanz ihrer politischen Stellung sich berühmt machten. Solche sind z. B. der heilige Bischof Adelpret II. von Trient (1156—1177), der als Martyrer für die Rechte der Kirche starb (Bonelli, S. Adalpreto, Trento 1754), und dessen Zeitgenosse, der sel. Hartmann von Brixen (1140—1164), der Gründer des Augustinerklosters Neustift, welcher auch im Kampfe Alexanders III. ein treuer Anhänger des päpstlichen Stuhles blieb (Puell, Der sel. Hartmann, Brixen 1768), gleich seinem frommen Nachbarn, Erzbischof Eberhard von Salzburg. Friedrich Wanga (1207—1218), Erbauer des bischöflichen Palastes und zum Theil des Domes von Trient, förderte Kunst und Wissenschaft und sicherte die Rechte des Hochstiftes durch Anlegung einer Urkundensammlung, die unter dem Namen Codex Wangianus (herausgegeben von Kink, in den Fontes Rer. Austr., 2. Abth., V, Wien 1852) bekannt ist. In dieser Periode entstanden in Tirol viele Männer- und theilweise auch Frauenklöster, welche ganz aus der glaubensvollen Gesinnung des Mittelalters hervorgingen. Nach 1030 stiftete im Pusterthale Graf Volkhold, der „edle Levite", das Benedictinerinnenkloster Sonnenburg und übertrug dessen Vogtei seinem

Freunde, Bischof Ulrich II. von Trient (1022 bis 1055) (s. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden 1888, 89 ff.); Bischof Reginbert von Brixen (1125—1140) errichtete die Benedictinerabtei St. Georgenberg (Fiecht) im Unterinnthale (vgl. die Chronik von St. Georgenberg, Innsbruck 1874) und führte 1138 in der Nähe des alten Veldidena bei Innsbruck in das Stift Wilten die Prämonstratenser ein; sein Nachfolger, der sel. Hartmann, gründete 1142 das schon genannte Chorherrenstift Neustift bei Brixen. Veranlassung zur Gründung des Cistercienserstiftes Stams gab das tragische Ende des letzten Staufers Konradin, dessen Mutter ihrem Sohne und dessen Ahnen 1272 ein frommes Denkmal setzte. — In der Diöcese Trient, wo das altchristliche Mönchsleben schon in den Tagen Gregors d. Gr. (590—604) durch Abt Secundus sicher nachgewiesen werden kann (Mon. Germ. Scriptt. rerum Langobard. 25. 108. 125. 133), erhob sich um 1146 vor den Mauern der Bischofsstadt das Benedictinerkloster S. Lorenzo (Studien und Mittheilungen u. s. w. 1893, 92 ff. und Voltelini, in der Zeitschrift des Ferdinandeums 1889, 66), das aber 1235 den Dominicanern übergeben wurde. Das regulirte Augustiner-Chorherrenstift St. Michael an der Etsch stiftete 1145 Bischof Altmann unter Beihilfe der Grafen von Eppan; St. Maria in der Au bei Bozen, ebenfalls ein Augustiner-Chorherrenstift, dessen Bewohner später nach Gries übersiedelten (1406), verdankt seine Entstehung (1166) dem Grafen Arnold von Greifenstein und Morit. In Trient gründeten außer den schon genannten Orden 1271 die Augustiner-Eremiten, 1246 die Franciscaner, 1229 die Clarissen ein Heim; in Bozen ließen sich 1274 die Dominicaner, bald nach 1230 die Franciscaner nieder. Zur Zeit der Kreuzzüge, die zum Theil auch Tirol nicht unberührt ließen, hatte sich daselbst an verschiedenen Orten, wie Bozen, Lengmoos, Sterzing, der Deutsche Orden niedergelassen (Ladurner, in der Zeitschrift des Ferdinandeums 1861, 3 ff., und Voltelini, ebd. 1889, 64 ff.). — In der Diöcese Chur erhoben sich auf tirolischem Boden die Benedictinerstifte Mehrerau (s. d. Art.) am Bodensee (Vorarlberg) 1097, Marienberg im Vintschgau 1146 (Goswin, Chronik von Marienberg, herausg. von Schwitzer, Innsbr. 1880), das Karthäuserkloster Allerengelsberg in Schnals 1326. Frauenklöster errichteten u. A. die Clarissen in Meran 1290 von Brixen aus, wo sie sich schon um 1235 niedergelassen hatten, dann die Dominicanerinnen bei Meran 1241. Um dieselbe Zeit wurden in Tirol auch viele Pfarreien und Seelsorgestellen mit einer Menge von Kirchen und Kirchlein errichtet, deren Gründungsjahr freilich vielfach nicht mehr angegeben werden kann (Beispiele s. bei Atz, Kunstgeschichte von Tirol, Bozen 1885, 78 ff.).

In die zweite Hälfte dieser Periode fällt der Kampf der geistlichen Gewalt mit der landesfürstlichen Macht. Obwohl durch die Konradinische Schenkung vom Jahre 1027 im heutigen Tirol zwei ausgedehnte geistliche Fürstenthümer (Trient und Brixen) entstanden, so kam daselbst doch nach und nach durch eine eigenthümliche Entwicklung der Dinge die weltliche Macht zum Siege. Die tirolischen Bischöfe verwalteten nämlich, um ihren kirchlichen Beruf nicht zu vernachlässigen, ihre Grafschaften nicht selbst, sondern durch Vögte, welche allmälig durch List und Gewalt die Macht ihrer Lehensherren untergruben. Zu diesen weltlichen Großen, welche ihre Vogteirechte in solcher Weise ausbeuteten, gehören besonders die Grafen von Eppan, Andechs und die des Schlosses Tirol bei Meran. Bis zum Tode des kräftigen Bischofes Friedrich von Wanga (gest. 1218) waren die Bischöfe von Trient und Brixen thatsächlich die Herren des Landes und nöthigten ihre Vögte zur Erfüllung ihrer Vasallenpflicht. Die Regierung des Fürstbischofs Friedrich von Wanga, den der junge Kaiser Friedrich II. zum Reichsvicar von Oberitalien ernannte, bildet überhaupt den Höhepunkt der bischöflichen Macht in Tirol. Aber nach seinem Tode wurde Graf Albert III. von Tirol, der mächtigste aller Vögte, der sich früher als treuer Vasall gezeigt hatte, wie umgewandelt. Statt eines Vasallen wollte er unabhängiger Landesherr sein und wurde beim Streben nach Vermehrung seiner Macht aus einem Beschirmer ein rücksichtsloser Bedränger der Bischöfe von Trient und Brixen. Auch die Andechser ahmten sein Beispiel nach und überließen beim Aussterben ihres Geschlechtes (1248) alle Besitzungen und Rechte dem Grafen von Tirol. Die bedeutungslosen Grafen von Eppan, die 1300 gänzlich ausstarben, standen unter Alberts Einfluß. Durch seine rücksichtslose und ungerechte Politik war Albert von Tirol, der besonders den Bischof Egno von Brixen und Trient hart bedrängte, in kurzer Zeit der mächtigste Herr des Landes geworden (Huber, Hochstifter Trient und Brixen, im Archiv für österr. Gesch. LXIII [1882], 609 ff.; Durig, in d. Zeitschrift des Ferdinandeums 1860, 14 ff.). Nach dem Tode Alberts (1253), des letzten Tiroler Grafen, fielen dessen Besitzungen an seine Schwiegersöhne Gebhard von Hirschberg (Inn- und Wippthal sammt der Vogtei über Brixen) und Meinhard von Görz, der das ganze übrige Gebiet sammt der Vogtei über Trient erhielt. Meinhard I. schlug vollends die Politik seines Schwiegervaters Albert ein, starb aber schon 1258. Dessen beide Söhne, Meinhard II. und Albert, erbten nicht nur die Besitzungen ihres Vaters, sondern auch die ihres Vetters Gebhard von Hirschberg. Durch die Ländertheilung von 1271 behielt Meinhard II. die tirolischen Gebiete, Albert bekam Görz und Pusterthal. Meinhard II., ein thatkräftiger, aber wenig gewissenhafter Charakter, war noch mehr als sein Vorgänger bestrebt, seinen Gebietskreis auf Kosten der Kirche zu erweitern; er wird daher geradezu der Begründer der gefürsteten Grafschaft Tirol

genannt. Obwohl ihm einzelne Bischöfe, wie Bruno von Brixen (1249—1288) und der genannte Egno und Heinrich II. von Trient (1274 bis 1289), kräftig entgegentraten, so erwies sich das geistliche Schwert doch zu schwach. Durch seine Heirat mit der Wittwe Konrads IV. wußte sich Meinhard auch noch mit dem freilich erbleichenden Ruhme der Staufer zu umkleiden, während das gesetzlose Interregnum ihm für seine Gewaltthätigkeit gegen die Kirche volle Straflosigkeit zusicherte. Die spätere Verbindung mit dem aufstrebenden Hause Habsburg und die Hilfe, welche Meinhard dem König Rudolf (s. d. Art.) gegen Ottokar von Böhmen angedeihen ließ, setzten ihn 1286 auch in den Besitz von Kärnthen. Auf dem Todbette (1295) bereute zwar der Graf seine besonders der Kirche von Trient zugefügte Ungerechtigkeit (Hormayr, Gesch. von Tirol II, Urkundenbuch, Tübingen 1808, 586, Nr. 243), aber seine Söhne, von denen Heinrich für kurze Zeit (1307—1310) auch König von Böhmen war, gaben nichts vom Geraubten zurück. Die Macht der Bischöfe von Trient und Brixen war gebrochen, die Theilung des „Landes im Gebirge" in zwei geistliche Fürstenthümer beseitigt und die einheitliche, weltliche Herrschaft begründet. — Margaretha Maultasch, Tochter des Herzogs Heinrich von Kärnthen und Tirol, übergab ihre Besitzungen in Tirol 1363 dem hochstrebenden Habsburger Rudolf IV., dem der schwache und gefügige Bischof Albert II. (1363—1390) von Trient fast das ganze weltliche Territorium seiner Kirche überließ (Egger, Geschichte Tirols I, Innsbruck 1872, 406). Auch die Bischöfe von Brixen förderten durch große Nachgiebigkeit die Interessen der Habsburger; zwar wollte Nicolaus von Cusa (s. d. Art.) das bereits Verlorene noch retten, aber es war zu spät. Denn die vorausgegangenen Wirren des großen abendländischen Schismas (1378—1417) und des Konstanzer Concils, bei welchem bekanntlich Herzog Friedrich IV. von Tirol eine merkwürdige Rolle spielte (Zösmair, Herzog Friedrichs Flucht aus Konstanz, Programm des Innsbrucker Gymnasiums 1894), schädigten die bischöfliche Gewalt noch mehr. Als dann gegen die Bestimmungen des Wiener Concordates vom Papste der Cardinal Nicolaus von Cusa zum Bischofe von Brixen bestellt wurde (1450) und dieser mit rücksichtsloser Strenge die allerdings nothwendige Reform der Klöster durchführen wollte, entfachte sich allmälig zwischen dem Cusaner und dem Landesfürsten Herzog Sigmund der verhängnißvolle Streit, durch welchen schließlich der Untergang der geistlichen Landeshoheit in Tirol besiegelt wurde (s. d. Art. Nicolaus von Cusa IX, 310 ff.). Der traurige Ausgang des Streites hatte auch die schlimme Folge, daß das reformatorische Wirken des Cusaners in Tirol, wo seit dem Schisma arge Mißstände Platz gegriffen hatten (Pastor, Gesch. der Päpste II, 2. Aufl., 132, Anm. 2), resultatlos blieb.

c. Reformation und Gegenreformation (1517 bis 1740). Trotz seiner natürlichen Abgeschlossenheit hat Tirol in der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und der gleichzeitigen politisch-socialen Umwälzung schon gleich im Anfang eine bedeutende Rolle gespielt (vgl. B. Weber, Tirol und die Reformation, Innsbruck 1841; Hirn, Erzherzog Ferdinand II., I, Innsbruck 1885). Der vorausgegangene cusanische Streit, der häufige Verkehr mit dem Auslande und andere Ursachen entfremdeten die Tiroler der alten Kirche und machten sie geneigt für die Aufnahme der Lehre Luthers und deren Folgerungen. Bereits 1525 empörten sich die Bauern, plünderten die Klöster und Wohnungen der Geistlichen und ertrotzten vom neuen Landesfürsten Ferdinand I. eine ihnen sehr günstige Landesordnung (Huber, Oesterr. Gesch. III, Gotha 1890, 505 ff.; Hirn I, 132 ff.). Fast gleichzeitig mit dem Bauernkriege tauchte auch die bekannte Secte der Wiedertäufer (s. d. Art.) auf, die sich über den ganzen deutschen Antheil Tirols verbreitete und trotz aller Verfolgung durch die landesfürstlichen Behörden sich in Winkelgesellschaften behauptete (Hirn I, 151 ff.; Ammann, Wiedertäufer im Pusterthale, Brixen 1896 und 1897 [Progr.]). Aber auch der Protestantismus in lutherischer oder zwinglisch-calvinischer Form verbreitete sich besonders in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Tirol, namentlich unter den besseren Ständen. Noch am Ende des 17. Jahrhunderts entstand im abgelegenen Defereggenthale eine protestantische Bewegung, infolge deren vom Erzbischof von Salzburg 800 Einwohner zur Auswanderung gezwungen wurden (Tinkhauser I, 618). Dazu war die Geistlichkeit, welche zur Erhaltung der katholischen Lehre berufen gewesen wäre, großentheils unwissend, mitunter dazu noch dem Concubinate ergeben. Da die nöthigen Lehranstalten zur Heranbildung des Clerus fehlten, so mußte man sich vielfach mit ausländischen Priestern begnügen, zum Theil auch mit Mönchen, denen das Klosterleben nicht behagte (Zschokke, Theol. Studien in Oesterreich, Wien 1894, 670 ff.). Jedoch lag ein gesunder Kern im gläubigen und treuherzigen Sinne des Tiroler Volkes. Durch eine besondere Fügung der Vorsehung beherrschten in jener kritischen Zeit zwei der Kirche treu ergebene Fürsten, der nachherige Kaiser Ferdinand I. und dessen gleichnamiger Sohn, das Land. Diese Regenten drängten die Wogen des Protestantismus allmälig zurück und retteten in Tirol durch eine gründliche Gegenreformation die Reinheit der katholischen Lehre (vgl. Jung, Gegenreformation in Tirol, Innsbr. 1874; Hirn I, 158). Schon Kaiser Ferdinand I. (1556—1564) griff nach Thunlichkeit bessernd in die kirchlichen Verhältnisse Tirols ein. Freilich hat er die große Bedeutung des Concils von Trient (s. d. Art.), das in der tirolischen wie in der allgemeinen Kirchengeschichte einen Glanzpunkt bildet, nicht vollständig erkannt. Erzherzog Ferdinand II.

(1564—1595) aber führte eine vollständige Restauration des kirchlichen Lebens durch. Zuerst wurde auf seine Anregung hin eine ausgedehnte, dem tridentinischen Concil entsprechende Reform des Welt- und Ordensclerus durchgeführt. Dann unterstützte er die schon von seinem Vater 1560 berufenen Jesuiten, die als Prediger, Beichtväter und Professoren eine gesegnete Wirksamkeit entfalteten, in ausgiebigster Weise. Auch der sel. Petrus Canisius (s. d. Art.) hielt sich längere Zeit in Innsbruck auf. Bald folgte die Gründung neuer Jesuiten-Collegien in Hall (1570), Trient und Feldkirch (1649). Auf Veranlassung Erzherzog Ferdinands II. constituirte sich auch die tirolische Franciscaner-Ordensprovinz. Die geistlichen Söhne des hl. Franciscus hatten sich schon bald nach dem Tode des Stifters in Bozen, die Töchter der hl. Clara in Brixen niedergelassen. Bald waren mehrere Klöster dieses Ordens in Tirol entstanden, die aber, den eigenthümlichen Diöcesanverhältnissen entsprechend, fünf Provinzen zugetheilt wurden. Um diese Zersplitterung aufzuheben, wurde unter besonderer Mitwirkung des bekannten Weihbischofes Johannes Nas (s. d. Art.) 1580 die tirolische Franciscaner-Ordensprovinz zum hl. Leopold förmlich errichtet und der Convent zu Innsbruck als Sitz des Provinzialates erklärt. Diese Provinz umschloß den deutschen Antheil Tirols, Vorarlberg und die österreichischen Vorlande. Damals beobachtete die neu organisirte Ordensprovinz die Regel der mildern Observanz; unter dem Landesfürsten Leopold V. wurde aber 1625 die große Reform der Observanten (s. d. Art.) angenommen (vgl. Guggenbühler, Beiträge, Bozen 1880, 338). Seit jener Zeit vergrößerte sich die tirolische Provinz durch die Klöster von Reute (1628), Hall (1635), Kaltern (1640), Innichen (1691), Telfs (1701). Auch mehrere Nachbarklöster auswärtiger Länder waren ihr zugetheilt, und sie zählte in der Mitte des 18. Jahrhunderts 15 Klöster, 3 Hospize, 400 Priester, 30 Cleriker und 70 Laienbrüder. — Für den italienischen Antheil Tirols wurde 1643 zu Trient ebenfalls eine eigene Franciscaner-Ordensprovinz zum hl. Bigilius errichtet. — Kurz vor seinem Tode verschaffte Erzherzog Ferdinand II. auf Veranlassung seiner zweiten Gemahlin, Prinzessin Anna Katharina von Mantua, auch den Kapuzinern (s. d. Art.) Eingang in Nordtirol und errichtete ihnen aus eigenen Mitteln ein Heim in der Landeshauptstadt Innsbruck. Der neue Orden sollte in Tirol besonders den unteren Schichten des Volkes seine Sorgfalt zuwenden (vgl. Hetzenauer, Kapuzinerkloster Innsbruck, Innsbruck 1893). Die Einführung der Kapuziner erfolgte in Tirol aus der venetianischen, in Vorarlberg aus der schweizerischen Provinz. Das erste Kapuzinerkloster in Tirol überhaupt wurde zu Roveredo 1575 gegründet, auf dieses folgten später die Conventе von Trient (1584) und Arco (1585), während Nordtirol direct von der venetianischen Provinz aus besiedelt wurde. An die Gründung des Klosters zu Innsbruck reihten sich nach und nach mehrere an: Bozen 1600, Brixen 1602, Meran 1616 (vgl. Hohenegger, Kapuzinerkloster Meran, Innsbruck 1898), Neumarkt 1617, Bruneck 1626, Sterzing 1629, Eppan und Schlanders 1638, Lana 1648, Imst 1674, Ried 1694, Mals 1697, Klausen 1699, Kitzbühel 1701. Bereits 1605 wurde die tirolische Kapuziner-Ordensprovinz errichtet, so daß sich damals alle tirolisch-vorarlbergischen Klöster auf drei Provinzen, die tirolische, die venetianische und die schweizerische (Feldkirch, Bregenz, Bludenz und Bezau), vertheilten. Aus den Klöstern Südtirols und des österreichischen Herzogthums Mantua bildete sich 1754 eine eigene Provinz, die mantuanisch-tridentinische. — Das Kloster der Serviten (s. d. Art.) in Innsbruck wurde von der schon genannten zweiten Gemahlin des Erzherzogs, Anna Katharina von Mantua, 1614 gestiftet. — Die gesegnete Thätigkeit Erzherzog Ferdinands II. auf dem Gebiete der katholischen Restauration erstreckte sich auch auf den Säcular-Clerus, indem der Landesfürst die Träger der Kirchengewalt in der Ausführung der Concilsbeschlüsse kraftvoll unterstützte und zur Aufnahme des Reformwerkes ermunterte. Die Bischöfe von Trient und Brixen, die zum Theil mehr weltliche Fürsten und Diplomaten als eifrige Hirten waren, entsprachen freilich nicht immer den Absichten Ferdinands (Hirn I, 210 ff.; Huber, Oesterr. Gesch. IV [1892], 311 ff.). Christoph III. von Madruzz, Bischof von Trient und Brixen, z. B. erwarb sich zwar große Verdienste um das in seiner Residenzstadt abgehaltene Concil, sorgte aber wenig für die vom Protestantismus bedrohte Diöcese Brixen. Selbst als Ferdinands II. eigener Sohn, Cardinal Andreas von Oesterreich, Bischof von Brixen wurde (1591—1600), ging es mit der Reform des Clerus nicht recht vorwärts. Die gänzliche Durchführung der Concilsbeschlüsse war seinem Nachfolger, Christoph IV. von Spaur (1601 bis 1613), vorbehalten. Mit Hilfe seines kräftigen Generalvicars, Otto Agricola, verfolgte dieser Bischof das Ziel einer gänzlichen Reform und hielt zu diesem Zwecke 1603 eine Diöcesansynode ab, welche den Glanzpunkt seines gesegneten Wirkens bildet (vgl. Freiseisen, Christoph IV., im Brix. Conferenzblatt 1894, 1 ff.). Auch in der Diöcese Trient, wo die häufige Abwesenheit des Cardinals Ludwig von Madruzz (1567 bis 1600) von seiner Residenz dem Reformwerke nicht förderlich war, begannen seit 1580 die Visitationen und Synoden (Hirn I, 223 ff.). Die Erscheinungen der kirchlichen Restauration zeigten sich im 16. und 17. Jahrhundert besonders auf dem Gebiete der Schule, und zwar vorzugsweise zum Zwecke der Heranbildung eines tüchtigen einheimischen Clerus. Auch hier war die tirolische Landesregierung, welche besonders den Jesuitenorden mit dem höhern Unterrichte betraute, sehr thätig. So

entstanden die Jesuitengymnasien in Innsbruck (1562), Hall, Trient und Feldkirch, zu denen später noch die geistlichen Gymnasien von Brixen und Meran (O. S. B.) hinzukamen (Probst, Gesch. der Gymn., in der Zeitschrift des Ferdinandeums 1857, 1 ff.). In dieselbe Zeit fällt die Gründung der tirolischen Priesterseminare zu Trient 1580 und zu Brixen 1607, sowie die Errichtung der theologischen Facultät zu Innsbruck (s. d. Art.) 1675, die den Jesuiten übertragen wurde (Probst, Die Universität Innsbruck, Innsbruck 1869; Zschokke 236 ff.). Durch dieses einträchtige Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Gewalt wurde der Protestantismus nach und nach ganz geräuschlos entfernt und die katholische Religion wieder vollständig hergestellt. Die religiöse Einheit brachte den Tirolern auch die politische Einigkeit und begeisterten Patriotismus, der sich besonders beim Einfalle der Bayern in Tirol (1703) äußerte. Indessen kamen durch die freigeistigen Ideen von Neuem böse Zeiten über das Land.

d. Falsche Aufklärung, Josephinismus und bayrische Religionsneuerungen (1740—1818). Bereits unter der Regierung des persönlich frommen Kaisers Karl VI. wurde in Oesterreich und damit auch in Tirol der Hauch eines theilweise unkirchlichen Geistes fühlbar, der als Vorbote einer schlimmen Zeitrichtung erschien. Die edle und große Kaiserin Maria Teresia wurde noch mehr durch die neuen philosophischen und staatsrechtlichen Theorien beeinflußt (A. Jäger, in der Innsbr. Theol. Zeitschr. 1878, 259 ff.). Zuerst begann der Kampf gegen die Jesuiten, denen man allmälig den höhern Unterricht zu entreißen suchte; seit 1770 aber wurde der Ruf nach „Reform" der Klöster überhaupt zum Schlagwort. Durch die 1773 erfolgte Aufhebung des Jesuitenordens wurden in Oesterreich mehrere theologische Facultäten und 200 Lateinschulen ihrer Lehrer beraubt. Tirol ward von diesem Schlage selbstverständlich besonders hart betroffen. Noch tiefer aber schnitten die „kirchlichen Reformen" Kaiser Josephs II. (s. d. Art.) in das religiöse Leben des Landes ein. In der Zeit von 1782—1787 wurden alle tirolischen Klöster, welche sich dem beschaulichen Leben widmeten, aufgehoben (Lindner, Aufhebung der Klöster in Deutschtirol, Innsbruck 1884); denjenigen Klöstern aber, deren fernere Existenz man noch bewilligte, ward eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern vorgeschrieben. Die tirolischen Ordensprovinzen der Franciscaner und Kapuziner wurden von der Regierung eigenmächtig auf Tirol und Vorarlberg beschränkt unter dem Titel einer nordtirolischen Franciscaner- bezw. Kapuzinerprovinz. Aehnlich wurden die südtirolischen Kapuzinerklöster von denen Mantua's getrennt und zu einer eigenen Provinz vereinigt (1784). Die tridentinische Franciscaner-Ordensprovinz, welche schon früher auf den italienischen Antheil Tirols beschränkt war, behielt ihren Umfang unverändert bei. — Auch auf anderen Gebieten des religiösen Lebens griff der Josephinismus so sehr in die Kirche ein, daß sich Papst Pius VI. (s. d. Art.) 1782 entschloß, persönlich nach Wien zu reisen, um den irregeleiteten Kaiser auf bessere Bahnen zu bringen. Auf der Rückreise passirte der Papst Tirol und nahm bei dieser Gelegenheit auch bei dem schwachen und staatskirchlichen Bischofe von Brixen, Joseph Grafen Spaur, Einkehr, nicht aber in Trient, wo damals der ganz josephinische Bischof Vigil Graf Thun residirte ([Schnitzer,] Kirche des hl. Vigilius II, Bozen 1828, 225 ff.). Die mühevolle Reise des Papstes war ganz erfolglos. Die Regierung hob 1783 wie in den übrigen Kronländern so auch in Tirol die zahlreichen Bruderschaften auf und empfahl dafür die Einführung der einen nützlichen Bruderschaft von der thätigen Nächstenliebe, die aber, weil von der Regierung befohlen, in Tirol keinen Anklang fand. Mit Beginn des Jahres 1784 wurde das landesfürstliche Generalseminar in Innsbruck eröffnet (vgl. d. Art. Generalseminarien), um fortan alle Theologen von freisinnigen Professoren bilden und zu staatskirchlichen Priestern erziehen zu lassen (Probst 224 ff.). Dadurch verloren die bischöflichen Seminarien von Trient und Brixen alle Bedeutung, da sich deren Frequenz lediglich auf die einheimischen Theologen der kleinen Enclaven dieser Bischöfe beschränkte. Durch die „neue Pfarreintheilung" trennte der Staat weit entlegene oder stark bevölkerte Ortschaften von der alten Mutterkirche und versah jene mit eigenen Seelsorgern. Einfache Beneficien wurden nach Belieben eingezogen und zu Cooperaturen oder zur Dotirung neuer Pfründen verwendet. Besonders suchte die Regierung die Bischöfe auswärtiger Länder von ihren tirolischen Diöcesanantheilen auszuschließen. Diesem System entsprechend wurden durch Uebereinkunft mit dem Papste 1785 die Antheile der Bischöfe von Feltre, Padua und Verona mit der Diöcese Trient, die Antheile des frühern Patriarchats Aquileja mit Brixen vereinigt (Tinkhauser I, 15). Seit 1751 hatte sich Trient vom Verbande mit Aquileja losgelöst und stand damals unmittelbar unter dem apostolischen Stuhle. — Alle diese und ähnliche centralisirende Maßregeln führte man gewöhnlich eigenmächtig und mit rücksichtsloser Strenge auch dann durch, wenn sie dem Gemeinwohle offenbar schädlich waren. Doch flossen die Gelder, welche von aufgehobenen Klöstern, Beneficien und Bruderschaften eingezogen wurden, nicht für ganz profane Zwecke in den Staatsschatz, sondern wurden zur Gründung eines Religions- und Schulfonds (s. d. Art. Oesterreich IX, 751 f.) verwendet. Aus diesen Kapitalien werden noch jetzt die Dotirungen vieler Pfründen, Schulen und Lehranstalten, sowie auch die theologischen Stipendien und Pensionen für Deficientenpriester geschöpft. Die Bischöfe von Trient und Brixen waren weit entfernt, eine

pflichtbewußte, muthige und freimüthige Opposition gegen die kirchenfeindlichen Neuerungen zu machen. Wohl aber sandte das wackere Tiroler Volk wiederholt Deputationen an das kaiserliche Hoflager, um die verhaßten Kirchenreformen rückgängig zu machen. Besonders wurde gegen die Durchführung des Toleranzedictes vom 17. October 1781, wodurch den Protestanten freie Religionsübung gestattet wurde, Einspruch erhoben, um die Perle der Glaubenseinheit nicht zu verlieren. Ein Tiroler von Geburt war auch Cardinal-Erzbischof Migazzi (s. d. Art.) von Wien, der zuerst unter allen Kirchenfürsten gegen die josephinischen Reformen seine Stimme zu erheben wagte. Beim Tode Josephs II. war Tirol, der „Wohnsitz deutscher Redlichkeit und gewohnt an Folgsamkeit ohne Zwang", in großer Aufregung, ja fast im Aufstande begriffen (Jäger, in der Innsbrucker Theol. Zeitschrift 1880, 197 ff.). Wer wundert sich, wenn das gedrückte Volk schließlich die Schranken des Erlaubten durchbrach? Unter Leopold II. (1790—1792) wurden zwar auf die Beschwerden mehrerer Bischöfe, denen sich endlich auch der von Brixen anschloß, einige besonders drückende Reformen Josephs II. zurückgenommen, aber das Princip der Unterordnung der Kirche in Oesterreich unter den Staat blieb aufrecht (Jäger ebd. 401 ff.). Den Tirolern speciell gewährte Leopold II. nicht nur alle Wünsche auf politischem Gebiete, sondern hob 1790 auch das Generalseminar zu Innsbruck nach siebenjährigem Bestande wieder auf und berief in demselben Jahre einen „offenen Landtag" nach Innsbruck, auf dem auch die kirchlichen Angelegenheiten mitunter sehr erregt verhandelt wurden (Probst 238 ff.; Egger III, 130 ff.). Kaiser Franz II. war redlich bestrebt, den Frieden mit der Kirche aufrecht zu erhalten, aber das Staatskirchenthum blieb auch unter ihm in Kraft, ebenso wurden die aufgehobenen Klöster, Bruderschaften und Beneficien nicht restituirt. — Durch die große Revolution wurde Tirol nicht nur in politischer, sondern auch in kirchlicher Beziehung neuerdings hart getroffen, und eine noch traurigere Zukunft stand bevor. In seiner Noth setzte das Volk seine Hoffnung auf die Hilfe Gottes und weihte 1796 das ganze Land dem göttlichen Herzen Jesu (Hattler, Festschrift u. s. w., Innsbruck 1896). Zuerst kamen aber noch schwere Zeiten für Tirol. Durch den Reichsreceß vom Jahre 1803 wurden die geistlichen Territorien von Trient und Brixen, welche übrigens nur mehr auf ein sehr kleines Gebiet beschränkt waren, säcularisirt und mit der Grafschaft Tirol vereinigt. Die beiden Bischöfe behielten für sich und ihre Nachfolger den fürstlichen Rang und sind noch jetzt als Fürstbischöfe Mitglieder des österreichischen Herrenhauses. Kaum war der Friede zwischen Oesterreich und Frankreich hergestellt, so brach 1805 der Krieg von Neuem aus. Durch den Frieden von Preßburg (Dec. 1805) kam Tirol an Bayern. Dessen König Max I. gab zwar einer Deputation der Tiroler Stände die tröstliche Versicherung: „Liebe, brave Tiroler, kein Jota an eurer Verfassung soll geändert werden"; — aber es geschah bald das Gegentheil. Nicht nur beraubte die neue Regierung die Tiroler ihrer alten Freiheiten, sondern sie nahm auch so durchgreifende kirchliche Neuerungen vor, daß selbst die josephinischen weit überboten wurden. Als sich der Clerus, zumal im Diöcesanantheil von Chur, dem Staatskirchenthum nicht fügte, wurden viele pflichttreue Priester aus ihren Pfründen vertrieben und zum Theil eingekerkert. An deren Stelle wurden gefügige Staatspfarrer gesetzt, welche jedoch vom gläubigen Volke gemieden wurden. Den „ausländischen" Fürstbischof von Chur ließ die bayrische Regierung über die tirolische Grenze schaffen, den Fürstbischof von Trient nach Salzburg deportiren. Der nachgiebige Bischof Graf Lodron von Brixen suchte durch kluges Temporisiren einem Kampfe mit der Staatsgewalt auszuweichen. Die Anwendung der Gewaltmittel rief aber unter der in den heiligsten Rechten verletzten Bevölkerung eine bedenkliche Gährung hervor, so daß die Regierung etwas einlenkte, indessen zu spät. Als im J. 1809 der Krieg Oesterreichs gegen Frankreich entbrannte, erhoben sich die Tiroler unter der Führung Andreas Hofers gegen die bayrische Gewaltherrschaft, unterlagen jedoch nach heldenmüthigen und siegreichen Kämpfen schließlich der französischen Uebermacht. Hofer selbst wurde am 20. Februar 1810 zu Mantua erschossen, und Tirol, dessen Name auf der neuen Landkarte verschwinden sollte, kam theils an Bayern, theils zu Italien und den illyrischen Provinzen. Obwohl jetzt die bayrische Regierung etwas vorsichtiger zu Werke ging, empörten sich doch die Tiroler nach dem Sturze der napoleonischen Herrschaft von Neuem; dießmal erreichten sie auch ihren Zweck und kehrten 1816 freudig unter Oesterreichs mildes Scepter zurück (Rapp, Tirol im J. 1809, Innsbruck 1852; Brück, Die katholische Kirche im 19. Jahrh. I, Mainz 1887, 232 ff.).

3. Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse Tirols seit dem Sturze Napoleons. Nach dem Rückfalle Tirols an das angestammte Haus der Habsburger war Kaiser Franz I. redlich bemüht, die in der vorausgegangenen Zeit dem Lande geschlagenen Wunden zu heilen und den Frieden mit der Kirche wieder vollständig herzustellen. Alles ließ sich freilich nicht sofort gut machen, weil viele Kirchengüter schon verschleudert waren. Schon im ersten Jahre (1816) der Vereinigung Tirols mit Oesterreich erlaubte der edle Monarch den bestehenden Ordensgenossenschaften die Wiederherstellung der unter der bayrischen Regierung aufgehobenen Klöster und Stifte und gab nach Thunlichkeit die entrissenen Güter zurück. Sofort constituirten sich nun von Neuem die ehemaligen Franciscaner- und Kapuziner-Ordensprovinzen in Nord- und

Südtirol mit ihren früheren Conventen auch der angrenzenden österreichischen Kronländer in Salzburg, Steiermark und Oberösterreich. Auch die 1808 aufgehobenen Abteien und Prälaturen von Neustift, Wilten, Fiecht, Stams und Marienberg lebten 1816 wieder wie verjüngt auf, erhielten zum Theil neue Berufskreise auf dem Gebiete des höhern Unterrichtswesens und außerdem die Erlaubniß, zur bessern Entwicklung des Ordenslebens theologische Hausstudien einzurichten (vgl. Zschokke 1210). Da die österreichische Regierung die Idee des Staatskirchenthums trotz ihrer guten Gesinnung noch nicht ganz aufgab und auswärtige Einflüsse kirchlicher Würdenträger möglichst fern halten wollte, so wurden die tirolischen Diöcesen mit Einwilligung des Papstes endgültig festgestellt. Durch die Circumscriptionsbulle Pius' VII. vom 2. Mai 1818 wurde ganz Tirol in die drei Diöcesen Trient, Brixen und Salzburg getheilt, während der Bischof von Chur und alle übrigen auswärtigen Bischöfe, welche in Tirol Antheile hatten, auf diese verzichten mußten (Tinkhauser I, 81 ff.; Fetz, Gedenkblätter an C. Rudolf, Bischof von Chur, Lindau 1853). Zur Erzdiöcese Salzburg fiel das untere Innthal östlich vom Ziller- und Habachbache, darunter auch ehemalige Gebiete von Chiemsee und Freising. Das ganze übrige Nordtirol, Vintschgau bis Eiers, Eisackthal bis einschließlich Brixen-Decanat und ganz Pusterthal bilden die Diöcese Brixen. Diesem Sprengel wurde vorderhand auch Vorarlberg untergeordnet, und zwar als Generalvicariat, an dessen Stelle später ein eigenes Bisthum errichtet werden sollte. Die Verwaltung des vorarlbergischen Antheils führt seitdem mit gewissen Vollmachten ein Generalvicar, der zugleich Weihbischof von Brixen ist und seinen Sitz in Feldkirch hat; seine Kanzlei besteht aus zwei Generalvicariats-Räthen, einem Secretär und einem Kanzlisten. Der übrige Theil von Südtirol gehört zur Diöcese Trient, deren nördliche Grenze freilich nicht geradlinig verläuft. Durch die Organisationsbulle Ubi primum aerumnosis vom 7. März 1825 wurde Trient, das seit der Auflösung des Patriarchates Aquileja (1751) als exemtes Bisthum direct unter Rom stand, mit Brixen, Gurk, Seckau und Lavant dem Metropoliten von Salzburg (s. d. Art.) untergeordnet. — Nach der Rückkehr des Friedens wurden auch die bischöflichen Seminarien von Brixen und Trient wieder hergestellt, reformirt und mit staatlicher Unterstützung reichlicher dotirt. Die Folge davon war ein glänzender Aufschwung dieser Anstalten, aus denen nach und nach Männer hervorgingen, die in Kirche und Staat zum Theil Großartiges geleistet haben. In Trient, wo der heiligmäßige und gelehrte Peter Paul Rigler (s. d. Art.) durch ein halbes Jahrhundert auf die Heranbildung des Clerus großen Einfluß ausübte, erhielten unter Anderen ihre theologische Bildung J. B. Zwerger (s. d. Art.), nachher Fürstbischof von Seckau, und der noch jetzt (1898) lebende Cardinal-Fürsterzbischof von Salzburg. Insbesondere aber trug der Geist des ehrwürdigen Bischofs Johannes N. Tschiderer (1834—1860) viel bei zur Heranbildung eines wahrhaft priesterlichen Nachwuchses (Leben des Dieners Gottes J. N. Tschiderer, Bozen 1876). Das Seminar von Brixen verdankt seine Reorganisation dem hochverdienten Regens Mich. Feichter (gest. 1832). Unter dem gelehrten Bischofe Galura (1829 bis 1856; s. d. Art.) errang die theologische Lehranstalt einen solchen Ruhm, daß ihr die Studienhofcommission in Wien ihre Anerkennung zollte. Bischof Galura berief mit seltenem Kennerauge Professoren an die Anstalt, welche später als ausgezeichnete Bischöfe wirkten (Gasser, Feßler, Rudigier). Später haben als Männer der Wissenschaft und kirchlichen Wirkens großen Ruhm erlangt Meßmer, Rothmüller, die Bischöfe Aichner und Zobl; in jüngster Zeit Egger, Schmid u. s. w. Der Blüte dieser beiden theologischen Lehranstalten entsprach auch das gesegnete seelsorgliche Wirken der Priester in den Diöcesen des Landes. — Auch das Ordensleben nahm im 19. Jahrhundert in Tirol einen neuen Aufschwung. Nicht nur erweiterten die bereits bestehenden Orden ihren Wirkungskreis auf dem Gebiete der Seelsorge und Schule, sondern auch neue Orden und Congregationen traten an die Stelle der früher aufgehobenen. Im J. 1826 wurden die Redemtoristen nach Innsbruck berufen, 1838 die Jesuiten, welchen nach dem Sturme des Jahres 1848 die theologische Facultät (1857) übertragen wurde (Probst 354 ff.); den vertriebenen Benedictinern von Muri (s. d. Art.) in der Schweiz räumte (1845) Kaiser Ferdinand das 1808 aufgehobene Augustiner-Chorherrenstift Gries ein; 1854 ließen sich die Cistercienser von Wettingen in dem seit 1808 ebenfalls verödeten Stifte Mehrerau (s. d. Art.) in Vorarlberg nieder. Durch die Opferwilligkeit des Erzherzogs Maximilian von Oesterreich kam 1855 der Deutschordenspriester-Convent in Lana zu Stande, dem der schon genannte Rigler seinen ascetischen Geist einhauchte. In jüngster Zeit ließen sich auch die Dominicaner in Eppan, die Benedictiner in Martinsbühel bei Innsbruck und die Schulbrüder in Feldkirch, sowie die Salvatoristen in Hörbranz (Vorarlberg) nieder. Noch größere Ausdehnung gewannen die weiblichen Ordensgenossenschaften. Eine geradezu staunenswerthe Verbreitung fand in Tirol die Congregation der Barmherzigen Schwestern (s. d. Art.). Das erste Haus dieses Ordens gründete (1821) Decan Schuler in seiner Pfarre Zams im Oberinnthale, worauf die Häuser in Ried, Imst und Innsbruck (1839) folgten. Gegenwärtig (1898) zählt die Congregation in den zwei Mutterhäusern in und außer Tirol 1870 Schwestern, die in 200 Filialen thätig sind. Mit diesen „Vincenzschwestern" wetteifern in Werken der Nächstenliebe die vom Kapuzinerpater Theodosius (s. d. Art.) gestifteten Schwestern vom heiligen Kreuze, die

auch in Tirol seit 1870 segensreich wirken. Außer den Genannten sind in Tirol noch Benedictinerinnen auf Säben bei Klausen; Servitinnen in Arco; Cistercienserinnen in Eppan und in Gwiggen bei Hohenweiler; Dominicanerinnen in Maria-Stainach bei Meran, zu Lienz im Pusterthale, zu Altenstadt bei Feldkirch, zu Thalbach bei Bregenz, zu Bludenz und zu Lauterach; Ursulinen zu Innsbruck und Bruneck; Clarissinnen zu Brixen; Carmelitinnen in Wilten bei Innsbruck; Salesianerinnen zu Thurnfeld bei Hall; Englische Fräulein in Brixen, Meran, Roveredo und Predazzo; Tertiarierinnen zu Brixen und Mühlbach mit je mehreren Filialen, ebenso in Kaltern, Bozen und Kronburg bei Schönwies im Oberinnthal; Frauen vom heiligen Herzen Jesu zu Riedenburg bei Bregenz, Trient, Riva und Cavalese; Arme Schulschwestern in Pfaffenhofen bei Telfs im Oberinnthal; Canossianerinnen in Trient, ebendaselbst Schwestern der Providenz; Deutschordensschwestern in Lana; Mägde der Liebe in Riva; Marien-Missionsschwestern in Rogaredo bei Villa Lagari und endlich Schwestern der heiligen Familie in Tilliarno bei Riva. Die Gesammtsumme der weiblichen Ordenspersonen beläuft sich in der Diöcese Brixen auf ungefähr 2500, in der Diöcese Trient auf 1140, der salzburgische Antheil in Tirol zählt nur bei 100 Barmherzige Schwestern.

Zu den traurigen Erscheinungen des kirchlichen Lebens in Tirol im 19. Jahrhundert gehören neu auftauchende religiöse Secten und das abermalige Hervortreten der vom Staate vertheidigten josephinischen Ideen, Liberalismus genannt, der die Freiheit der Kirche in große Gefahr brachte. Zuerst trat die Secte der Manharter (s. d. Art.) auf. Noch mehr Aufsehen erregten die fast gleichzeitigen Inclinanten im Zillerthale. Die Spuren des Protestantismus, welche sich dort seit dem 16. Jahrhundert erhielten, traten seit der großen Auswanderung der Salzburger Dissidenten unter Erzbischof Firmian (1732) noch deutlicher hervor. Den rastlosen Bemühungen des Clerus gelang es damals, das offene Hervortreten des Protestantismus zu verhüten. Indessen sogen die Zillerthaler auf ihren vielen Wanderungen in das Ausland (als Hausirer oder Sänger) immer von Neuem akatholische Grundsätze ein und bereiteten durch Einschmuggelung protestantischer Bücher den offenen Abfall von der Kirche vor. Dazu kamen noch äußere Einflüsse, denen sogar hohe Personen im protestantischen Preußen nicht fremd blieben, und so wurden nach und nach mehrere Ortschaften dieses Thales, vor allen Zell, Mayrhofen, Hippach und Finkenberg, von der Lehre Luthers angesteckt. Im J. 1829 entsagten bereits 240 Personen dem katholischen Gottesdienste und erklärten offen ihre Lossagung von der Kirche. Nachdem jahrelange Versuche, die Irrenden zu bekehren, gescheitert waren, ließen die tirolischen Abgeordneten an Kaiser Ferdinand I. die Bitte gelangen, er möchte die Einheit des Glaubens in Tirol aufrecht erhalten. Auf diese Vorstellung hin erfolgte am 12. Januar 1837 die kaiserliche Entschließung, dahin lautend, daß die protestantischen Zillerthaler entweder zur katholischen Landeskirche zurückkehren oder (gemäß den Bestimmungen des westfälischen Friedens) auswandern sollten. Hierzu wurde ihnen sogar jede nöthige staatliche Unterstützung versprochen. Wirklich wanderten noch in demselben Jahre 126 protestantische Familien, zusammen 414 Personen, aus ihrer Heimat nach Preußisch-Schlesien aus, wo ihnen Friedrich Wilhelm III. Wohnsitze anwies. Mehrere Inclinanten siedelten sich in Kärnthen und Steiermark an (Tinkhauser II, 692 ff.; Pragmarer, Der Auswanderer, Bozen 1897, S. II ff.; vom „liberalen" Standpunkte aus behandelt die Geschichte der Zillerthaler: Gasteiger, Die Zillerthaler Protestanten, Meran 1892). Durch dieses entschiedene, aber gewiß nicht intolerante Vorgehen bewahrte sich Tirol wiederum die Einheit des Glaubens, welche schon so oft gefährdet war. Bereits das Toleranzedict Josephs II. hatte die tirolische Glaubenseinheit bedroht; aber auf Bitten der Landstände beseitigte Kaiser Franz II. durch ein eigenes Hofdecret (1795) diese Gefahr. Gegen die Uebergriffe der bayrischen Regierung vertheidigte sich das Land selbst durch den Religionskrieg vom Jahre 1809. Daher siedelte sich von 1781—1819 nur ein einziger Protestant in Tirol an. Die Gefahr von Seiten der Zillerthaler Inclinanten wurde, wie erwähnt, freilich unter schweren Opfern überwunden, und nach dem Umsturzjahre 1848 schien unter der Regierung des jungen Kaisers Franz Joseph, der mit dem heiligen Stuhle 1855 ein Concordat abschloß, Tirols Glaubenseinheit für immer besiegelt zu sein. Aber bald trat ein Umschwung zum Schlechtern ein. Unter dem Einflusse des sogen. Liberalismus, der es auf einen neuen Sturm gegen die Kirche abgesehen hatte, kam das kaiserliche Patent vom 8. April 1861 zu Stande, wodurch den Protestanten die volle Freiheit des evangelischen Glaubensbekenntnisses in allen österreichischen Kronländern zugesichert wurde. Darüber entstand in Tirol große Aufregung, weil die Glaubenseinheit ganz unerwartet auf's Höchste bedroht war. Unter der Führung des damaligen Fürstbischofs Gasser von Brixen (s. d. Art.), der auch auf dem Gebiete der Schule u. s. w. kräftig dem falschen Liberalismus entgegenarbeitete, kämpfte das ganze Land mit allen erlaubten Mitteln um die Erhaltung seiner schönsten Perle. Aber erst nach langen, unerquicklichen Verhandlungen wurden die Wünsche Tirols im Kriegsjahre 1866 vorläufig erfüllt. Das kostbare Gut der Glaubenseinheit schien nun durch ein zwischen dem Kaiser und dem Landtage vereinbartes Ausnahmegesetz gesichert zu sein. Um so mehr betrübte es die große Mehrheit des Landes, als der Cultusminister Stremayr 1876 durch einfache Verordnung Gesetz und Landtag umging und die Bildung zweier evangelischen Gemeinden zu Innsbruck und Meran genehmigte. Das Palla-

dium, um welches Tirol ein ganzes Jahrhundert gekämpft hatte, war verloren. Seit jener Zeit ist es Aufgabe des Tiroler Volkes und des Clerus, von der Glaubenseinheit praktisch zu retten, was zu retten ist, indem man den Ankauf protestantischer Ansiedler verhindert und wenigstens den Abfall von Katholiken verhütet. Die alte, noch ungeschwächte Begeisterung der Tiroler für die Glaubenseinheit zeigte sich, freilich nicht ohne tiefe Wehmuth, im J. 1896, als das Land in glänzendster Weise die 100jährige Säcularfeier des Bundes mit dem göttlichen Herzen Jesu beging.(vgl. Waitz, Tirol im Jubeljahre, Brixen 1897). Die neue Herz-Jesu-Anbetungskirche und die erste deutsche Niederlassung der Eucharistiner Väter in Bozen — zur Erinnerung an das 50jährige Regierungsjubiläum des Kaisers Franz Joseph — ist zugleich das schönste Denkmal der erwähnten erhabenen Feier und ein würdiger Schlußpunkt tirolischer Kirchengeschichte an der Wende des 19. Jahrhunderts. Noch sind fast alle Einwohner katholisch; aber in den Städten, besonders an Kurorten, gibt es Protestanten und Juden, deren Zahl von Jahr zu Jahr zunimmt. Die Anzahl der Evangelischen in Südtirol und Pusterthal belief sich nach der Zählung von 1897 auf 684 Personen, wovon 533 auf Meran fallen. Die Diöcese Trient zählt gegenwärtig (1898) 564 271 Katholiken, davon 430 866 im italienischen Antheil; 35 Decanate, davon 10 im deutschen Antheil; 162 Pfarreien und 387 Curatien und Exposituren; 1086 Welt- und 708 Ordenspriester. Die Diöcese Brixen hat 405 667 Seelen, 28 Decanate, davon 6 in Vorarlberg; 391 Pfarreien (seit 1893 wurden in Brixen alle Curatien behufs Congrua-Regulirung zu Pfarreien erhoben), 76 Exposituren; 842 Welt- und 478 Ordenspriester. Die Erzdiöcese Salzburg zählt in Tirol 63 690 Seelen, 5 Decanate, 58 Pfarreien, 12 Kaplaneien und kleinere Beneficien; 112 Welt- und 12 Ordenspriester. (Vgl. außer den genannten Werken und der speciellen Literatur in d. Artt. Brixen, Chur, Salzburg und Trient noch Brandis, „Ehrenkränzel", Bozen 1678; Roschmann, Gesch. von Tirol, Wien 1792, 2 Bde.; Staffler, Deutsch-Tirol, Innsbr. 1847; Atz, Kirchenfreund, Brixen 1867—1869; Derf., Kunstfreund, ebd. 1885 ff.; Acta tirolensia, Traditionsbücher von Brixen, herausgeg. von Redlich, Innsbruck 1886. Zahlreiche Artikel über tirol. Kirchengeschichte finden sich in der „Zeitschrift des Ferdinandeums" in 3 Serien [1825 ff.], im „Sammler" [1807 ff.] und „Archiv für tirol. Gesch." [1864 ff.], worüber 1897 (zu Innsbruck) ein Register erschien. Manches bieten auch die Mittheilungen des Instituts für österr. Gesch., Innsbruck 1880 ff.) [Adelgott Schatz O.S.B.]

Tischendorf, Lobegott Friedrich Constantin, einer der bedeutendsten Kritiker des neutestamentlichen Textes, ward am 18. Januar 1815 zu Lengenfeld bei Zwickau geboren, besuchte erst das Gymnasium zu Plauen, wo er besonders die Kenntniß der alten Sprachen anstrebte, studirte dann zu Leipzig protestantische Theologie und Philologie und löste zweimal (1836 und 1838) die von der theologischen Facultät gestellte Preisfrage in durchaus positivem Sinne. Er trat darauf als Hauslehrer in das Haus seines spätern Schwiegervaters nahe bei Leipzig ein und habilitirte sich 1840 bei der theologischen Facultät zu Leipzig mit einer Schrift, welche im folgenden Jahre als Vorwort einer Ausgabe des Neuen Testaments erschien. Diese Abhandlung bezeichnet den Anfang seiner spätern unermüdlichen Thätigkeit, welche einzig auf die Herstellung des ursprünglichen Textes vom Neuen Testamente gerichtet war. Er unternahm zuerst seit dem October 1840 große Reisen, welche ihn für vier Jahre nach Frankreich, England, Italien und dem Orient führten, um für seinen Zweck Handschriften zu vergleichen, abzuschreiben, gegebenen Falles anzukaufen und so den europäischen Gelehrten das Material zur neutestamentlichen Textescritik zugänglich zu machen. Nach seiner Rückkehr ward er 1845 zum außerordentlichen Professor der Theologie in Leipzig ernannt; doch fand er neben seiner rastlosen anderweitigen Thätigkeit für eine geregelte akademische Wirksamkeit kaum jemals die Zeit. Im J. 1849 besuchte er wieder Paris, London und Oxford; 1853 war er zum zweiten Mal in dem griechischen Kloster auf dem Sinai; 1854 arbeitete er zu Wolfenbüttel und Hamburg, 1855 zu London, Oxford und Cambridge, 1856 zu München, St. Gallen und Zürich auf den daselbst befindlichen Bibliotheken. Zu Anfang des Jahres 1859 reiste er zum dritten Mal in den Orient und blieb daselbst bis zum Herbst, worauf seine Ernennung zum ordentlichen Professor der Theologie zu Leipzig erfolgte. Diese Reisen waren zum größten Theil literarische Entdeckungsreisen und verschafften der gelehrten Welt unbekannte oder schwer zugängliche Quellen zur Kritik des Neuen Testamentes. Dazu gehören die Ausgaben des Codex Ephraemi Syri (C), Lips. 1843 (und 1845) und des Codex Friderico-Augustanus, ib. 1846, die Monumenta sacra inedita, ib. 1846 (nova collectio, 7 Bände, 1855—1870); Evangelium Palatinum ineditum, ib. 1847; Codex Amiatinus, ib. 1850 (und 1854); Codex Claromontanus, ib. 1852; Fragmenta sacra palimpsesta, ib. 1854; Anecdota sacra, ib. 1855. Alle diese Leistungen aber wurden in Schatten gestellt, als es ihm im J. 1859 gelang, im Sinaikloster eine schon beim zweiten Besuch 1853 vergebens gesuchte Handschrift, von welcher er beim ersten Besuche (1844) 43 Blätter, den Codex Friderico-Augustanus, im Papierkorb gefunden und geschenkt erhalten hatte, dem ganzen Reste nach aufzufinden. Es ist dieß der seitdem so hoch berühmte Codex Sinaiticus (s. d. Art. Bibelhandschriften II, 675 f.), den auf seine Verwendung der russische Kaiser durch ein „Gegengeschenk" an das Kloster für das Peters-

burger Museum erwarb und 1862 in 4 Bänden durch ihn facsimiliren ließ. Ueber diese Entdeckung und Erwerbung gab Tischendorf selbst Nachricht in den ob. II, 675 genannten Notitiae, sowie in der Schrift: Die Sinaibibel, Leipzig 1871. Eine Handausgabe des Codex Sinaiticus erschien zu Leipzig 1863. Was Tischendorf nun für die Kritik des Neuen Testamentes (in 20 Ausgaben) geleistet hat, ist ausführlich dargestellt in dem Art. Bibelausgaben II, 624 ff., so daß hier nur darauf verwiesen zu werden braucht. Hinzuzufügen ist, daß die Sp. 626 erwähnten Prolegomena im J. 1894 als eigener Band von Gregory herausgegeben wurden. Hierher gehört dann noch die Angabe einer Anzahl von Ausgaben, die gleichsam die Parerga seiner wissenschaftlichen Forschungen bilden und nur indirect dem Neuen Testamente dienen: zuerst eine Ausgabe der Septuaginta (7. ed., Lips. 1887); dann De Evangeliorum apocryphorum origine et usu, Lugd. Bat. 1851; ferner Acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851; Evangelia apocrypha, ib. 1853, 2. ed., 1877; Apocalypses apocryphae, Lips. 1866; Clementis Rom. Epist., ib. 1873. Außerdem verfaßte er zwei Reisewerke: Reise in den Orient, Leipzig 1845—1846, 2 Bde., und Aus dem heiligen Lande, ebend. 1862. Sehr verbreitet ist endlich eine kleine Schrift von ihm: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl., Leipzig 1866, welche populär gehalten ist und in's Französische, Englische, Schwedische, Dänische, Holländische, Italienische, Russische und Türkische übersetzt wurde. Obwohl die protestantische Kritik diese Schrift als „mißlungen" bezeichnet, so hat doch Tischendorf darin von seinem kritischen und erfahrungsmäßigen Standpunkte einen der allerwichtigsten Beweise für die Aechtheit unserer Evangelien geliefert. Seit 1860 machte er nur noch gelegentliche Reisen in Europa, zu welchen ihn seine Ausgaben veranlaßten; eine akademische Thätigkeit entwickelte er auch in diesen Jahren so gut wie gar nicht. Er starb am 7. December 1874. „Von dem unberechtigten Vorwurfe unredlicher Erwerbung von Handschriften ausgehend, haben Einige dem Todten ein feines Ehrgefühl absprechen wollen." Sein Biograph versichert, daß ihm bei sorgfältigster Nachforschung und bei Untersuchung seiner Privatbriefe „überall ein vollkommener Ehrenmann entgegengetreten sei". „Seine ihm häufig übelgenommene Vorliebe für Auszeichnungen scheint doch wenigstens nur harmloser Natur gewesen zu sein. Wenige Gelehrte haben früh und spät so angestrengt gearbeitet wie er; Ehrgeiz, der so wirkt, ist dankenswerth." (Vgl. Gregory in d. Allgem. deutsch. Biogr. XXXVIII, 371 und in den oben genannten Prolegomena 347—354.) [Kaulen.]

Tischgebet, eine von den täglichen Uebungen eines gläubigen Christen, der auch die gleichgültigen Verrichtungen in den Dienst Gottes stellt, besteht im Wesentlichen aus der Segnung zum Beginn und der Danksagung am Schlusse der Mahlzeit. Das Beispiel des Herrn, der die Speisen segnete, und der Apostel, wie des hl. Paulus (Apg. 27, 35), hat den Gläubigen diese Uebung empfohlen; zur Zeit Tertullians war sie allgemeine Sitte (Apol. 39), die von den Vätern (S. Hieron. Ep. 22 [ad Eustoch.] 37; Chrysost. Hom. 55, 6 in Matth.) gelegentlich eingeschärft wurde. Aus dem Alterthum sind Formulare von Tischgebeten in den Constit. Apost. 7, 49 (vgl. F. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871, 349) und bei Pseudo-Athanasius (De Virg. 13, bei Migne, PP. gr. XXVIII, 265) erhalten. Das Tischgebet (benedictio mensae), das dem römischen Brevier in zwei Formularen beigegeben ist, stammt aus der klösterlichen Disciplin und setzt eine versammelte Genossenschaft voraus, die es chormäßig recitirt. Ein Formular dient bei der Hauptmahlzeit (prandium), das andere bei dem Abendtisch (coena); bei dem einzigen Mahle an Fasttagen wird nur letzteres gebraucht. Vor dem Mahle wird mit dem Worte Benedicite (s. d. Art.), das auch Bezeichnung des Tischgebetes geworden ist, zum Gebete aufgefordert; dieses beginnt vor dem prandium mit den Versen Oculi omnium (Ps. 144, 15 f.) und vor der coena mit Edent pauperes (Ps. 21, 27 f.), woran sich das Gebet des Herrn und die Bitte um Segen anschließt, die der Obere spricht, während er über sich und die Speisen das Kreuzzeichen macht. Die weitere Benediction, die auf das himmlische Mahl hinweist, gilt dem Lector und leitet die Tischlesung ein; auch diese ist schon im Alterthum bezeugt. In geistlichen Genossenschaften wird sie pflichtmäßig während der ganzen Mahlzeit gehalten. In beiden Formularen beginnt gleichfalls die Danksagung nach dem Mahle mit verschiedenen Versen; auf das Dankgebet folgt ein Lobpsalm oder das Miserere, die Fürbitte für die Wohlthäter und für die Verstorbenen, das Vaterunser und ein Segensspruch. An den höchsten Temporalfesten (Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Pfingsten) entsprechen die einleitenden Verse vor und nach dem Mahle dem Feste; an den drei letzten Tagen der Charwoche hat das Tischgebet eine eigene Fassung. [K. Schrod.]

Tischri, hebräischer Monat, s. Zeitrechnung.

Tischrücken, s. Spiritualismus, n. 2.

Tischtitel, s. Titulus.

Tissier (Textor), Bertrand, Ord. Cist., theologischer Schriftsteller, war um 1610 zu Rumigny (im jetzigen Dep. Ardennes) geboren. Er trat in die Cistercienserabtei Bonnefontaine (Bonus fons [gegründet 1154] im Erzbisthum Reims) ein und führte 1664 als Prior unter dem Commendatarabt Nicolaus de la Lane eine Reform des Klosters durch. Von seinen literarischen Erzeugnissen ist besonders zu erwähnen eine Sammlung theologischer und geschichtlicher Schriften von Aebten und Mönchen aus der ersten Zeit des

Cistercienserordens; sie führt den Titel Bibliotheca patrum Cisterciensium, i. e. opera abbatum et monach. Ord. Cist., qui saeculo S. Bernardi aut paulo post ejus obitum floruerunt, Bonofonte et Paris. 1660—1669, 8 tom. (in 3 oder 4 voll.), und ist mitunter irrthümlich für eine Literaturgeschichte des Ordens gehalten worden. Außerdem verfaßte er Assertiones theologicae (eine Dogmatik und Moral), Carolopoli (Charleville) 1647, 2. ed., Bonof. 1670; Disputatio theologica in Janseniana dogmata, Carolopoli 1651 (ein Anhang ist gegen einen jansenistisch gesinnten Ordensbruder gerichtet). Einige Zeit vor seinem Tode, der um das Jahr 1670 erfolgte, begann er eine neue Ausgabe der Werke des hl. Bernhard vorzubereiten. (Vgl. C. de Visch, Bibl. scriptt. ord. Cist., 2. ed., Colon. 1656, 54 sq.; Oudin, Comment. de scriptt. eccles. II, Lips. 1722, 1241. 1497; Gall. christ. IX, Paris. 1751, 316; Nouv. Biogr. gén. XLV, 427 s.) [Fehr.]

Titel, s. Titulus.

Titelmann (Titelmans), Franz, O. Cap., gelehrter theologischer Schriftsteller, war zu Hasselt in dem Gebiete des Fürstbisthums Lüttich um 1498 geboren. Früh verlor er seine Eltern; doch nahm sich seiner ein Edelmann an und ließ ihn, da er auf die guten Anlagen des Knaben aufmerksam gemacht wurde, zu Löwen studiren. Nachdem Titelmann 1521 in den Franciscanerorden getreten war und dort seine Studien beendet hatte, docirte er zu Löwen im Hause der Franciscaner-Recollecten Philosophie und Theologie. Als äußerst fruchtbarer Schriftsteller zeichnete er sich besonders durch seine gelehrten, die tiefste Frömmigkeit athmenden Commentare zur heiligen Schrift aus. Bemerkenswerth ist auch, daß er in Wort und Schrift die Vulgata gegen die Kritik vertheidigte, welche Faber Stapulensis und Erasmus (s. d. Artt.) an ihr übten. Letzterer nannte seinen Gegner in einem Briefe (Ep. 1031, in Opp. omnia III, 2, Lugd. Batav. 1703, 1169) einen prahlerischen jungen Mann von zweifelhaftem Wissen, ein Urtheil, das sicher ungerecht war. Nach neunjähriger Thätigkeit zu Löwen begab sich Titelmann 1535 mit zwei Ordensgenossen nach Rom, wo er gerade ankam, während die vor Kurzem (1528) bestätigte Genossenschaft der Kapuziner (s. d. Art. Kapuzinerorden) ihr zweites Generalcapitel feierte und den P. Bernhardin von Asti zum Generalvicar erwählte. Das Capitel wollte P. Titelmann, der sich sofort der neuen Genossenschaft angeschlossen hatte, zum Lector in Mailand bestellen; er aber setzte es durch, den Krankendienst im Spital der Unheilbaren in Rom übernehmen zu dürfen; auf die Frage vornehmer Männer, warum er hier seine Talente so unnütz vergrabe, erwiderte er mit einem Hinweis auf seine Kranken: „Seht doch, ihr Herren, das sind die Bücher, die ich jetzt schreibe; das ist mein Hieronymus und mein Chrysostomus, in denen ich täglich studire; das mein Augustinus und mein Ambrosius, in welchen ich von jetzt an forsche!“ In der That schrieb er als Kapuziner nur mehr eine ascetische Abhandlung über „Die Uebungen eines wahren Ordensmannes“; indeß auch der Krankendienst ward bald sistirt, als ihn der P. Generalvicar zum Provincial der römischen Provinz ernannte. Titelmann starb aber bereits auf seiner zweiten Visitationsreise, etwa 40 Jahre alt, zu Anticoli (im Kirchenstaat) am 12. September 1537. Staunenswerth ist gerade in Anbetracht seines so kurzen Lebens seine große Productivität auf schriftstellerischem Gebiete, wie dieses das Verzeichniß seiner Schriften bei Paquot (s. u.) beweist. Die meisten derselben erschienen erst nach seinem Tode und erlebten fast durchweg mehrere Auflagen. Hier seien beispielsweise genannt: Paraphrastica elucidatio in librum Job, Paris. 1550, Lugd. 1553, Antv. 1556; Commentaria in omnes psalmos David, Paris. 1540. 1546, Antverp. 1540. 1567, Lugd. 1588; Comm. in Ecclesiasten Salomonis, Lugd. 1555; Comm. in Cantic. Cantic., Lugd. 1575, Paris. 1577. 1581; Commentaria in ... Matthaeum, Paris. 1546, Lugd. 1556, Antv. 1576; Comm. in Marcum, Antv. 1543; Comm. in Joannem, Paris. 1551. 1553. 1563; Collationes V super Ep. ad Romanos, quibus ... simul et ecclesiastica N. T. Latina editio defenditur, Antv. 1529; Epistola apologetica pro Opere suarum Collationum ad Erasmum, Antv. 1530; Elucidatio in omnes epistolas Apostolicas, Paris. 1553; Expositio caeremoniarum sacrosancti sacrificii Missae, Antv. 1528, Lugd. 1556; Expositio sacri Canonis Missae (Supplem.), Antv. 1561; Meditat. sacrae, ib. 1545; De Sacramentis Ecclesiae Tractatus diversi, Paris. 1542, Lugd. 1573, Antv. 1565; De fide, religione et moribus Aethiopum, Antv. 1534, Paris. 1545; De consideratione dialectica libri VI Aristotelici Organi, Paris. 1554, Colon. 1546, Lugd. 1547. 1551. 1565. 1575; Compendium Philosophiae naturalis LL. XII, Paris. 1557, Lugd. 1545. 1558. (Vgl. Bibliotheca Scriptorum Capuc., ed. Bernardus a Bononia, Venet. 1747, 100. 101, wo zahlreiche Auctoren, darunter Cardinal Bellarmin, angeführt sind, die P. Titelmann mit höchsten Ehren citiren; Paquot, Mémoires II, Louv. 1768, 508 ss.; P. Augustin M. Jlg, Geist des hl. Franciscus I, Augsburg 1876, 28 bis 34; P. Gaudentius, Der Protestantismus und die Franciscaner, 2. Ausg., Bozen 1882, 14. 15.) [Angelicus Eberl O. Cap.]

Titularbischof (episcopus titularis) heißt jetzt in der officiellen Kirchensprache jeder Bischof, der den Titel eines gegenwärtig nicht mehr im Besitze der katholischen Kirche befindlichen Bisthums trägt. Früher nannte man einen solchen Bischof

auch episcopus nullatenus (weil er in Wirklichkeit keine Diöcese regierte), episcopus anularis (vom Bischofsring), besonders aber episcopus in partibus mit und ohne den Zusatz infidelium (abgekürzt i. p. i.). Letztere Bezeichnung wurde durch Leo XIII. 1881 abgeschafft, wobei die Erwägung maßgebend war, daß jetzt eine Anzahl der früheren Bisthümer in partibus infidelium an Staaten gekommen ist, deren Regierung und Bevölkerung sich zwar nicht zur katholischen Religion, aber doch zum Christenthum bekennt, so daß man bei ihnen nicht von einem Lande der „Ungläubigen" sprechen kann. Infolge dessen hat die officielle Gerarchia cattolica jetzt nach den Sedi residenziali das Verzeichniß der Sedi titolari; von letzteren werden diejenigen, deren Titel nach dem Tode des jetzigen Inhabers nicht mehr verliehen werden soll, besonders aufgeführt. Noch ist zu bemerken, daß einige Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe ihren frühern Bisthumstitel abgegeben haben, ohne einen neuen zu erhalten; sie werden in der Gerarchia aufgeführt als Dignitari che già ebbero titolo di sedi residenziali o titolari. Vielen Titularbischöfen ist als Feld ihrer Thätigkeit die Unterstützung eines Diöcesanbischofes in Ausübung der Pontificalien zugewiesen; davon heißen sie dann „Weihbischöfe", „Hilfsbischöfe" oder auch „Suffragane" (s. d. Art. Suffraganbischöfe, n. 2).

I. Geschichtliche Entwicklung des Instituts der Titularbischöfe. Die alte Vorschrift, daß Niemand absolute, d. h. sine titulo ordinirt werden dürfe (s. das Genauere im Art. Titulus), fand von jeher auch Anwendung auf die Bischöfe. Wie früher jeder Cleriker für eine bestimmte Kirche, so wird jetzt noch nach kirchlichem Recht und nach der hierarchischen Ordnung (Pius VI., Const. Super soliditate, 28. Nov. 1786, § 16) der Bischof für einen besondern Theil der Heerde Christi in einem bestimmten Sprengel geweiht, der nach dem ältern Sprachgebrauche parochia (Conc. Nicaen. a. 325, c. 16; Conc. Antioch. a. 341, c. 9), nach späterem auch dioecesis genannt wird (Cod. eccl. Afric. c. 99; Conc. Tolet. a. 400, c. 20). Aus der Vorstellung von einer unlösbaren, dem ehelichen Verhältniß nachgebildeten Verbindung des Clerikers mit seiner Kirche, des Bischofs mit seiner Diöcese (c. 6, C. VII, q. 1; c. 2, X 1, 7) und auch zur Aufrechterhaltung der Einheit der Kirche (Cypr. Ep. 46 [ed. Hartel]) ergab sich die Vorschrift, daß nicht zwei Bischöfe für eine und dieselbe Diöcese geweiht werden oder in derselben selbständig die Leitung führen dürfen (Nicaen. c. 8; Hilar. Papae Ep. ad Ascan. et reliq. episc. Tarrac. c. 4; c. 14, X 1, 31). Entgegen diesen kirchlichen Bestimmungen findet sich aber frühzeitig eine Anomalie. Der 8. Canon des Concils von Nicäa schreibt die Bedingungen vor, unter denen die Novatianer, namentlich die novatianischen Cleriker, Aufnahme finden sollen: „Ist irgendwo außer dem novatianischen auch ein katholischer Bischof, so soll der katholische Bischof das Amt behalten, der Novatianer aber nur wie ein Priester angesehen werden, wenn nicht etwa der katholische Bischof gutwillig ihm die Fortführung des bischöflichen Titels (aber nicht der Jurisdiction) gestattet; will der katholische Bischof das nicht gestatten, so solle er ihm die Stelle eines Chorepiscopus geben, damit in einer Stadt nicht zwei Bischöfe seien." So war die Möglichkeit gegeben, daß mit Bewilligung des katholischen Bischofs ein anderer Bischof in seiner Diöcese sich aufhielt, welcher den Titel derselben besaß, ohne daß er an dem Kirchenregiment Antheil hatte. Der bekehrte novatianische Bischof wurde also bloßer Titularbischof. Wollte ihn der Diöcesanbischof jedoch als solchen nicht dulden, so war der Ausweg gegeben, daß der andere als Chorbischof außerhalb der Bischofsstadt lebte und unter Aufsicht des eigentlichen Bischofs thätig war. Auch in den nicht seltenen Fällen, wo ein Bischof durch die Verfolgung oder die Häresie von seinem Bischofssitze verdrängt wurde, übernahm er wohl die Seelsorge in den Landdistricten unter der Oberaufsicht und in der Abhängigkeit von dem Diöcesanbischof der entsprechenden Stadt. Die Chorbischöfe (s. d. Art.) im Orient waren also auch eine Art Titularbischöfe, wofern sie überhaupt die bischöfliche Weihe besaßen; manche nämlich waren einfache Priester, die im Auftrage ihres Bischofs gewisse Rechte ausübten. — In der abendländischen Kirche hatten andere Verhältnisse erst seit dem 8. Jahrhundert das Institut von Chorbischöfen zur Folge. Die Missionsthätigkeit in nicht bekehrten Gegenden machte die Weihe von Missionsbischöfen ohne bestimmten Sitz und ohne Heerde nothwendig; solche Bischöfe waren die hervorragenden Missionare Willibrord, Suitbert, Pirmin und Bonifatius (s. d. Artt.); nach erfolgter Christianisirung nahmen sie häufig bestimmte Bischofsstühle in Besitz. Sie wurden auch wohl episcopi regionarii oder gentium genannt. Titularbischöfe können sie nur insoweit genannt werden, als sie Bischöfe waren und hießen; sie entbehrten jeglichen Titels im canonischen Sinne. Diese in den Missionsgebieten thätigen Bischöfe bestellten dann auch ihrerseits Chorbischöfe zu ihren Gehilfen und Vertretern; auch verwalteten diese Chorbischöfe wohl vacante Diöcesen. Sie bedurften zur Ausübung der bischöflichen Functionen der Zustimmung des Diöcesanbischofes, nahmen aber auch an den Synoden mit dem Range nach den Hauptbischöfen theil. Das Institut dieser Chorbischöfe, die in einiger Beziehung mit den jetzigen Weihbischöfen Aehnlichkeit hatten, erhielt sich trotz mannigfacher Anfeindung bis in's 10., in Irland sogar bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. — Titularbischöfe erscheinen endlich noch als das Ergebniß einer dritten Ausgestaltung von kirchlichen Verhältnissen. Die Trullanische Synode vom Jahre 692 erklärte in ihrem 87. Canon: „Da zu verschiedenen Zeiten Einfälle

der Barbaren (namentlich der Saracenen) stattgefunden haben, und daher sehr viele Städte von den Ungläubigen unterjocht worden sind, so daß der Bischof der Stadt, für welche er ordinirt wurde, seinen Sitz nicht einnehmen und an demselben in seiner bischöflichen Stellung nicht verbleiben, noch die gewohnheitsmäßigen Weihen und sonstige bischöfliche Amtshandlungen vornehmen kann, so wollen wir doch dem Episcopat seine Ehre und Würde wahren und verhindern, daß die Gewaltthat der Heiden irgendwie zum Nachtheil der kirchlichen Rechte verübt werde, und haben daher bestimmt, daß diejenigen, welche so ordinirt sind und aus dem angeführten Grunde auf ihren Sitzen nicht eingesetzt worden sind, doch in ihrer Stellung erhalten werden; sie sollen daher die Weihen der verschiedenen Cleriker canonisch vollziehen und den ihrem Stande entsprechenden Vorrang behalten, und die Ausübung ihrer Functionen soll als rechtmäßig gelten." Mit großer Klarheit ist hier Veranlassung und Begründung des Institutes der Titularbischöfe angegeben. Diese sind einerseits der Einfall der Barbaren und die Behinderung der bischöflichen Amtshandlungen in der eigenen Diöcese, andererseits das entschiedene Bestreben der Kirche, die rechtlich erworbenen Ansprüche auf den Bischofssitz principiell aufrecht zu erhalten, endlich die Verwendung der so behinderten Bischöfe in anderen Diöcesen. Diese Anschauung ist seitdem unverändert maßgebend geblieben. Eine Consequenz derselben war, daß im Sterbefalle eines so behinderten Bischofs ein neuer Bischof für den in den Händen der Heiden befindlichen Sitz geweiht wurde, so namentlich in Spanien. Einer fortdauernden heidnischen Vergewaltigung des Bischofssitzes entsprach eine Succession der Titularbischöfe. Da in den neugegründeten livländischen und preußischen Bisthümern im 13. Jahrhundert noch große Unsicherheit der Verhältnisse herrschte (s. d. Art. Riga X, 1204), erscheinen die dortigen Bischöfe vielfach als Gehilfen und Vertreter in anderen deutschen Diöcesen (in Köln Dietrich von Esthland um 1213, Wescelin von Reval um 1227, Balduin 1237, Arnold von Semgallen um 1247, Theodorich von Wirland um 1254, Werner von Culm um 1276; in Paderborn 1251—1271 ebenfalls Theodorich von Wirland, um 1281 Hermann von Samland; in Würzburg im J. 1254 und 1263 Heinrich von Samland). Nachdem die von den Kreuzfahrern im Orient gegründeten Bischofssitze gegen Ende des 13. Jahrhunderts wieder in die Hände der Ungläubigen oder Schismatiker gekommen, waren es die von dort vertriebenen Bischöfe, welche in den abendländischen Diöcesen vielfach als Hilfsbischöfe functionirten (in Köln zuerst Heinrich von Redästum um 1303; in Paderborn Hermann, episc. Belovilonensis; in Würzburg 1277 Inzelerius, Bischof von Budua). Diese Titularbischöfe waren selbstverständlich in der Ausübung ihrer Functionen von dem Diöcesanbischofe abhängig; ihre Hilfeleistung war keine lebenslängliche, war auch nicht an eine bestimmte Diöcese geknüpft, da sie bald hier bald da in der Aushilfe thätig erscheinen; ebensowenig war der Umfang ihrer Befugnisse normirt. Erst in der Mitte des 14. Jahrhunderts wurden die Bevollmächtigungen auf einen bestimmten Kreis von Functionen und ein- für allemal dem einzelnen Titularbischofe übertragen. So entwickelte sich das Institut der Weihbischöfe zu einem festen Bestand, namentlich in Deutschland, wo die Diöcesanbischöfe vielfach von den Geschäften des weltlichen Dominiums in Anspruch genommen waren oder selbst der bischöflichen Weihe überhaupt entbehrten. Im 16. Jahrhundert zeigt sich sogar die Auffassung, daß die Vornahme der Pontificalien nicht eine Obliegenheit des Diöcesanbischofes, sondern des Weihbischofes sei. Vielfach lag aber auch die Ausübung der bischöflichen Jurisdiction in ihren Händen, und eine wohlgeordnete, segensreiche Diöcesanverwaltung ist in Deutschland während des 17. und 18. Jahrhunderts vor Allem den hervorragenden Männern unter den Weihbischöfen zu danken (in Köln im 18. Jahrhundert dem Weihbischof von Franken-Sierstorpff). Auf dem Concil von Trient wandte sich eine starke Opposition gegen das Institut der Weihbischöfe; es wurde der Entwurf eines Decretes zu deren vollständiger Aufhebung unterbreitet, allein mit einem non placet zurückgewiesen. Man erkannte ihre Nothwendigkeit für den Fall des Alters und der Krankheit oder der Behinderung der Bischöfe. Zudem bedarf der heilige Stuhl das Institut der Titularbischöfe als Auszeichnung zur Besetzung der Gesandtschaftsposten bei weltlichen Fürsten und in den verschiedenen Tribunalen der römischen Curie, wo es darauf ankommt, den betreffenden Personen durch die bischöfliche Weihe einen höhern Rang zu verleihen.

In Deutschland sind Weihbischöfe durch die Bulle De salute animarum vom Jahre 1821 für die damaligen preußischen Diöcesen vorgesehen (für Gnesen-Posen zwei), und der Staat hat auch den Unterhalt derselben mit der von ihm zu leistenden Dotation der einzelnen Bisthümer übernommen. Im Bereich des frühern Königreiches Hannover und der oberrheinischen Kirchenprovinz steht der Einsetzung von Weihbischöfen nichts entgegen, jedoch hat der Staat keine Unterhaltungspflicht. — In Bayern, Würtemberg, Hessen finden sich keine Weihbischöfe, wohl aber in Baden; übrigens würden alle diese Staaten ein Recht zur Genehmigung der Einsetzung von Suffraganen nicht beanspruchen können, weil den Weihbischöfen eine Verwaltung der Diöcese nicht zusteht; doch besteht auch keinerlei Verpflichtung zur Sustentation für die Regierungen. — In Oesterreich sicherte das Concordat die freie Einsetzung und Anstellung der Weihbischöfe; im Falle erwiesener Nothwendigkeit hatte der Religionsfonds den Unter-

halt zu gewähren; nach Aufhebung des Concordates besteht dieser Zustand fort. — In Spanien und Portugal sind Weihbischöfe häufig, in Frankreich und Italien wegen des geringen Umfanges der Diöcesen selten. Titularbischöfe sind auch die Armeebischöfe (Feldpröpste), wo solche eigens für die katholischen Soldaten bestellt sind, wie in Preußen und Oesterreich. Auch werden Titularbischöfe für Missionsgebiete, welche die Gründung fester Diöcesen nicht zulassen, ernannt, z. B. der apostolische Vicar in Sachsen. Endlich ist noch zu bemerken, daß in Ungarn eine Anzahl von früheren Bisthumstiteln durch den Kaiser verliehen wird; deren Inhaber führen wohl auch den Namen „Titularbischof", ohne aber (mit Ausnahme derer von Belgrad und Knin) die Bischofsweihe zu empfangen. Titularbischöfe im canonischen Sinne sind sie natürlich nicht (vgl. d. Art. Oesterreich IX, 745).

II. Geltendes Recht bezüglich der Titular- bezw. Weihbischöfe. 1. Die Ernennung der Titular- und Weihbischöfe geschieht vom heiligen Stuhle, ohne daß die weltlichen Fürsten zugestandenen Privilegien bei Ernennung der Diöcesanbischöfe irgend einen Einfluß darauf haben. Die Förmlichkeiten bei dem heiligen Stuhl sind dieselben wie bei der Präconisation der Bischöfe überhaupt. Die vorbereitenden Handlungen geschehen durch die Congregatio consistorialis, bezw. wenn der Candidat in den Missionen Dienste leisten soll, durch die Propaganda. Die Präconisation erfolgt in dem Consistorium; ist der zu Promovirende in curia, so empfängt er vom heiligen Vater, sonst von einem dazu bevollmächtigten Bischof das Rochett. Die Expedition der Ernennungsbulle geschieht durch die Datarie per viam secretam; die sämmtlichen Unkosten sind auf 800 Scudi reducirt. Die Ablegung der Professio fidei und des Obedienzeides sowie die Consecration geschieht wie bei den Bischöfen; von der Verpflichtung, sich in seine Diöcese zu begeben, und von der Residenzpflicht wird der Titularbischof dispensirt. Bei der Auswahl des Titularbisthums wird die Praxis befolgt, daß dem Titularbischof nie dieselbe Diöcese gegeben wird wie seinem Vorgänger im weihbischöflichen Amte; auch ernennt der Papst der Gewohnheit gemäß nicht den Weihbischof auf ein Titularerzbisthum. Im Uebrigen gilt die Verbindung mit dem Titularbisthum als ebenso unauflöslich wie die des Bischofs mit seiner Residenzdiöcese; daher bedarf der Titularbischof im Falle der Versetzung auf ein anderes Bisthum der päpstlichen Dispens, und er kann zum Bischof einer Diöcese nicht gewählt, sondern nur postulirt werden.

2. Der Titularbischof untersteht als solcher dem Papste, nicht dem Bischofe, in dessen Diöcese er sich aufhält. Was seine Pflichten betrifft, so muß er innerhalb dreier Monate nach der Ernennung sich consecriren lassen. Der Titularerzbischof muß sich das Pallium vom heiligen Stuhle erbitten, wird aber heutigen Tages gewöhnlich davon durch den heiligen Stuhl dispensirt und kann gültig und ohne Strafe die Weiheacte ohne Pallium vornehmen. Von der Application der Messe an Sonn- und Feiertagen für seine Diöcese ist der Titularbischof befreit. Ob er zur Visitatio liminum (s. d. Art.) verpflichtet ist, wird bestritten; thatsächlich wird zuweilen mit der Ernennungsbulle dem Titularbischof ein Formulare des juramentum zugeschickt, nach welchem diese Verpflichtung beschworen werden muß; wo demnach das Formulare die Verpflichtung nicht anführt, wird sie als nicht vorhanden zu betrachten sein. — Der Weihbischof hat die Pflicht, dem Ordinarius die gebührende Reverenz zu erweisen und beim Empfange am Kirchenportal beim Reichen des Aspergils ihm die Hand zu küssen; innerhalb der Diöcese desselben hat er mit dessen Erlaubniß die Weiheacte vorzunehmen; bei dem Tode des Ordinarius hört die Vollmacht des Weihbischofes auf. Auch in einer fremden Diöcese kann der Weihbischof mit Erlaubniß des Ordinarius Weiheacte vornehmen; eines speciellen Indultes des heiligen Stuhles bedarf er, wie vielfach behauptet wurde, dazu nicht (S. C. C. 22. Aug. 1626). Was die Befugnisse des Weihbischofes betrifft, so hat er allerdings habituell die Regierungsgewalt in seinem Titularbisthum, aber nicht actuell, da der heilige Stuhl nach der Constitution Inscrutabili Gregors XV. sich alle Jurisdiction über Katholiken, die unter Ungläubigen wohnen, vorbehalten hat; der Titularbischof kann daher auch keinen Candidaten aus seinem Titularbisthum ordiniren, und ebensowenig könnte er als parochus proprius eine Ehe von Contrahenten aus seinem Titularbisthum einsegnen. Erhebt aber der heilige Stuhl das Titularbisthum zu einem Residentialbisthum, so kann der bisherige Titularbischof ohne Weiteres alle Befugnisse eines Ordinarius ausüben (ein Beispiel bietet die Umwandlung des Titularpatriarchates Jerusalem in ein Residentialpatriarchat). Ein Weihbischof, der ohne Erlaubniß des Ordinarius einen Weiheact vollzieht, verfällt ipso jure der Suspension vom Gebrauche der Pontificalien auf ein Jahr.

3. Der Weihbischof hat das Recht auf standesmäßigen Unterhalt von seiten des Diöcesanbischofes. Bei dem Gesuche um Ernennung eines Titularbischofes zum Weihbischof hat der Ordinarius für denselben dem heiligen Stuhle eine jährliche Pension von 800 Goldducaten nachzuweisen und sicherzustellen; diese Sustentation genießt der Weihbischof unter der Voraussetzung, daß er dem Diöcesanbischof Aushilfe leistet; sie bleibt ihm aber auch nach dessen Tode. Bei Verweigerung der Dienstleistung kann sie ihm der Papst entziehen, um einen andern Suffragan anzustellen. Den Weihbischöfen kommen die der bischöflichen Würde entsprechenden Insignien und die bischöfliche Kleidung zu, ebenso die Titel Reverendissimi et Illustrissimi

nebſt der Bezeichnung Praesul. Sie rangiren mit den übrigen Biſchöfen nach dem Alter der Conſecration; der Diöceſanbiſchof geht aber in ſeiner Diöceſe immer vor. Es iſt mit Rückſicht auf die biſchöfliche Würde nicht geſtattet, den Weihbiſchof zum Suffragan eines Prälaten zu machen, der die biſchöfliche Würde nicht beſitzt. Ob die Weihbiſchöfe de jure zum ökumeniſchen Concil berufen werden müſſen, iſt eine Streitfrage; daß ſie befähigt dazu ſind, unterliegt, da ſie Biſchöfe ſind, keinem Zweifel; zum Vaticanum ſind ſie berufen worden. — Die Mitra der Weihbiſchöfe muß von Leinwand ſein; die Pontificalcappa gebührt ihnen nur in Rom, wenn ſie in Gegenwart des heiligen Vaters oder des Cardinal-Collegiums fungiren. Falls der Weihbiſchof ſtatt des Ordinarius die heiligen Weihen ertheilt, ſind die Canonici, jedoch in ihrer gewöhnlichen Canonicalkleidung, zur Aſſiſtenz verpflichtet. Einige von ihnen ſollen den Weihbiſchof, wenn er ſtatt des Diöceſanbiſchofes Functionen vornimmt, an dem Portal der Kirche empfangen; der Dignior reicht ihm das Aſperſorium; bei der Pontificalmeſſe iſt der Presbyter assistens ein Canonicus, als Diacon und Subdiacon fungiren Prieſter der gewöhnlichen Ordnung. Ein Vortragekreuz gebührt dem Weihbiſchof nicht; auch ſoll, wenn er ſtatt des Erzbiſchofes feierlichen Einzug hält, das Kreuz nicht processionali modo getragen werden. Der Titularbiſchof wird nicht unter Baldachin durch die Kirche geführt und hat nicht das Anrecht auf Errichtung eines Thrones, ſondern nimmt auf dem Faldiſtorium (ſ. d. Art.) an der Epiſtelſeite Platz. Zu Pontificalhandlungen nimmt er die Paramente nicht vom Altare, ſondern hat ſie in der Sacriſtei anzulegen. Die ſiebente Kerze wird in ſeinem Pontificalamt (ſ. d. Art.) nicht angezündet. Dem Weihbiſchof gebührt die incensatio terno ductu, bei Anweſenheit des Diöceſanbiſchofes duplici ductu. Ohne ſpecielle Facultät des apoſtoliſchen Stuhles darf er nach der Pontificalmeſſe den Gläubigen einen Ablaß von 40 Tagen nicht ertheilen und ohne ausdrückliche Erlaubniß des Ordinarius die Gläubigen auf öffentlichen Plätzen nicht ſegnen. Der Weihbiſchof hat das Privilegium Canonis und Bullae Coenae, wonach die, welche ſich an ihm vergreifen, der excommunicatio major Papae reservata verfallen; ferner hat er (ſ. c. 4 in VI, 5, 11) das Privilegium, daß er nicht der Strafe der Excommunication, Suspenſion und des Interdictes verfällt, wenn nicht ſeiner in der Sentenz beſonders Erwähnung gethan wird; er hat das Privilegium fori, d. h. über ihn kann nur der heilige Stuhl Recht ſprechen; er hat das Privilegium der Glaubwürdigkeit ſeiner Ausſage vor dem weltlichen Gerichte; das Privilegium eines Privat-Oratoriums, ſo daß die Gläubigen das Kirchengebot erfüllen, wenn ſie der heiligen Meſſe in einem ſolchen Oratorium an Sonn- und Feiertagen beiwohnen; das Privilegium, die Meſſe ante auroram und post meridiem aus gewichtigen Gründen zu leſen; das Privilegium, außerhalb der heiligen Meſſe ein Pileolum von violetter Farbe zu tragen; es während der heiligen Meſſe zu tragen (von der Präfation bis nach der heiligen Communion muß es aber ſtets abgelegt werden), wird ihm durch ein ſpecielles päpſtliches Indult zugeſtanden. Das Privilegium eines Altare portatile, welches den Biſchöfen durch das Tridentinum zuerkannt iſt, wird den Weihbiſchöfen durch ein ſpecielles päpſtliches Indult gewährt. Häufig wird dem Weihbiſchof durch päpſtliches Indult die Annahme eines mit der biſchöflichen Würde incompatiblen Beneficiums, namentlich eines Canonicates, geſtattet. Er hat dann die Pflichten dieſes Beneficiums wie jeder Andere zu erfüllen und unterſteht inſofern der Aufſicht und der Viſitation des Diöceſanbiſchofes. Gehört er einem Capitel an, ſo erſcheint er bei allen kirchlichen Functionen des Capitels in ſeiner biſchöflichen Kleidung und hat vor allen Canonichen die Präcedenz in choro, in quocumque Capituli congressu, et quando sibi cum Capitulo publice procedendum est; im Wochendienſt wird er vertreten, in festis sollemnioribus functionirt er pontificaliter; functionirt der Ordinarius, ſo ſitzt der Weihbiſchof in choro cum pluviali. Auf alle dieſe Vorrechte in Beziehung auf das Capitel kann und darf der Weihbiſchof nicht verzichten. (Vgl. Morinus, Comm. de sacris eccles. ordinationibus P. III, exerc. 4 [II, Antverp. 1695, 40 sqq.]; Andr. Hier. Andreucci, De episcopo titul., Rom. 1732; Thomassin, Vetus et nova eccl. discipl. 1, 1, 27—28; 1, 2, 1—2; Binterim, Denkwürdigkeiten I, 2, 378 ff.; Phillips, Kirchenrecht II, 97 ff.; Hinſchius, Kirchenrecht II, Berlin 1878, 161 ff.; Kohn, Die Weihbiſchöfe, in Berings Archiv für kathol. Kirchenrecht XLVI [1881], 201 ff.; Dürr, De suffraganeis sive vicariis in pontificalibus episcop. Germaniae, Mogunt. 1782; J. H. Heister, Suffraganei Colon. extraordinarii sive de S. Colon. eccles. pro episcopis, vulgo Weihbiſchöfen, renov., aux. et cont. Binterim, Mogunt. 1843; Tibus, Geſchichtliche Notizen über die Weihbiſchöfe von Münſter, Münſter 1862; F. A. Koch, Die Erfurter Weihbiſchöfe, in d. Zeitſchrift des Vereins für thüring. Geſchichte VI [1865], 81 ff.; Reininger, Die Weihbiſchöfe von Würzburg, im Archiv des hiſtoriſchen Vereins von Unterfranken XVIII [1865], 1 ff.; Evelt, Die Weihbiſchöfe von Paderborn, Paderborn 1869; Nachtrag, ebd. 1879.) [H. J. Schmitz.]

Titularfeſt, ſ. Patronus.

Titularpatriarchen, Titularprimaten, ſ. Patriarch IX, 1605, und Primas.

Titulus (Titel), ein im claſſiſchen und ſpätern Latein vielfach und in mancherlei Verbindungen gebrauchtes Wort (vgl. Forcellini, Lex. s. v.; Du Cange, Gloss. s. v.), bedeutet urſprünglich „Aufſchrift", „Inſchrift". In dieſem Sinne redet man z. B. vom titulus crucis, der Auf-

schrift des Kreuzes Christi (vgl. d. Art. Kreuzigung VII, 1120). Mit der ursprünglichen Bedeutung verbindet sich aber bei „Titel" leicht der Begriff eines Erkennungs- oder Unterscheidungszeichens für eine Person oder Sache. Dadurch kommt das Wort I. in der kirchlichen und weltlichen Rechtssprache zur allgemeinen Bedeutung „Anspruch aus einem Rechtsgrund" und „Rechtsgrund" (l. 2 Cod. Theod. 6, 4), indem der Rechtsgrund gewissermaßen das formelle Kennzeichen für das Vorhandensein des materiellen Rechtes ist (vgl. Schulte, Das kathol. Kirchenrecht II, Gießen 1856, 124, Anm. 1). Im rechtlichen Sprachgebrauche unterscheidet man titulus verus, titulus coloratus, titulus apparens (putativus, existimatus, fictus), titulus praesumtus und titulus justus. Der titulus verus ist dann vorhanden, wenn eine Sache wirklich durch eine solche Handlung erworben wurde, die den Erwerb von Eigenthum rechtlich begründen kann, z. B. durch Kauf, Tausch, Schenkung, Erbschaft (titulus verus = qui re vera exstat). Vom titulus coloratus spricht man, wenn zwar dem äußern Schein nach ein wirklicher Titel vorliegt, dieser aber wegen eines innern, unbekannten Mangels ungültig ist, z. B. wenn ein Cleriker von seinem Bischof ein Beneficium erhält, zu dessen Verleihung der letztere aus irgend einem Grunde nicht berechtigt war (titulus coloratus = qui colorem vel figuram justi verique habet). Der titulus apparens ist derjenige, welcher weder vorliegt, noch den äußern Schein für sich hat, sondern einfach vorausgesetzt wird (titulus putativus = qui colore caret). Der titulus praesumtus ist dann vorhanden, wenn der eigentliche Erwerbsgrund einer Sache oder eines Rechtes gänzlich unbekannt ist, während aus dem langjährigen, unangefochtenen Besitz derselben geschlossen werden kann, daß sie auf rechtmäßige Weise erworben worden ist; ein classisches Beispiel hierfür liegt vor in der Bestimmung Trid. Sess. XXV, c. 9 De ref., daß von einem Patron, der einen speciellen Erwerbstitel seines Patronatsrechtes zwar nicht nachweisen kann, aber nachweislich seit unvordenklichen Zeiten im unangefochtenen Besitz desselben gewesen ist, präsumirt werden solle, er habe das Patronat in rechtmäßiger Weise erworben. Ueber den titulus justus als Erforderniß bei der Verjährung s. d. Art. Verjährung. — Von den weiteren speciellen Bedeutungen, welche das Wort „Titel" in der kirchlichen Sprache hat, seien erwähnt:

II. titulus honorarius, Ehrentitel, Titulatur, dignitas, d. h. die Bezeichnung in der officiellen (mündlichen oder schriftlichen) Anrede, worauf der Geistliche je nach seiner hierarchischen Rangstufe ein Anrecht hat (vgl. d. Artt. Papst; Cardinal, n. 4; Erzbischof, n. II, 2; Bischof, n. IV, B; Canonikat, n. VI; Privilegien des Clerus, n. 1);

III. titulus cardinalis als Bezeichnung einer Hauptkirche im Gegensatze zu anderen Kirchen niedern Ranges (vgl. Phillips, Kirchenrecht VI, 48 ff.; Hinschius, Kirchenrecht I, 314 ff.; Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII., Freiburg 1896, 6 f.). Nach altem Sprachgebrauche heißt eine Kirche auch titulus (s. die subscriptiones der Synod. Rom. a. 499, bei Thiel, Ep. Rom. pontif., Brunsberg. 1868, 651 sqq.; weitere Belege bei Hinschius I, 63, Anm. 4), nach der einen Ansicht von dem Zeichen des Kreuzes, welches darauf stand, nach der andern von der Weihe an bestimmte Heilige (vgl. d. Art. patronus). Die erste Meinung dürfte sicherlich abzuweisen sein (Kraus, Real-Encyklopädie II, 869). Vielleicht war für das Aufkommen der Bezeichnung auch Gen. 28, 18 von Einfluß. Doch hieß nicht jede Kirche titulus, sondern nur solche von bestimmter Qualification (s. Phillips VI, 79; Hinschius I, 310 f.), wie auch nicht gesagt werden darf, daß titulus immer die Pfarrkirche bedeute (R. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, 474, Anm. 2; 629, Anm. 6). Ja selbst titulus cardinalis ist nicht immer gleich Pfarrkirche, wenn es auch in der Regel die Bedeutung von ecclesia baptismalis hat (Diplom Karls III. vom Jahre 883, bei M. Lupi, Cod. dipl. eccles. Bergom. I, Bergomi 1784, 955; Conc. Meld. a. 845, c. 54, bei Hardouin IV, 1492; weitere Beispiele bei Hinschius I, 317, Anm. 2; II, 266, Anm. 2). In ganz speciellem Sinne werden gewisse römische Kirchen tituli cardinales genannt als die Eigenkirchen der Cardinäle (s. d. Art. II, 1950). — Ein Abhängigkeitsverhältniß zweier Kirchen von einander wird bezeichnet durch die Ausdrücke

IV. titulus major und titulus minor. Da die Bischöfe den Gottesdienst auf dem flachen Lande nicht in Person versehen konnten, so ließen sie innerhalb festgesetzter Bezirke durch ständig angestellte Geistliche an bestimmten Kirchen für die Gläubigen den Gottesdienst abhalten und die Sacramente, vor Allem die Taufe, spenden. Diese Kirchen hießen ecclesiae dioecesanae, parochitanae, parochiales, baptismales (s. d. Artt. Pfarrei, Pfarrer, Pfarrkirche). Neben diesen Pfarrkirchen gab es aber auf den Höfen der Grundherren und den Besitzungen der Klöster noch kleinere, der Verrichtung des Gebets und der Abhaltung des Gottesdienstes gewidmete Gebäude. Diese konnten ebenfalls nur mit Genehmigung des Bischofs errichtet werden; auch durfte nur mit bischöflicher Erlaubniß ein Geistlicher an ihnen Anstellung erhalten. War ein solcher nicht dort, so wurde der Gottesdienst von der Pfarrkirche aus besorgt. Diese Gebäude nun hießen oratoria, basilicae, oracula, capellae, aediculae, tituli (s. d. Artt. Kapelle, Pfarrei). Konnten nun die Landbewohner immerhin in den Oratorien dem Gottesdienste und der Feier der Messe beiwohnen, so waren sie doch für den Gottesdienst an den Feiertagen, für den Empfang der Taufe und der anderen

Sacramente an die Pfarrkirche, die Kirche des Archipresbyters, gewiesen. Der Archipresbyter hatte auch die Aufsicht über die Geistlichen, welche an den verschiedenen kleineren Kirchen innerhalb seines Bezirkes angestellt waren. Dieses Abhängigkeitsverhältniß der kleineren Kirchen von den Pfarrkirchen fand seinen Ausdruck in den Bezeichnungen tituli minores und tituli majores (Synode von Reims a. 813, c. 20, bei Hardouin IV, 1020; Synode von Tours a. 813, c. 14, ib. IV, 1025; Diplom vom Jahre 821, bei Eichhorn, Episcopatus Curiensis in Rhaetia, S. Blasii 1797, Cod. prob. n. 6; Synode von Pavia a. 850, c. 13, in d. Mon. Germ. hist. Capit. reg. Franc. II, 120; Lamberti Capitulare Ravennas a. 898, c. 12, in d. Mon. Germ. l. c. II, 110; c. 4, X 1, 24). Im weitern Verlaufe sind diese tituli minores auch zu Pfarrkirchen (ecclesiae baptismales) geworden; immerhin blieb aber noch lange ein irgendwie geartetes Abhängigkeitsverhältniß derselben zum titulus major. (Vgl. Hinschius II, 263 ff.; E. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II, Straßburg 1878, 346 ff.; E. Hatch, Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropa's im frühen Mittelalter, übersetzt von A. Harnack, Gießen 1888, 44 ff.; Sägmüller, Die Entwicklung des Archipresbyterats und Decanats bis zum Ende des Karolingerreiches, Tübingen 1898, 29 ff. 48 ff. 69 ff. 73 ff.) — Kirchenrechtlich am wichtigsten ist endlich der term. techn.

V. titulus ordinationis, Weihetitel, d. h. der Nachweis von Seiten des zu den höheren Weihen zu Promovirenden gegenüber dem Ordinator, daß sein künftiger Unterhalt gesichert ist (vgl. d. Art. Ordination n. 3). Die Forderung dieses Nachweises ist darin begründet, daß der Cleriker, der sich dem Dienste Gottes gewidmet hat, nicht zur Schande für seinen Stand betteln oder einem schmutzigen Erwerb nachgehen darf (Trid. Sess. XXI, c. 2 De ref.). — 1. Die geschichtliche Entwicklung des Ordinationstitels. In der alten Kirche wurde der zu Ordinirende zu bestimmter Dienstleistung dauernd an der betreffenden Kirche angestellt (Synod. Nicaen. a. 325, c. 15. 16 [c. 19. 23, C. VII, q. 1]; Synod. Chalced. a. 451, c. 6 [c. 1, D. LXX]); dafür bezog der Cleriker seinen Unterhalt aus dem gemeinsamen Kirchenvermögen (vgl. d. Art.). Die Kirche sowohl als das Amt an ihr und das Recht auf Unterhalt hieß titulus und bildete den Untergrund für die Ordination; der so Angestellte aber hieß titulatus, intitulatus (Synod. Placent. a. 1095, c. 15 [c. 2, D. LXX]). Die ohne Titel Geweihten waren clerici vagi oder acephali, und ihre Ordination war wenigstens rechtlich wirkungslos (irrita; Synod. Chalced. l. c.; Synod. Placent. l. c.). Nach Ausbildung des Beneficialwesens in den germanischen Reichen, wodurch mit jedem kirchlichen Amt bestimmte Einkünfte verbunden waren, wurde der Ausdruck titulus auf das Beneficium (s. d. Art. Beneficium ecclesiasticum) übertragen. Somit sollte Niemand ordinirt werden, der nicht ein Beneficium hatte. Aus verschiedenen Gründen wurde jedoch in der Folge auch ohne dieß ordinirt. Gegen die schweren Mißstände, welche damit verbunden waren, richteten sich Verordnungen mehrerer kleinerer Synoden ohne rechten Erfolg (Synod. Melphit. a. 1089, c. 9, bei Hardouin VI, 2, 1686; Synod. Placent. a. 1095, c. 15 [c. 2, D. LXX]). Daher bestimmte die dritte Lateransynode im J. 1179 von Neuem, daß kein Diacon und kein Priester ohne Titel geweiht werden solle. Geschehe es dennoch, so habe der Bischof aus seinen Mitteln den Unterhalt des Clerikers zu bestreiten bis zu dem Zeitpunkt, da er ihm ein Beneficium anweise; es sei denn, daß der Ordinirte selbst ein für seine Sustentation hinreichendes Vermögen besitze (c. 4 X 3, 5). Galt das zunächst nur für den Diaconat und Presbyterat, so dehnte Innocenz III. die Sustentationspflicht des Bischofs auch auf den Subdiaconat aus (c. 16 X ib.); eine weitere Ausdehnung scheiterte am Widerstand der Bischöfe (Phillips I, 607). Aus dem Zusatz, daß das eigene Vermögen für das Beneficium oder die Sustentation von Seiten des Bischofs supplirend eintreten könne, wurde bald die Folgerung gezogen, daß das eigene Vermögen (patrimonium) ebenso pro titulo sein könne wie das Beneficium (Conc. Biterr. a. 1233, c. 6, bei Hardouin VII, 209). Ja es wurde der Satz aufgestellt, daß der Weihetitel überall da vorhanden sei, wo der Lebensunterhalt gesichert sei. So war der Untergrund gegeben für den mit dem titulus patrimonii eng verwandten titulus pensionis, bei welchem auf eine Rente hin geweiht wird, ferner für den titulus professionis sive paupertatis religiosae, wobei der Orden oder das Kloster für den Unterhalt des definitiv Aufgenommenen eintritt, weiter für den titulus servitii dioeceseos seu ecclesiae (administrationis, obedientiae), indem wie im Mittelalter so auch heute noch in Ungarn, Frankreich, Mexico die Bischöfe gegen das Versprechen, in ihrer Diöcese Dienste zu leisten, die Weihe, natürlich unter ihrerseitiger Verpflichtung zum Unterhalte, ertheilen, sodann für den seit dem 16. Jahrhundert vorzüglich in Deutschland aufgekommenen titulus mensae, bei dem die Weihe erfolgt gegen das Versprechen einer dritten Person, für den Unterhalt des zu Ordinirenden, sei es unbedingt, sei es unter gewissen Bedingungen, einzutreten (vielfach nimmt der Landesherr die Verpflichtung auf sich [titulus principis]), endlich für den titulus missionis, der an dem Ausgange des 16. Jahrhunderts einigen römischen Collegien (Collegium Anglicanum und Collegium Germano-Hungaricum) und durch Urban VIII. im J. 1642 allen unter der Propaganda stehenden Instituten eingeräumt wurde für diejenigen Zöglinge, welche sich eidlich

verpflichten, lebenslänglich nach Anweisung der Propaganda in der Mission zu dienen, so daß dann diese Collegien oder die Propaganda die Pflicht des Unterhalts übernehmen (O. Mejer, De titulo missionis apud catholicos, Regiom. 1848). Doch kommt der titulus missionis nicht bloß für eigentliche Missionsländer zur Anwendung, sondern er ist auch vielfach für confessionell gemischte Gegenden und Länder, wie Köln, Trier, England, Irland und Nordamerika, durch päpstliches Indult gestattet. Inmitten dieser Entwicklung stehend hat das Tridentinum verordnet, daß jeder Cleriker für eine bestimmte Kirche geweiht und zu den höheren Weihen keiner promovirt werden solle, der nicht ein Beneficium habe. Nur dann, wenn es das Bedürfniß oder das Wohl der Kirche erheische, dürfe der Bischof auch solche ordiniren, deren Unterhalt durch eigenes Vermögen oder eine Pension gesichert sei. Ueberhaupt sollten die Bischöfe nur bei Bedürfniß ordiniren. Jeder Cleriker solle einer Kirche adscribirt sein und sei zu suspendiren, wenn er diese ohne Wissen des Bischofs verlasse (Sess. XXI, c. 2; XXIII, c. 16 De ref.). Jedenfalls sollte hierdurch ein Schritt zur alten Praxis zurückgethan und der titulus beneficii wieder an die erste Stelle gerückt werden. Für die ordines minores dagegen ist, seit sie nur Durchgangsstufen für die höheren Weihen geworden sind, das Bedürfniß des Titels weggefallen, wie denn ein solcher mit wenigen Ausnahmen (Rom, Neapel) beim Minoristen oder Candidaten der Tonsur nicht verlangt wird (R. Scherer I, 361).

2. Die Ordinationstitel im Einzelnen. Damit der Bischof im speciellen Falle auf den betreffenden Titel weihen könne, muß bei jedem derselben gewissen rechtlichen Erfordernissen Genüge geleistet sein. — a. Beim titulus beneficii muß das Beneficium ein bestimmtes, auf Lebenszeit verliehenes und kirchliches sein. Aus diesen Gründen genügt nicht eine unständige Anstellung, eine Vicarie, Commende oder ein Manualbeneficium; ebenso nicht die Uebertragung einer Privatkapelle, die Anweisung auf Remuneration für bestimmte geistliche Verrichtungen. Des Weitern ist nöthig, daß der Ertrag des Beneficiums zum anständigen Lebensunterhalt hinreicht. Die Höhe des Erforderlichen (s. d. Art. Congrua) ist durch die Diöcesantaxe oder durch den Bischof zu bestimmen. Zu berechnen ist der Nettoertrag, nicht die Bruttoeinnahme; ob die Meßverpflichtungen in Abzug zu bringen sind, ist dem Ermessen des Bischofs anheimgestellt. Endlich muß der Ordinand im thatsächlichen und unangefochtenen Besitz der Pfründe sein. Es genügt also nicht die Präsentation, Nomination oder Wahl, sondern nöthig ist die bereits stattgehabte Besitzeinweisung. Keine andere Person darf gerichtlichen oder außergerichtlichen Anspruch auf das Beneficium erhoben haben. Will der Inhaber des den Ordinationstitel bildenden Beneficiums später darauf resigniren, so kann der Bischof, soll anders die Resignation nicht ungültig sein, seine Einwilligung nur geben, wenn der Resignirende beim Verzicht ausdrücklich bemerkt, daß er auf dieses Beneficium als Titel geweiht sei, und wenn der Lebensunterhalt des Resignirenden auf andere Weise genügend gesichert ist (Trid. Sess. XXI, c. 2 De ref.). Ueber die weiteren Detailfragen vgl. Phillips I, 619 ff.; Hinschius I, 66 f.; Scherer I, 361 f. — b. Beim titulus patrimonii und pensionis werden wegen des leicht eintretenden Verlustes oder Unterganges beweglicher Güter Einkünfte aus beweglichem Vermögen nicht für genügend erachtet. Ebenso wenig gilt ein bloß persönlicher Erwerb aus einer für einen Cleriker erlaubten Beschäftigung (also auch nicht der titulus litteraturae). Nöthig ist vielmehr, daß die Erträgnisse aus einer dem zu Ordinirenden bereits gehörigen, unangefochtenen, physisch oder juristisch unbeweglichen Sache fließen, oder daß eine auf Immobilien gelegte jährliche Rente bezogen wird. Diese Pension (vgl. d. Art.) muß von dauerndem Bestande sein. Ein bloß persönliches Forderungsrecht genügt nicht, selbst wenn hierfür eine Generalhypothek bestellt wurde, vielmehr muß ein Pfandrecht auf die Rente aus dem fremden Vermögen constituirt werden, welches der Besitzer ohne bischöfliche Erlaubniß nicht veräußern darf. Da aber heutzutage das Institut der Grundrente nicht mehr gebräuchlich ist, so begnügt man sich in der Praxis mit dem Nachweis gehörig sicher gestellter, verzinslicher Darlehensforderungen und namentlich mit der Hinterlegung öffentlicher Schuldobligationen. In beiden Fällen muß die Höhe des Ertrages der Synodaltaxe entsprechen oder der vom Bischof zu bestimmenden Summe gleichkommen. Meßstipendien werden beim Ansatz nicht in Betracht gezogen. Das den Titel bildende Vermögen oder die pensio darf ohne bischöfliche Erlaubniß nicht veräußert oder überhaupt, z. B. durch Verpfändung, belastet werden. Jedoch kann der Bischof die Erlaubniß zur Veräußerung geben, wenn der betreffende Cleriker ein Beneficium erhalten hat oder sonst genügenden bleibenden Unterhalt nachweisen kann (Trid. Sess. XXI, c. 2 De ref.). (Vgl. J. Ch. Steck, De ordinat. ad tit. patrimonii et paupertatis commentatio, Lips. 1755; A. G. Andreucci, De patrimonii hypothecae generali subjecti ad tit. ss. ordinum idoneitate [Hierarchia II, diss. 4], Rom. 1766; Phillips I, 624 ff.; Hinschius I, 68 f.; Scherer I, 362 f.) — c. Betreffs des titulus professionis s. d. Art. Ordensprofeß n. 2. — d. Der titulus mensae wurde von besonderer Bedeutung für Deutschland und Oesterreich. Bei der großen Ausdehnung der Diöcesen, bei dem Bedürfniß nach vielen Geistlichen und bei vielfacher Anstellung solcher in der Kirchen- und Staatsverwaltung war es nicht möglich, in jedem ein-

zelnen Falle einen der canonisch anerkannten Titel zu gewinnen. Da mußte die Kirche zufrieden sein, wenn Dritte, Landesherren, Bischöfe, Städte, Klöster, Stifte oder Private, ein sichergestelltes Versprechen abgaben, dem zu Ordinirenden nach der Weihe den nöthigen Unterhalt so lange zu gewähren, bis derselbe anderweitig versorgt sei. Hieraus ergeben sich folgende rechtliche Erfordernisse beim titulus mensae. Das rechtsverbindlich und unbedingt abgegebene Versprechen muß auf eine bestimmte, hinreichende und hypothekarisch gesicherte Summe gehen; doch kann von der hypothekarischen Sicherung abgesehen werden, wo (wie beim Landesherrn, reichen Adeligen, Stiften) die künftige Zahlungsfähigkeit hinlänglich gesichert ist. Daß der Titelgeber sich nur für den Fall unverschuldeter Deficienz verpflichtet, widerspricht dem Zweck des Tischtitels; hier müßte der weihende Bischof supplirend eintreten. Ist die Höhe der zu prästirenden Leistung nicht bestimmt, so hat sie der Bischof zu fixiren. Dabei kann in billigen Anschlag kommen, was der Ordinirte sonst (etwa durch Ertheilen von Unterricht) zu verdienen vermag. Der Tischtitel erlischt ipso facto durch Erlangung eines die Congrua abwerfenden Beneficiums, sowie durch die professio religiosa, ohne irgend wieder aufzuleben. Dagegen erlischt dieser Titel, wenn der Titulat ein patrimonium oder eine pensio erhält, nur dann, wenn das ausbedungen war oder der Bischof und der Titulat ihre Einwilligung dazu geben. Ein suspendirter oder excommunicirter Cleriker hat einen Anspruch auf den Tischtitel, nicht aber der deponirte. Ein Verzicht ist ohne bischöfliche Genehmigung nicht möglich. — Durch die Säcularisation (s. d. Art.) am Anfange des 19. Jahrhunderts wurde der Kirche in weitestem Umfange die Möglichkeit, einen canonischen Titel von den Weihecandidaten zu fordern, benommen. Andererseits waren die Staaten als die Nachfolger im Besitze des Kirchengutes auch in die damit verbundenen Verpflichtungen und überdieß allgemein in die Verpflichtung eingetreten, für eine genügende Anzahl von Geistlichen zu sorgen. Auf diese Weise entstand der landesherrliche Tischtitel (titulus [mensae] principis), der darin besteht, daß das Aerar überhaupt oder ein bestimmter Fonds verpflichtet ist, den Unterhalt der daraufhin Ordinirten zu bestreiten, wenn letztere keinen anderweitigen Unterhalt haben oder dienstuntauglich werden. Der landesherrliche Tischtitel litt übrigens gemeiniglich an drei Gebrechen. Einmal waren die Beträge unverhältnißmäßig niedrig. Sodann war er mehrfach nicht schon den dienstunfähigen Subdiaconen und Diaconen, sondern erst den Presbytern zugesichert. Endlich war der Anspruch bisweilen nur den schuldlosen, nicht auch den verschuldeten Deficienten zuerkannt. — In Preußens älteren Provinzen besteht kein landesherrlicher Tischtitel, wohl aber in der Provinz Hessen-Nassau, also für die Diöcesen Fulda und Limburg (Archiv für kathol. Kirchenrecht XX [1868], 311 ff.). In Köln und Trier wird auf den titulus missionis, in Münster, Paderborn, Breslau, Gnesen-Posen, Culm und Ermland auf den titulus seminarii oder mensae privatae, in Osnabrück, Hildesheim auf den mensae privatae ordinirt. In Sachsen darf nach dem Gesetz vom 23. August 1876, § 27 der Tischtitel nur denen gewährt werden, welche ihre Qualification zum Kirchendienst nachgewiesen haben, und von Seiten des Staates nur dann, wenn das Bedürfniß erwiesen ist. In Oldenburg wird der Tischtitel von Fall zu Fall nach vorausgegangener Prüfung in der Höhe von 80 Thalern verliehen (Normativ vom 5. April 1831, § 10). In Bayern beträgt der Tischtitel für Geistliche, die aus Verschulden amovirt werden, 104 Gulden, für schuldlos inhabil gewordene 208 Gulden (vgl. Isid. Silbernagl, Verfassung und Verwaltung sämmtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, 3. Aufl., Regensburg 1893, 112 f. 125 f.). In der oberrheinischen Kirchenprovinz verleiht nach § 28 des Edicts der vereinigten Regierungen vom 30. Januar 1830 und nach § 8 der gemeinsamen Verordnung derselben vom 1. März 1853 die Regierung den Tischtitel im Betrage von 300 bis 400 Gulden beim Eintritt in das Clericalseminar auf Grund der staatlich geordneten Prüfung, aber nur für den Fall unverschuldeter Dienstunfähigkeit und mit der Auflage der Rückerstattung bei eingetretenen besseren Vermögensverhältnissen (J. Longner, Darstellung der Rechtsverhältnisse der oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1840, 237 ff.; H. v. Kremer-Auenrode, Actenstücke zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert I, Leipzig 1873, 106. 185). Doch wird in Würtemberg der Tischtitel auf den Intercalarfonds auch für den Fall verschuldeter Dienstunfähigkeit gewährt (§ 81 der Verf.-Urk. v. 25. Sept. 1819; vgl. K. Scheurlen, Bemerkungen über den landesherrlichen Tischtitel der kath. Priester in Würtemberg, in Weiß' Archiv der Kirchenrechtswissensch. II [1831], 137 ff.). Jetzt verleiht ihn der Bischof im Betrage von 3 Mark pro Tag für unverschuldet dienstunfähige unständige Geistliche und von 2 Mark für die aus Verschulden außer Dienst befindlichen. Eine rechtliche Verpflichtung zum Rückersatz besteht nicht mehr; dagegen wird von den demeritirten Geistlichen eine urkundliche Anerkennung dieser Rückersatzpflicht verlangt (Erlaß vom 3. Mai 1892; vgl. P. Pfaff, Gesetzeskunde. Zusammenstellung kirchl. und staatl. Verordnungen für die Geistlichkeit des Bisthums Rottenburg, Rottenburg 1897, 70 f.). In Baden verleiht den Tischtitel meist der Erzbischof, und zwar aus dem Kirchenvermögen (Archiv für kathol. Kirchenrecht IX [1863], 33). In Hessen ist das Recht des Bischofs, den Tischtitel zu verleihen, anerkannt. Die Uebereinkunft vom Jahre 1854 (Art. 5) gestattete dem Bischof, auf die bestehenden kirchlichen Titel hin zu weihen;

dieß blieb auch bestehen nach Auflösung der Convention (1866; s. d. Art. Ketteler VII, 405) und Erlaß der Kirchengesetze vom 23. April 1875, welche den Titel nicht weiter erwähnen. In Oesterreich werden die Weltgeistlichen in der Regel auf den landesherrlichen Tischtitel ordinirt. Dieser wird von der Landesregierung auf Antrag des Bischofs den Alumnen, welche ihre allseitige Tauglichkeit zur Seelsorge oder zum Lehramt nachgewiesen, ihre vorgeschriebenen Studien absolvirt und die Priesterweihe erhalten haben, in der Weise verliehen, daß denselben, wenn sie ohne ihr Verschulden dienstuntauglich geworden, ein aus dem Religionsfonds anzuweisendes Jahresgehalt von 210 Gulden zugesichert wird; Demeriten erhalten nur geringe Alimentationsgebühr (Scherer I, 369). Eine staatliche Beschränkung bezw. Concession zur Verleihung des Tischtitels durch Private oder juristische Personen dürfte, soweit nicht die staatliche Aufsicht über Verwaltung des Vermögens juristischer Personen in Betracht kommt, überall aufgegeben sein mit Ausnahme von Bayern (Silbernagl 113). (Vgl. noch W. Sohr, De titulo mensae. Vom Tischtitel . . ., mit besonderer Berücksichtigung Schlesiens, Breslau 1829; J. Meyer, Ursprung und Entwicklung des Tischtitels nach gemeinem und bayrischem Recht, im Archiv für kath. Kirchenrecht III [1858], 257 ff.; J. Nacke, Der Tischtitel, Paderborn 1869 [Diss.].)

3. Rechtliche Folgen der Ordination ohne Titel. Hat ein Bischof ohne Dispens von den geltenden Vorschriften einen Majoristen ohne Titel ordinirt, so hat der Ordinator, falls der Ordinirte nicht eigenes Vermögen besitzt, die Sustentationspflicht; diese geht auf seinen Nachfolger über, doch steht letzterem der Regreß an die Erben des schuldhaften Ordinators zu (c. 2. 4, 16 X 3, 5). Wenn der Ordinirte die höheren Weihen von verschiedenen Bischöfen erhalten hat, so ist jeder derselben zum Unterhalt solidarisch verpflichtet. Diese Sustentationspflicht tritt auch ein, wenn der Bischof einem titellosen Candidaten wissentlich Dimissorialien (s. d. Art.) ausstellt, damit derselbe sich von einem beliebigen Bischof einen höhern Ordo geben lasse, oder wenn er einem andern Bischof die Erlaubniß gab, bestimmten Candidaten, die ohne Titel sind, eine höhere Weihe zu ertheilen. Hat aber der fremde Bischof auf allgemeine Erlaubniß des Diöcesanbischofs hin wissentlich einem, der ohne Titel war, eine höhere Weihe ertheilt, so ist er und nicht der Diöcesanbischof zum Unterhalte verpflichtet (c. 37 in VI. 3, 4). Neben dieser Sustentationspflicht hat die Promotion ohne Titel in gewissen Fällen auch noch Strafe im Gefolge. So trifft den Ordinator die dem Papste reservirte Suspension von der Ertheilung der Weihen auf drei Jahre, wenn er dem ohne Titel Geweihten das eidliche Versprechen abnimmt, auf den Sustentationsanspruch zu verzichten (c. 45 X 5, 3; Bulle Apostolicae sedis moderationi vom 12. October 1869, V, 2). Auf ein Jahr ist von der Ertheilung der Weihen ipso jure der Bischof suspendirt, welcher ohne titulus beneficii oder patrimonii einem in einer Congregation mit bloß einfachen Gelübden lebenden Cleriker oder einem Religiosen vor dessen feierlicher Profeß eine höhere Weihe ertheilt (Bulle Apostolicae sed. mod. V, 4). Der Cleriker endlich, der sich unter Verletzung der Vorschriften über den Ordinationstitel weihen ließ, soll suspendirt werden (Scherer I, 367. 368, Anm. 48. 49). [Sägmüller.]

Titus, der hl., ein Jünger des hl. Paulus und wahrscheinlich von diesem bekehrt (Tit. 1, 4), war der Sohn heidnischer Eltern (Gal. 2, 3) und durch Charakter und Tugenden so ausgezeichnet, daß er von Paulus als Begleiter erwählt wurde, um auf dem Apostelconcil in Jerusalem die unbeschnittenen Heidenchristen überhaupt zu vertreten. Zwar verlangten einige Judenchristen aus falscher Anschauung über die Heilsnothwendigkeit der Beschneidung, daß Titus beschnitten werde. Wegen der principiellen Bedeutung der Frage gab aber Paulus keinen Augenblick nach (Gal. 2, 5). Später erscheint Titus auf der dritten Missionsreise des hl. Paulus bei diesem in Ephesus. Von hier ging er im Auftrage des Apostels nach Corinth und brachte von dort dem letztern nach Macedonien gute Nachrichten (2 Cor. 7, 5 ff.). Bald darauf überbrachte er den Corinthern den zweiten Brief des Apostels und bemühte sich, wie er auch schon bei seinem ersten Aufenthalte unter ihnen gethan hatte, um die Abhaltung der Collecte für die Kirche von Jerusalem (2 Cor. 8, 6 ff. 16 f.). Titus, den Paulus seinen Bruder und Mitarbeiter nennt (2 Cor. 2, 13; 8, 23) trat ganz in dessen Fußstapfen; deßhalb nahm auch er von den Corinthern keine Unterstützung an (2 Cor. 12, 17 f.). Nach seiner Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft hat Paulus u. a. auch Creta besucht und bei seiner Abreise Titus dort als Bischof zurückgelassen, damit er sein Werk vollende und in jeder Stadt Presbyter einsetze (Tit. 1, 5). Leicht war diese Aufgabe nicht; denn auf Creta gab es damals viele judenchristliche Ungehorsame, Schwätzer und Verführer (Tit. 1, 10 ff.). Deßhalb hat der Apostel seinem Jünger noch besondere Ermahnungen im Titusbriefe gegeben. Er forderte ihn auf, sobald als in Artemas oder Tychicus ein Vertreter angekommen sei, zu ihm nach Nicopolis (s. d. Art.) zu kommen, wo er zu überwintern beabsichtigte (Tit. 3, 12 f.). Später ist Titus nach Dalmatien gegangen (2 Tim. 4, 10), ob von Nicopolis in Epirus aus, läßt sich nicht bestimmen (vgl. d. Art. Dalmatien III, 1344). — Nach der Ueberlieferung ist Titus, nachdem er auch den Creta benachbarten Inseln das Christenthum gepredigt hatte, auf Creta gestorben (vgl. Isidor. Hisp. De vita et obitu patrum, bei Migne, PP. lat. LXXXIII, 1293; Pseudo-Hier. De vitis

Apost., l. c. XXIII, 722, und dazu Lipsius, Apokr. Apostelgeschichten II, 2, Braunschweig 1884, 403; Eusebius [H. E. 3, 4, 5], die Constit. Apost. 7, 46, Theodoret [In 1 Tim. 3, bei Migne, PP. gr. LXXXII, 804] u. A. reden nur kurz von der apostolischen Wirksamkeit des hl. Titus zu Creta). Bei Pseudo-Ignatius (Ep. ad Philadelph. 4, bei Funk, Patres ap. II, 130) wird Titus zu denjenigen gezählt, die im Stande der Jungfräulichkeit aus diesem Leben schieden (vgl. auch Hier. In Tit. 2, 7, bei Migne, PP. lat. XXVI, 583). Nach dem Menologium des Kaisers Basilius zum 25. August (Migne, PP. gr. CXVII, 604 sq.) stammte Titus aus Creta, kam als junger Mann nach Jerusalem, sah dort Jesum und seine Wunder und wurde gläubig; dann wurde er von den Aposteln zum Bischof geweiht und nach Creta geschickt, wo er, 94 Jahre alt, starb. Quelle dieser Nachrichten ist eine dem Rechtsgelehrten Zenas (Tit. 3, 13) zugeschriebene legendenhafte Lebensgeschichte des Titus, aus der ausführlicher die griechischen Menäen zum 25. August schöpften, und die bereits Andreas von Creta im 7. Jahrhundert benutzte (Oratio XVI. in b. Titum, bei Migne, PP. gr. XCVII, 1141 ad 1710). Zenas' Werk ist verloren (vgl. über die Titusacten Lipsius a. a. O. 401—406). Nach der localen Ueberlieferung wurde Titus in seiner Bischofsstadt Gortyna begraben. Als die Stadt im 9. Jahrhundert von den Arabern zerstört wurde, brachte man das Haupt des Heiligen nach Candia. Von dort nahmen es die Venetianer, die im J. 1204 die Insel erobert hatten, aber im J. 1669 den Türken weichen mußten, mit sich nach Venedig, wo es im Markusdom verehrt wird (vgl. Flaminius Cornelius, Creta Sacra I, Venetiis 1755, 189. 194 sq.; II, 30). Die lateinische Kirche feiert das Fest des Heiligen am 4. Januar; die Armenier haben den 29. Juli als Gedächtnißtag des Titus. (Vgl. Acta SS. Bolland. Jan. I, 163 sq.; Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. II, Paris 1701, 139—142; Alban Butler, Leben der Heiligen, deutsch von Räß u. Weis I, Mainz 1823, 93 ff.) [J. Felten.]

Titus Flavius Vespasianus, römischer Kaiser (79—81), war als ältester Sohn Vespasians am 30. December 41 n. Chr. geboren. Nachdem er schon unter seinem Vater in Britannien Kriegsdienste gethan hatte, folgte er ihm im J. 67 als Legat in den Krieg gegen die aufständischen Juden (s. d. Art. Israeliten VI, 1048). Nach Vespasians Erhebung auf den Kaiserthron (Juli 69) beendigte Titus durch Eroberung Jerusalems (2. oder 8. September 70) den jüdischen Krieg, wobei er es an grausamen Maßnahmen nicht fehlen ließ, und feierte im J. 71 zu Rom gemeinschaftlich mit seinem Vater den Triumph über die Juden (über den von ihm später zum Andenken an dieses Ereigniß erbauten Triumphbogen s. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg 1899, 176 ff.). Vespasian ernannte ihn zum Mitregenten; doch war Titus als Prinz nicht beliebt, sondern galt als geldgierig, grausam und ungerecht. Auch erregte sein Liebesverhältniß zu Berenice (s. d. Art.), der Tochter des jüdischen Königs Herodes Agrippa I., wegen der Nationalität der Prinzessin Anstoß. Daher vereinigte sich zu Rom die allgemeine Stimme zu dem bösen Urtheile, daß man in Titus einen zweiten Nero zu erwarten habe. Niemals aber ist eine vorgefaßte Meinung auf erfreulichere Weise enttäuscht worden als durch Titus' Regierung. Denn kaum war er am 23. Juni 79 im Alter von 38 Jahren seinem Vater in der Herrschaft gefolgt, als er sofort das Verhältniß mit Berenice abbrach, keine Majestätsklagen zuließ, Denunciationen sogar bestrafte und von Hinrichtungen nichts wissen wollte, obgleich Verschwörungen auch wider ihn vorkamen. Nach Außen war seine Regierung ohne alle Störung, das Reich erfreute sich vollkommen der Ruhe und des Friedens. Desto mehr Gelegenheit bekam Titus, in der Handhabung der bürgerlichen Verwaltung Eigenschaften zu entfalten, um deren willen er von seinen Unterthanen in wohl überschwänglichem Lobe die Liebe und Wonne des menschlichen Geschlechtes genannt worden ist. Liebe und Wohlwollen gegen Alle und Jeden zu bewähren, hatte Titus sich zum leitenden Grundsatze seiner Regierung gemacht. Er wollte populär werden und ist es im höchsten Grade geworden. Daher gab es unter ihm freigebige Spenden und prächtige Spiele; auch die Vollendung des von seinem Vater begonnenen flavischen Amphitheaters (Colosseum; s. darüber Grisar I, 174 ff.) und der Aufbau herrlicher Thermen fand statt. Besondern Anlaß, dieses Wohlwollen in glänzender Weise zu zeigen, bekam Titus, als im Herbste des Jahres 79 Pompeji, Stabiä und Herculaneum durch den bekannten Ausbruch des Vesuv verschüttet wurden. Während er schleunig sich auf den Schauplatz des Verderbens begab, brach zu Rom eine Feuersbrunst aus, welche volle 72 Stunden wüthete, und dann schloß sich, um das Maß des Unheils voll zu machen, auch noch eine verheerende Krankheit. Bei allen diesen Katastrophen bewies der Kaiser eine Sorge und Menschenfreundlichkeit, wie sie seiner Zeit Tiberius bei ähnlichen Veranlassungen nicht minder großartig entwickelt hatte. Vielen Stoff zur Sanftmuth und Versöhnlichkeit bekam Titus auch von seinem Bruder Domitian. Dieser konnte die Zeit nicht erwarten, welche ihm die Herrschaft bringen sollte; deßhalb stellte er dem Kaiser nach dem Leben und suchte ihm auch die Militärmacht abspenstig zu machen. Trotz alledem gewann es Titus nicht über sich, gegen den Bruder durch Strafen einzuschreiten oder ihn auch nur weniger auszuzeichnen, sondern er betrachtete und behandelte ihn von dem ersten Tage seiner Regierung an als Gehilfen und Nachfolger. Schon nach zweijähriger Herrschaft starb der Kaiser am Fieber

am 13. September 81. So aufrichtig und tief die Trauer bei seinem Tode war, so ist es doch fraglich, ob Titus den Ehrennamen „Liebe und Wonne des menschlichen Geschlechtes" vollkommen verdient hat. Einmal nämlich scheint bei der Güte und Leutseligkeit des Titus viel Effectmacherei und Ostentation mitgewirkt zu haben. Sodann waren die Leute, denen Titus sich so gütig erwies, leicht zu befriedigen und überschwänglich in Ehrenbezeigungen gegen Männer, welche wie Titus recht handelten und im Uebrigen der Schau- und Genußsucht des Volkes so volle Befriedigung gewährten. Endlich hat man auch nicht ohne Grund bemerkt, die Regierung des Kaisers sei eine viel zu kurze gewesen, als daß sich mit Sicherheit beurtheilen ließe, ob die bewunderte Güte und Leutseligkeit des Kaisers auf dem Fundamente solider Grundsätze oder äußerer Rücksichten beruht habe. [Allgayer.]

Titus von Bostra, Kirchenschriftsteller, gehörte zu den Bischöfen, welche von Julian dem Abtrünnigen (s. d. Art.) ganz besonders angefeindet wurden. Nach Sozomenus (H. E. 5, 15) drohte der Kaiser, für jede Ruhestörung in der Stadt Bostra (im jetzigen Hauran [s. d. Art.]) den Bischof Titus und dessen Clerus verantwortlich zu machen. Daraufhin gab Titus, zugleich im Namen seiner Priester, eine schriftliche Erklärung ab, die von dem Apostaten in perfider Weise verdreht wurde. In einem unterm 1. August 362 von Antiochien aus an die Bostrener erlassenen Schreiben (Ep. 52) citirte nämlich Julian folgenden Satz des Bischofs: „Obwohl die Christen an Zahl den Heiden nicht nachstehen, werden sie doch durch unser Zureden verhindert, sich Ruhestörungen zu erlauben", und darauf gestützt, suchte er den Laien einzureden, der Bischof sei als Kläger gegen sie aufgetreten und habe sie beschuldigt, daß sie gar sehr zur Unruhe geneigt seien; deßhalb sollten sie diesen Mann aus eigener Machtvollkommenheit aus der Stadt vertreiben. Im folgenden Jahre (363) erscheint Titus unter den Bischöfen der Synode von Antiochien (s. d. Art. I, 961), die an Julians Nachfolger, Jovian (363—364), ein Synodalschreiben mit einem Glaubensbekenntniß richteten (Socrat. H. E. 3, 25). Nach Hieronymus (De vir. ill. 102) starb Titus unter Kaiser Valens (364—378). Als Kirchenschriftsteller hat er sich einen Namen gemacht durch ein sehr beachtenswerthes philosophisch-theologisches Werk gegen den Manichäismus, der damals von Osten her die christliche Gemeinde in Bostra bedrohte. Dasselbe ist nicht lange nach Julians Tode verfaßt und literargeschichtlich besonders deßhalb werthvoll, weil es zahlreiche Stellen aus manichäischen Schriften wörtlich mittheilt. Von den 4 Büchern dieser Streitschrift sind jedoch griechisch (in einer Genueser [nicht vaticanischen] Handschrift und deren Hamburger Copie) nur die zwei ersten und der Anfang des dritten erhalten (abgedruckt nach Basnage's Ausgabe bei Migne, PP. gr. XVIII, 1069 sqq.; vgl. Pitra, Anal. sacr. [et classica] V, Romae 1888, 1, 50 sqq.). Eine alte syrische Uebersetzung des ganzen Werkes veröffentlichte 1859 P. de Lagarde; derselbe Gelehrte machte in der Vorrede zu seiner neuen Ausgabe des griechischen Textes (Berlin 1859) auch zuerst darauf aufmerksam, daß die griechische Handschrift und demgemäß die früheren Ausgaben (auch die Migne'sche) ein umfangreiches Stück enthalten, welches nach Ausweis des syrischen Exemplars mit der Titusschrift nicht das Geringste zu thun habe. Wie A. Brinkmann (s. u.) 1894 nachwies, gehört dieses in Lagarde's Ausgabe (69 sqq.) als Appendix abgedruckte Bruchstück zu der antimanichäischen Streitschrift des Bischofs Serapion von Thmuis (s. d. Art.). Von zweifelhafter Aechtheit sind die unter Titus' Namen gehende Oratio in ramos palmarum (Migne l. c. 1263 sqq.) und eine Epiphanie-Predigt, von welcher ein Bruchstück in syrischer Sprache von Lagarde, Anmerk. zur griech. Uebers. d. Proverbien, Leipzig 1863, 94 f. veröffentlicht wurde. Unächt ist der Commentar zu Lucas (s. Magna Bibl. Patr. XIII, Paris. 1644, 762 sqq.), welcher die Grundlage für die bei Cramer, Caten. graec. patr. in N. T. II, Oxon. 1844, 1 sqq. abgedruckte Catene bildete. (Vgl. noch Cramer l. c. p. III; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 248 f. 620; Brinkmann, in d. Sitzungsberichten d. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1894, 1. Halbband, 479 ff.; Lietzmann, Catenen, Freiburg 1897, 3, Anm. 6. Aeltere Literatur s. bei Chevalier, Rép.) [Zeck.]

Tob (טוֹב), im A. T. eine Landschaft im Nordosten des spätern Peräa, zwischen Syrien und dem Ammonitergebiete gelegen; dort nahm Jephthe seinen Aufenthalt, als er in seinem Vaterhause nicht mehr geduldet wurde (Richt. 11, 3). Sie scheint später selbständig, wie die übrigen syrischen Kleinstaaten, gewesen zu sein (2 Sam. 10, 6. 8 hebr.). Zur Machabäerzeit war sie meist von Juden bewohnt und führte den Namen Τώβιον oder Τουβίν, Vulg. Tubin; ihre Bewohner hießen damals Τουβηνοί, Tubianaei (1 Mach. 5, 13. 2 Mach. 12, 17). An den Stellen 2 Sam. 10, 6. 8 haben die alten Uebersetzer das Collectivum אִישׁ טוֹב mißverstanden und gaben dasselbe mit Ἐλτώβ, Pesh. אשׁיטוב, Vulg. Istob wieder. [Kaulen.]

Tobaleae, s. Mappae.

Tobias (טוֹבִיָּה), im A. T. 1. eines derjenigen Familienhäupter, welche bei der Rückkehr aus Babylonien zwar ihre jüdische Religion, aber nicht ihre israelitische Abkunft beweisen konnten (1 Esdr. 2, 60. 2 Esdr. 7, 62). — 2. ein einflußreicher ammonitischer Häuptling, wahrscheinlich zugleich persischer Beamter (servus), der Nehemias bei seinen Unternehmungen große Schwierigkeiten bereitete (2 Esdr. 2, 10). — 3. ein von dem Propheten Zacharias erwähnter Israelit aus der Gefangenschaft (Zach. 6, 10. 14).

4. (Τωβίτ) ein deportirter Israelit aus der assyrischen Gefangenschaft, der mit Weib und Kind nach Nineveh geführt worden war. Er lebte dort als Musterbild strengster Gesetzlichkeit und werkthätiger Nächstenliebe und zog sich dadurch mancherlei Leiden und Verfolgungen zu. Diese ertrug er mit der größten Geduld, auch dann noch, als er durch einen Unfall vollkommen erblindet war; aber tief drangen in seine Seele die lieblosen Vorwürfe über seine uneigennützige Handlungsweise, welche er zuletzt auch von seiner eigenen Frau Anna vernehmen mußte. Bis zum Tode betrübt, betete er nun um seine Auflösung, da seine und seines Volkes Sünden eine Besserung des irdischen Zustandes nicht verdient hätten. Ganz zu derselben Zeit betete auch zu Ecbatana in Medien eine ihm verwandte Jungfrau, Sara, die Tochter des deportirten Israeliten Raguel, zu Gott um Hilfe oder um den Tod, weil sie, nachdem ihr sieben Männer jedesmal in der Brautnacht von dem bösen Geiste Asmodäus umgebracht worden, deßwegen von einer frechen Magd ungezogene Schmähungen hören mußte. Das beiderseitige Gebet drang durch die Wolken, und Gott sandte den Engel Raphael, um beiden unschuldig Leidenden zu helfen. Den Anlaß zum Eingreifen des Engels gab Tobias in der Meinung, daß er bald sterben müsse, indem er erst noch durch seinen gleichnamigen Sohn eine Summe Geldes einholen zu lassen beschloß, welche er Gabelus, einem mit ihm deportirten und fern zu Rages wohnenden Israeliten, geliehen hatte. Nach Sitte der Zeit suchte der unkundige junge Mann sich nun einen Führer für die Reise, und als solchen bot sich ihm der Engel Raphael in menschlicher Gestalt an. Vater und Sohn waren über die Sicherheit, welche diese Begleitung verhieß, hocherfreut, und so hart es auch der Mutter wurde, reisten doch die Beiden unverzüglich ab. Schon nach der ersten Tagereise aber erwuchs dem jungen Tobias am Tigris ein großer Schrecken aus dem Angriffe eines Fisches, den aber der Engel ihn muthig verachten lehrte; dadurch sah er sich bald in dem Besitze des Fisches, dessen Fleisch ihnen zur Reisekost dienen mußte, und dessen edlere Eingeweide Raphael als nützliche Heilmittel bezeichnete. Im Verlaufe der Reise machte der Engel den Jüngling nun damit bekannt, daß die reiche Sara, bei deren Vater sie übernachten wollten, nach dem Gesetze der Agnatenehe keinem Andern als ihm gebühre, und zerstreute seine Bedenklichkeiten wegen des bösen Geistes, indem er ihn belehrte, wie er durch Enthaltsamkeit allen dessen Infestationen unerreichbar werden könne. Als sie daher bei Raguel angekommen waren, machte Tobias sogleich sein Recht geltend und hielt um die Tochter an. Die bei Raguel hierüber erwachsenden Befürchtungen mußten dem Zuspruch des Engels weichen, so daß die Verbindung sogleich geschlossen wurde. Auch für diese Brautnacht waren die Eltern in banger Sorge; allein der Engel verhinderte wegen der Enthaltsamkeit der Neuvermählten den bösen Geist, ihnen zu schaden, und Tobias konnte am andern Morgen, als bereits ein Grab für ihn hergestellt worden war, seine Schwiegereltern mit hoher Freude über seine Unverletztheit erfüllen. In seinem Glück richtete nun Raguel ein feierliches Hochzeitsmahl her, setzte Tobias zu seinem Erben ein und nöthigte denselben, noch zwei Wochen bei ihm zu bleiben. Um wegen dieses längern Ausbleibens seine Eltern nicht in Angst zu lassen, bat der junge Tobias den Engel, an seiner Statt das Geld bei Gabelus zu erheben; Raphael trat alsbald die Reise an, nahm die Summe in Empfang und brachte Gabelus mit zur Hochzeit. Während auf diese Weise in Raguels Hause das höchste Glück bestand, geriethen Tobias' Eltern über dessen Ausbleiben in immer tieferes Leid, und die Ahnung davon ließ dem jungen Tobias keine Ruhe, so daß er nach Hause aufbrach und unterwegs seiner Gemahlin und der übrigen Reisegesellschaft mit dem Engel voraneilte. Bei der Ankunft zu Hause wies der Engel den jungen Tobias an, von der mitgenommenen Galle des Fisches auf die Augen des Vaters zu streichen; dadurch löste sich die weiße Haut, welche über diese Augen gewachsen war, und nach Beseitigung derselben erlangte der alte Tobias seine vollständige Sehkraft wieder. Bald trafen auch die zurückgelassenen Reisenden ein, und mit der Ankunft Sara's und ihres Guts begannen für die ganze Familie Tage ungetrübten Glückes und Wohlergehens. Vater und Sohn schrieben diesen Wechsel ihres Geschickes mit Recht nur der Begleitung des von ihnen für einen Menschen gehaltenen Engels zu und verabredeten sich, ihm die Hälfte von allem, was sie hatten, als Belohnung anzubieten. Da gab Raphael sich zu erkennen und enthüllte ihnen den Rathschluß Gottes, den der Vater durch seine hohe Tugend herbeigeführt hatte. Der ältere Tobias brach darüber in einen begeisterten Dankpsalm aus und lebte dann noch lange Jahre glücklich und angesehen zu Nineveh; nach seinem und der Mutter Tode aber zog der junge Tobias zu seinen Schwiegereltern nach Rages und erreichte dort ebenfalls ein hohes Alter.

Die vorstehende Geschichte ist der Inhalt eines canonischen Buches, welches nach der darin vorkommenden Hauptperson von jeher den Namen Buch Tobias' führt. Sowohl die Geschichte selbst wie die darin vorkommenden Reden (z. B. die Ermahnungen des Vaters Tobias an seinen Sohn, Kap. 4) enthalten eine Fülle von Belehrung für das praktische Leben, wie es sich in tagtäglichen Vorkommnissen abspielt. Dieß ist Ursache geworden, daß man den Inhalt häufig als eine lehrhafte Dichtung, welche nur innere Wahrheit habe, oder als eine Allegorie für die Geschichte des Volkes Israel angesehen hat. Allein gerade der eminent lehrhafte Zweck war viel sicherer durch einen geschichtlichen Vorgang als durch eine erdachte Erzählung oder Parabel zu erreichen, wie

dem auch das ganze christliche Alterthum seine Belehrung und Erbauung aus der Wirklichkeit dieser Geschichte und aus den realen Vorbildern, die in dem Buche genannt werden, gewonnen hat. Daß das Buch aus der concreten Wirklichkeit erzählt, zeigt sich schon aus dem geschichtlichen Hintergrund, auf welchem das Ganze verläuft, aus der ausführlichen Genealogie 1, 1, welche im griechischen Text aufbewahrt ist, und aus den eingeflochtenen geschichtlichen Einzelheiten (z. B. 1, 22 griech.). Auch widerstrebt es dem Gefühle des Lesers, die wunderbare und doch so einleuchtende Verkettung der göttlichen Vorsehung mit dem menschlichen Thun, sowie die überraschende psychologische Wahrheit der ganzen Entwicklung sich als Erfindung eines menschlichen Schriftstellers zu denken. Ebenso schließt die Entstehung des Buches, welche als unmittelbar an das Vorgefallene sich anschließend zu denken ist, den Gedanken an eine lehrhafte Dichtung aus. Nach den später zu nennenden griechischen, chaldäischen und hebräischen Texten, worin die Erzählung in der ersten Person beginnt, ist der ältere Tobias selbst der Urheber des Buches, nachdem er vom Engel den Auftrag erhalten, das Geschehene in ein Buch zu schreiben (12, 20); es läßt sich aber nicht denken, daß eine Dichtung so an lebende Personen und noch vorhandene Zustände angeknüpft worden sei, wie aus der gedachten Annahme gefolgert werden müßte.

Indeß sind manche Einzelheiten der Erzählung nicht so documentirt, daß der Unglaube daraus nicht Zweifel an dem göttlichen Ursprung des Buches hätte begründen können. Das Buch Tobias' liegt uns nämlich nur in einer Reihe von Texten vor, welche sämmtlich den Charakter von Uebersetzungen und Ueberarbeitungen tragen. Als Original wird gewöhnlich ein chaldäischer Text angenommen, der dem hl. Hieronymus noch vorgelegen hat und von ihm zur Herstellung der Vulgata benutzt worden ist. Da aber der Gebrauch der chaldäischen Sprache bei einem israelitischen Schriftsteller des 8. Jahrhunderts schwer zu erklären ist, so darf man wohl jenen chaldäischen Text als ein Targum nach einem hebräischen Original ansehen (vgl. Bickell, Zeitschrift für katholische Theologie 1878, 219 f.) und bei ihm die gewöhnlichen Vorzüge und Fehler der chaldäischen Uebersetzungen voraussetzen. Allein auch dieß zugegeben, würde doch der chaldäische Text als Original dienen müssen, wofern er vorhanden wäre; er ist aber für uns verloren. Zwar ward in letzter Zeit ein chaldäischer Text als Bestandtheil eines alten Midrasch zur Genesis von Neubauer in der Bodlejanischen Bibliothek entdeckt (s. Neubauer, The Book of Tobit, a Chaldee text, Oxford 1878); indeß ist dieser selbstverständlich als abgekürzte Ueberarbeitung anzusehen. Obwohl nun die Uebersetzung des hl. Hieronymus, wie er selbst in der Vorrede ad Chromatium et Heliodorum sagt, nicht ohne Schwierigkeiten zu Stande gekommen ist, so dürfen wir doch nach dem von ihm bekannten Verfahren jetzt den Text der Vulgata als die vollkommenste Form des Buches Tobias ansehen. Dieß wird neuerdings bestätigt durch die Veröffentlichung eines hebräischen Textes aus dem Britischen Museum, in welchem aller Wahrscheinlichkeit nach das ursprüngliche Original erhalten ist (Dr. M. Gaster, Two unknown Hebrew versions of the Tobit Legend. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, vol. XVIII, Part 1 [1897], p. 208 ff.). Diesem Text steht die Vulgata näher als jedem andern; er scheint nur so früh von den Juden vernachlässigt worden zu sein, daß sich daraus das Verfahren des hl. Hieronymus erklärt. Anders ist es mit der griechischen Uebersetzung, welche gewöhnlich anstatt der Originalform des Buches angeführt wird. Dieselbe scheint wohl an Vollständigkeit dem ursprünglichen Text zunächst zu kommen, trägt aber am meisten die Freiheit zur Schau, welche sich bei allen Uebersetzungen des Buches Tobias beobachten läßt. Es zeigt sich, daß die Uebersetzer mancher wirklichen oder vermeintlichen Schwierigkeit aus dem Wege gegangen sind, indem sie den Ausdruck des Textes nach ihrem Verständniß erklärten und besserten. Diese Freiheit der Behandlung ist auch bei den Copien angewendet worden, so daß der griechische Text jetzt in drei Recensionen bekannt ist; von je einer derselben stammen die syrische, die armenische und die altlateinischen Uebersetzungen bald ganz bald theilweise ab.

Die Verschiedenheiten zwischen diesen Texten können, wie gesagt, den gesammten Hergang der betreffenden Geschichte in ihrem Verlauf nicht alteriren. Im Gegentheil wird durch das Gesammtbild, welches sich aus den einzelnen Texten ergibt, manches Unbegreifliche und Unerklärliche in der Erzählung klargestellt. So wird der Schreibfehler Rages in der Vulgata 8, 7 durch die griechischen und den chaldäischen Text in das richtige Ecbatana corrigirt; Charan in der Vulg. 11, 1 kann nach den anderen Texten einstweilen bloß als Schreibfehler notirt werden. Auffallend ist oft erschienen, daß durch einfallenden Koth aus einem Vogelnest Blindheit auf zwei Augen bewirkt worden sei; der chaldäische und ein griechischer Text sagen aber ausdrücklich, daß die Blindheit erst aus verkehrter ärztlicher Behandlung entstand. Wenn die Vulgata anführt, ein Fisch sei aus dem Tigris aufgetaucht ad devorandum eum (Tobiam), so geht aus den übrigen Texten klar genug hervor, daß dieß nur die subjective Meinung des erschrockenen jungen Mannes war. Die δραγμή im griechischen Text, welche Tobias dem Engel als täglichen Lohn verspricht (5, 14), wäre ein Anachronismus, wenn der chaldäische Text nicht durch das dafür stehende אפרטון zeigte, daß das Wort aus Accommodation des Uebersetzers in den Text gekommen ist. Ebenso ergibt sich für die Namen Jonas oder Nahum, welche die griechischen Texte 14, 8 bieten, aus dem

Schweigen der übrigen Texte, daß sie nur Zuthaten der Uebersetzer oder Abschreiber sind. Eine große historische Schwierigkeit, welche 1, 13. 18 der Name Salmanasar bereitet, wird dadurch gehoben, daß der griechische Text an diesen Stellen Ἐνεμεσάρ bietet, von welchem Namen Bickell (Zeitschr. für kath. Theologie 1878, 220) gezeigt hat, daß er den Namen Sargon darstellt. Ueberhaupt schwinden alle geschichtlichen Unbegreiflichkeiten in den einzelnen Texten, wenn die vorkommenden Eigennamen in dem Lichte betrachtet werden, welches das sonst in den Uebersetzungen beobachtete Verfahren darbietet; sobald hiernach Ναβουχοδονοσόρ durch Nabopolassar, Ἀσύηρος, Αχιάχαρος, Achicar durch Cyaxares, Σαρχεδών durch Asarhaddon corrigirt ist, erscheint die Geschichte von Assyrien hier ganz so dargestellt, wie sie aus den Originaldocumenten geschöpft wird.

Aber auch das Gesammtbild, welches sich aus der Zusammenstellung der einzelnen Texte ergibt, hat die ungläubige Kritik mannigfacher Unrichtigkeiten oder innerer Unmöglichkeiten beschuldigt, um deßwegen dem Buch seinen übernatürlichen und canonischen Charakter abzusprechen. Hauptsächlich sind es die Berichte über die guten und die bösen Engel, welche Anlaß zu solcher Bemängelung geben. Allein die Mittheilungen des Buches sind Offenbarungen, welche als Weiterbildungen der betreffenden Aufschlüsse in den früheren Büchern anzusehen sind; sie sind der biblischen Anschauung ganz conform und können nur gewaltsam mit der (viel spätern) Parsilehre in Verbindung gebracht oder von dieser abgeleitet werden. Eine innere Unmöglichkeit kann nur für falsche Auffassungen der betreffenden Mittheilungen constatirt werden. So darf man zweifeln, ob wirklich der böse Geist Asmodäus in Sara verliebt gewesen und aus Eifersucht deren Männer erwürgt hätte (wovon die Vulgata nichts weiß); allein die griechischen Texte und die Itala erzählen dieß nur als Gerede der Leute, welche sich ihre Meinung darüber gebildet hatten. Ob ferner der Rauch der Fischleber im Stande war, eine Wirkung auf den bösen Geist auszuüben, in welcher Weise letzterer an die Wüste von Oberägypten gebunden wurde u. dgl., sind Sachen, welche die speculative Dogmatik zu erörtern hat; das Buch läßt Freiheit, diese Wirkungen für allgemein zutreffende oder nur für einmal durch Gottes Fügung zugelassene zu halten. Ob die Galle eines Fisches allgemein die Wirkung hat, Blindheit zu vertreiben, oder ob diese Wirkung nur in dem einzelnen Falle eintrat, muß deßwegen unentschieden bleiben, weil die Species dieses Fisches in dem Buche nicht bekannt gemacht wird. Ueber die Erscheinung des Engels in Menschengestalt und die lange Dauer derselben vgl. d. Art. Erscheinung IV, 846; über andere Fragen aus diesem Gedankenkreis s. d. Art. Erzengel.

Alle hier erwähnten Bedenken werden erst seit dem 16. Jahrhundert vorgebracht; vor der sogen. Reformation wurden sämmtliche Mittheilungen des Buches gläubig und ehrerbietig hingenommen. Im Judenthum ward das Buch sogleich als canonisch verehrt und war im 2. Jahrhundert v. Chr., wie die Einreihung desselben in die Septuaginta beweist, noch in canonischem Ansehen; erst der pharisäische Geist der nachchristlichen Zeit verbannte das Buch aus dem Canon, weil es nicht auf dem Boden des heiligen Landes entstanden war. Zur Zeit Jesu und der Apostel war es bei den Juden noch allgemein verehrt und ward deßwegen ohne Weiteres von der Kirche, welche dadurch eine vorgefundene Observanz fortsetzte, als heilige Schrift adoptirt. Citirt wird das Buch Tobias schon bei Polycarp (Epist. ad Phil. 10, bei Migne, PP. gr. V, 1014) und Irenäus (Haer. 1, 30, 11, bei Migne ib. VII, 701). Bei den Juden lebte das Buch trotz des Ausschlusses aus dem Canon fort; Zeugen davon waren bisher zwei noch vorhandene Uebersetzungen in althebräischer Sprache, wovon die eine aus dem 5. Jahrhundert, die andere aus späterer Zeit stammt. Jene, aus einem chaldäischen Text angefertigt, heißt nach ihrem ersten deutschen Herausgeber (Basel 1542) Hebraeus Münsteri, diese, aus einem griechischen Text geflossen, nach dem bekanntesten Herausgeber (Issny 1542) Hebraeus Fagii. Beide stammen aus Constantinopel, wo die letztere schon 1517 gedruckt war; erstere steht jetzt auch bei Neubauer 17, übersetzt p. XLIV. Zu diesen kommen jetzt noch zwei andere Texte, welche Gaster a. a. O. 218. 221 bekannt gemacht hat.

Von Commentaren sind hier hauptsächlich die aus neuerer Zeit zu nennen, da die patristischen und mittelalterlichen sich größtentheils auf die moralische Auslegung und Nutzanwendung beschränken. Hierher gehören also: N. Serarii In sacros div. bibliorum libros Tobiam etc. commentarius, Moguntiae 1599; Tobias explanationibus historicis et documentis moralibus illustr. a Fab. Justiniano, Romae 1621, Coloniae Agripp. 1629; G. Sanctii In libros ... Tobiae ... commentarii, Lugd. 1628; D. de Celada, Comment. liter. ac mor. in Tobiae historiam, n. éd., Lugd. 1664; (Le Maistre de Sacy,) Tobie, Judith et Esther traduits en français avec une explication tirée des Saints Pères et des auteurs ecclésiastiques, Paris 1688; Reusch, Das Buch Tobias übers. und erklärt, Freiburg i. B. 1857; Gutberlet, Das Buch Tobias übers. und erklärt, Münster 1877; Scholz, Commentar zum Buche Tobias, Würzburg und Wien 1889. Dazu kommen die Commentare zur gesammten Bibel von Cornelius a Lapide, Tirinus, Menochius, Calmet, Dereser-Scholz, Allioli, Loch und Reischl. Von protestantischen Verfassern stehen hier nur: Ilgen, Die Geschichte Tobi's nach drei verschiedenen Originalen, Jena 1800; Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith erklärt, Leipzig 1853; Sengelmann, Das Buch Tobit er-

klärt, Hamburg 1857. (Vgl. Herbst-Welte, Hist.-krit. Einl. in die hl. Schrift des A. T. II, 3, Freiburg i. B. 1844, 65 ff.; Cornely, Hist. et crit. Introd. in U. T. libros sacros II, 1, Paris. 1887, 371 sqq.; Kaulen, Einl. II, 4. Aufl., Freiburg 1899, 76 ff.; Reusch, Libellus Tobit e cod. Sinait. ed. et recens., Bonnae 1870 [Univ.-Progr.].) [Kaulen.]

Tochterkirche, s. Filiale.

Tocke, Heinrich, s. Heinrich Tocke.

Tod (מָוֶת, θάνατος, mors) bezeichnet nach biblisch-kirchlichem Sprachgebrauch das Aufhören des Lebens im Allgemeinen, steht also in conträrem Gegensatz zum Leben (חַיִּים, ζωή, vita). Letzteres ist aber nach der Lehre der göttlichen Offenbarung ein dreifaches: das physische Leben des Menschen als einer Synthesis aus Leib und Seele (s. d. Artt. Leben, Mensch, Seele), das pneumatische Leben der Seele als Wirkung der heiligmachenden Gnade (s. d. Art.), endlich das „ewige Leben" als beseligende Anschauung Gottes (s. d. Art.). Demnach gibt es als ebenso viele conträre Gegensätze auch drei Arten des Todes: den physischen Tod des sterbenden Menschen, den ethischen „Seelentod" infolge der Erb- und Todsünde (vgl. Trid. Sess. V, can. 2: peccatum, quod est mors animae) und den „ewigen Tod" der Verdammniß. Letztern nennt die Apocalypse (2, 11; 20, 6. 14; 21, 8), im Unterschied von den beiden ersteren, auch den „zweiten Tod" (δεύτερος θάνατος), der also gleichbedeutend ist mit ἀπώλεια (Phil. 3, 19), φθορά (Gal. 6, 8), ὄλεθρος αἰώνιος (2 Thess. 1, 9). Ueber diesen biblischen Sprachgebrauch äußert sich der hl. Augustinus also: Quamvis multae mortes inveniantur in Scripturis, duae sunt praecipue prima et secunda; prima est, quam peccando intulit primus homo; secunda est, quam judicando illaturus est secundus homo (Opus imperf. contr. Julian. 6, 31, bei Migne, PP. lat. XLV, 1584). Da die ewige Verdammniß und die Sünde jedoch nur im übertragenen Sinne Tod genannt werden, so bedeutet Tod eigentlich so viel wie Trennung der Seele vom Leibe (vgl. Clem. Alex. Strom. 7, 12, bei Migne, PP. gr. IX, 500: ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος). In dieser letztern Bedeutung gehört der Tod an erster Stelle zu den „vier letzten Dingen" und erheischt hier eine nähere Würdigung. Die biblischen Bezeichnungen für den leiblichen Tod sind theils von der äußern Erscheinung des Sterbens hergenommen, wie „Auflösung" (Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6), „Ende des Lebens" oder „Ausgang" (Hebr. 13, 7), „Rückkehr zum Staube" (Gen. 3, 19), theils vom Unsterblichkeitsgedanken getragen, wie „Entschlafen" (Deut. 31, 16. Job 3, 13. Matth. 9, 24), „Ablegen der irdischen Hülle" (2 Petr. 1, 13. 2 Cor. 5, 1 ff.), „Versammeltwerden zu den Vätern" (Gen. 15, 15 u. ö.), „Ausruhen" (Apoc. 14, 13), „Rückkehr zu Gott, bezw. zum Vater" (Eccl. 12, 7. Joh. 16, 5. 10) u. dgl. mehr. Diese zweite Kategorie von Ausdrücken zeigt, daß nach biblischer Auffassung die Seele selbst nicht stirbt, sondern auch nach dem Tode fortdauert (s. d. Art. Seele XI, 54 f.); nur dem Leibe ist es eigenthümlich, zu „verwesen", bis er bei der Auferstehung (s. d. Art.) mit der Seele wieder auf ewig vereinigt wird. Der Zustand der getrennten Seele während ihrer leiblosen Daseinsform darf vom dogmatischen und philosophischen Standpunkte nicht als halbbewußtes Traumleben oder als schlafähnlicher Interimszustand gefaßt werden (s. d. Art. Seelenschlaf), sondern besteht in einem mit vollem Selbstbewußtsein verknüpften, rein geistigen Fortleben (vgl. T. Pesch, Instit. psychologicae III, Friburgi 1898, 507 sq.), dessen Form und Inhalt durch das dem Tode auf dem Fuße folgende besondere Gericht (s. d. Art. V, 895 ff.) näher bestimmt wird als ein Zustand ewiger Gottgemeinschaft (s. d. Artt. Anschauung Gottes und Fegfeuer) oder ewiger Verwerfung (s. d. Art. Hölle).

1. Die **Allgemeinheit** des Todes hat auch der Pelagianismus (s. d. Art. Pelagius), der die Erbsünde und deren Straffolgen hartnäckig läugnete, als ein ausnahmsloses Erfahrungsgesetz gelten lassen und bloß den Causalzusammenhang zwischen Tod und Sünde in Abrede gestellt. Abgesehen vom Charisma der leiblichen Unsterblichkeit, die zu den präternaturalen Gnadenvorzügen gerechnet werden muß, ist das Sterben an sich dem Menschen natürlich. Nach der Lehre der Physiologen liegen nämlich im Menschenkörper, als einem äußerst verwickelten Gewebe chemischer Verbindungen, welche sich im labilen, d. h. zu beständigen Zersetzungen geneigten Gleichgewicht befinden, von Haus aus die natürlichen Keime wie zu Krankheiten, so zur schließlichen Auflösung des ganzen Organismus verborgen, welche von der Wissenschaft „natürlicher" oder „physiologischer Tod" genannt wird, falls das Leben ohne vorgängige Krankheitssymptome oder organische Verletzungen infolge bloßer Altersschwäche (Marasmus senilis) schwindet (vgl. Götte, Ueber den Ursprung des Todes, Hamburg 1883; Flint, Human Physiology, 4th ed., New York 1888, 849). Die heilige Schrift spricht deßhalb im Grunde nur einen allgemeinen Erfahrungssatz aus, wenn sie den Tod den „Weg alles Irdischen" (Jos. 23, 14. 3 Kön. 2, 2) nennt und erklärt: „Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben" (Hebr. 9, 27; vgl. Ps. 88, 49). Das Gesetz des Todes ergreift den einzelnen Menschen mit unerbittlicher Macht; selbst Christus und seine jungfräuliche Mutter sind vom Schicksal des Sterbens nicht verschont geblieben (s. d. Artt. Christus und Marienfeste VIII, 812 ff.). Gleichwohl lassen sich vom biblischen Standpunkte gegen die absolute Universalität des Todesgesetzes zwei gewichtige Bedenken geltend machen: einmal die leibliche Hinwegnahme des Henoch und Elias, sodann das

Loos der beim allgemeinen Weltgericht überlebenden Menschen. Allein wenn auch die einschlägigen Bibelstellen über das Schicksal von Henoch und Elias (s. d. Artt.) keinem vernünftigen Zweifel darüber Raum lassen, daß sie lebendigen Leibes, also ohne zu sterben, an einen unbekannten Ort versetzt wurden, so hat der christliche Volksglaube doch schon seit den ältesten Zeiten in Anknüpfung an die nicht näher bezeichneten „zwei Zeugen" (Apoc. 11, 8 ff.) fast einmüthig die Vorstellung festgehalten, daß sie am Ende der Tage als Bußprediger wieder erscheinen und im geistigen Kampfe mit dem Antichrist als Martyrer sterben werden (Ceterum morituri reservantur, ut Antichristum suo sanguine extinguant; Tertull. De anima 50, bei Migne, PP. lat. II, 735). Mit Rücksicht auf den Widerspruch des hl. Hieronymus (s. Ep. 119 [ad Minervium et Alexandrum], 4, bei Migne, PP. lat. XXII, 968) darf diese Auffassung jedoch nicht als Glaubenslehre betrachtet werden. Ernsteren Schwierigkeiten begegnet unser Satz mit Bezug auf diejenigen Menschen, welche bei der zweiten Parusie noch am Leben sein werden. Selbst wenn man wegen der textkritischen Bedenken auf 1 Cor. 15, 51 kein besonderes Gewicht legen wollte, wo wenigstens der recipirte Urtext die schwierige und deßhalb wahre Lesart bietet: Πάντες (μὲν) οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, so bliebe noch immer die großartige Prosopopöe der Auferstehungsscene im ersten Thessalonicherbrief (1 Thess. 4, 15 f.) als Gegenbeweis bestehen: „Die Todten, welche in Christo sind, werden zuerst auferstehen; dann werden auch wir, die wir noch leben und übrig sind, zugleich mit ihnen Christo entgegen in die Luft entrückt werden." Mit Rücksicht jedoch auf den Umstand, daß gerade Paulus die (absolute) Allgemeinheit der Erbsünde aus der Allgemeinheit des Todes als ihrem Mittelbegriff ableitet (vgl. Röm. 5, 12 ff.), hält die Majorität der Theologen entschieden daran fest, daß „bei diesen Privilegirten der Uebergang vom natürlichen zum verklärten Leibesleben in einem höchst beschleunigten Prozeß, gleichsam im Nu, vor sich gehen werde" (Oswald, Eschatologie, 5. Aufl., Paderborn 1893, 19). Diesen goldenen Mittelweg zwischen zwei extremen Erklärungsweisen, von denen die eine mit den hll. Augustinus und Ambrosius einen längern „Todesschlaf" der letzten Generation behauptet, während die andere mit den hll. Chrysostomus und Hieronymus eine unmittelbare, sterbensfreie Umwandlung in den Auferstehungsmenschen für gewiß ansieht, hatte schon Oecumenius (s. d. Art.) eingeschlagen, wenn er bemerkt (In 1 Cor. 15, 51, bei Migne, PP. gr. CXVIII, 894): Istud „Non omnes dormiemus" hoc modo oportet accipere, quod non dormiemus diuturna dormitione (τὴν χρονικὴν κοίμησιν), ut opus sit sepulcro ac solutione ad corruptionem; sed brevem mortem sustinebunt, qui tunc reperientur. Der letztern Exegese hat sich auch der Catechismus Romanus (1, 12, 6) angeschlossen. Aber selbst für den Fall, daß die Verwandlung der Lebenden in den verklärten Auferstehungsmenschen ohne das Mittel des Todes sich vollziehen sollte, würde dennoch die Haftbarkeit zum Tode (reatus mortis) auf Grund der Erbsünde dogmatisch nicht beanstandet werden dürfen, wie der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 81, a. 3, ad 1) bemerkt: Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi numquam morientur, dicendum est, quod est tamen in eis reatus mortis; sed poena auferetur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest (vgl. besonders Ginella [s. u.] 70—79).

2. Daß der Tod nur eine **Strafwirkung der Sünde** ist (vgl. Joh. 8, 44. 1 Cor. 15, 26 ff.), erhellt einerseits aus dem Dogma von der leiblichen Unsterblichkeit des paradiesischen Menschen (vgl. Denzinger, Enchir. n. 65), andererseits aus der ebenfalls zum Glaubenssatze erhobenen Lehre, daß sowohl die Protoplasten als ihre ganze Nachkommenschaft wegen der ersten Sünde dem Tode als Strafe verfielen (vgl. Concil. Arausic. II, can. 2; Trid. Sess. V, can. 2 [Denzinger n. 145. 671]). Im Stande der Unschuld hatte das Gesetz des Todes keine Geltung (Weish. 2, 23); der paradiesische Mensch war vielmehr über jeglichen Naturanspruch hinaus, aus reiner Gnade, zur leiblichen Unsterblichkeit (posse non mori) bestimmt, deren physische Erhaltung wahrscheinlich mit dem Essen vom Baume des Lebens (s. d. Art. II, 60 ff.) zusammenhing (vgl. S. August. De Genes. ad lit. 8, 5, bei Migne, PP. lat. XXXIV, 377; Scheeben, Die Mysterien des Christenthums, 2. Aufl., Freiburg 1898, 172 ff.). Gott hatte indessen dem ersten Menschenpaare den Tod (necessitas moriendi) als förmliche Strafe für die etwaige Uebertretung des Prüfungsgebots angedroht und nach der Uebertretung ihn auch wirklich verhängt (Gen. 2, 17; 3, 19). Weil durch den Fall des Stammhauptes jedoch das ganze adamitische Geschlecht in die Sünde mitverstrickt wurde (s. d. Art. Erbsünde IV, 756), so ist wahrhaft „durch Einen Menschen die Sünde in diese Welt gekommen und durch die Sünde der Tod" (Röm. 5, 12), und zwar „auch über jene, welche sich nicht vergingen in Aehnlichkeit der Sünde Adams" (ebd. 5, 14). Den causalen Zusammenhang zwischen Erbsünde und Tod hat die Patristik lange vor dem Ausbruche der pelagianischen Irrlehre, wie der hl. Augustinus (Contr. Julian. l. 2) überzeugend nachweist, als einen Glaubenssatz festgehalten (den Väterbeweis für die vorauguſtinische Periode s. bei Ginella § 9; für die nachaugustinische Zeit bei Casini, Quid est homo?, ed. Scheeben, Moguntiae 1862, 59 sqq.). Die Erlösung durch Christus hat das ursprüngliche Verhältniß nicht wiederhergestellt, wohl aber den „Tod der Seele" sowie den hiermit zusammenhangenden „ewigen Tod" wieder

aufgehoben (vgl. Röm. 5, 18 ff.). Durch den Empfang der Taufe (s. d. Art.) verliert der Tod allerdings seinen Strafcharakter und sinkt zur bloßen „Pönalität" oder Sündenfolge mit medicinaler Prägung herab (vgl. Trid. Sess. V, can. 5 [Denzinger n. 674]). Nur für Christus und seine Mutter, die beide ohne Erbsünde empfangen waren, besaß der Tod von vorneherein den Charakter der Strafe nicht; das bittere Leiden und Sterben Christi ruhte ausschließlich auf soteriologischer Grundlage, der Tod Maria's aber theils auf der Forderung vollkommenster Gleichförmigkeit mit ihrem göttlichen Sohne, theils auf der gottgewollten Thatsache, daß der paradiesische Urstand nicht einmal für die Gottesmutter in seinem vollen Umfange zur Wiederherstellung gelangen sollte (vgl. Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tode, Hamburg 1836).

3. Der Tod als Ende des Pilgerstandes (status viae) bezeichnet zugleich den Anfang der Zielvollendung oder ewigen Vergeltung (status termini). Die eschatologische Bedeutung des Todes liegt demnach in der Unmöglichkeit weitern Verdienstes oder Mißverdienstes, welche letzteren ihren tiefsten Grund nicht etwa in der jenseitigen Vergewaltigung der Wahlfreiheit oder in der Unterstellung des Willens unter ein unerbittliches Fatum, sondern in dem Umstande besitzt, daß Gott durch positive Anordnung den Tod als endgültigen Grenz- und Endpunkt jeglicher verdienstlichen oder mißverdienstlichen Thätigkeit festgesetzt hat (vgl. Suarez, De gratia 12, 5; Ripalda, De ente supernaturali disput. 77, sect. 2). Da auch das Verdienstleben Christi, sowohl in soteriologischer als christologischer Beziehung, an die gleiche Bedingung geknüpft erschien (vgl. Joh. 9, 4 f.), so darf man die Sonderansicht einiger älteren Theologen, derzufolge die Heiligen im Himmel und die armen Seelen im Fegfeuer für sich selbst oder für Dritte gewisse accidentelle Belohnungen noch verdienen sollen, kühn als im höchsten Grade unwahrscheinlich, wenn nicht falsch erklären. Die Kraft der jenseitigen Fürbitte fällt begrifflich durchaus nicht mit der Fähigkeit zu verdienen zusammen, sondern hat ihre untersten Wurzeln im diesseitigen Verdienstleben, wie der hl. Thomas schön erklärt: Beati non sunt in statu acquirendi secundum aliquid sui; et ideo nec sibi nec aliis merentur, quia quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc, quod prius, dum viverent, meruerunt, ut hoc impetrarent (In 3 Sent. dist. 18, q. 1, a. 2). Die in diesen Worten ausgesprochene Verdienstunfähigkeit nach dem Tode hat übrigens die klare Lehre der heiligen Schrift und Tradition auf ihrer Seite. Der Prediger (Eccl. 9, 5) spricht im Namen des Alten Testamentes den nämlichen Gedanken aus, den Christus selbst für das Neue wiederholt: „Es kommt die Nacht, wo niemand mehr wirken kann" (Joh. 9, 4). Gegenstand der jenseitigen Vergeltung ist nach dem hl. Paulus (2 Cor. 5, 10) lediglich dasjenige, was wir „in unserem Leibe" (τὰ διὰ τοῦ σώματος) Gutes oder Böses gethan haben, so daß die biblischen Ausdrücke „Ende" (Matth. 10, 22), „Ausgang" (Hebr. 13, 7), „Weg" (Jos. 23, 14. Weish. 3, 3) den Tod nicht bloß als Ziel des irdischen Leibeslebens, sondern auch als Endpunkt der sittlichen Verdienstfähigkeit aufgefaßt wissen wollen (vgl. Weish. 4, 10 ff. Eccli. 11, 28. Gal. 6, 10). Deßwegen warnt der hl. Augustinus (Enchir. 110, bei Migne, PP. lat. XL, 283): Nemo se autem speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri. Schon der hl. Cyprian war ihm (Ad Demetr. 25; Migne l. c. IV, 582) mit dem markigen Ausspruche vorangegangen: Quando istinc excessum fuerit, nullus jam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus; hic vita aut amittitur aut tenetur. In ihren kirchenamtlichen Entscheidungen über das besondere Gericht (s. d. Art.) hat die Kirche diese Anschauung auch zu der ihrigen gemacht.

4. Die ethisch-ascetische Bedeutung des Todes liegt in der principiellen Erkenntniß von der Hinfälligkeit aller irdischen Güter, von denen der Christ sein Herz losschälen und nur insoweit Gebrauch machen soll, als sie ihm zur Erreichung des ewigen Zieles dienlich und förderlich sind (Weish. 5, 1 ff.). Nicht geringen Trost gewährt der andere Gedanke, daß auch Schmerz, Leid und Noth mit dem seligen Ende des Gerechten für immer aufhören (2 Cor. 4, 16 ff. Offenb. 14, 13). Die Ungewißheit der Todesstunde ist ein Sporn zu beständiger Wachsamkeit und Furcht vor der Todsünde, die allein uns von Gott und seiner Anschauung auf ewig zu trennen vermag (Matth. 24, 44). Das Bewußtsein der Gottesfreundschaft erleichtert und versüßt dem Gerechten das Sterben (vgl. Phil. 1, 21 ff.) und mindert das natürliche Todesgrauen, von dem sogar Paulus nicht frei blieb (2 Cor. 5, 4. Hebr. 2, 15), auf ein Mindestmaß herab (vgl. S. Aug. Serm. 172, 1, bei Migne, PP. lat. XXXVIII, 936: Mortem horret non opinio, sed natura). Das Memento mori verleiht unserem sittlichen Streben den erforderlichen Ernst, setzt der Lust zu Ausschreitungen einen heilsamen Dämpfer auf (Eccli. 7, 40) und gibt unserer auf das Weltliche gerichteten Thätigkeit auch einen gediegenen übernatürlichen Zweck und Inhalt. Nicht erschlaffend und entnervend wie bei den Heiden (vgl. Reisacker, Der Todesgedanke bei den Griechen, Trier 1862 [Progr.]), sondern anspornend und treibend wirkt auf das christliche Gemüth der Todesgedanke, da es gilt, die kurze Spanne der irdischen Lebenszeit zu unserem und unserer Mitmenschen Wohl in kraftvoller Arbeit energisch auszunutzen (vgl. Eccl. 9, 10). Herrliche Betrachtungen dieser und ähnlicher Art finden sich bei Cyprian (De mortalitate 22, bei Migne, PP. lat. IV, 620 sq.), Ambrosius (De bono mortis, bei Migne l. c.

XIV, 539 sqq.), Gregor von Nyssa (Oratio in funus Pulcheriae, bei Migne, PP. gr. XLVI, 863 sqq.) und Methodius (Fragm. de resurrect. 4 sq., bei Migne l. c. XVIII, 267 sq.). Lesenswerth ist auch Bellarmins Schrift (De arte bene moriendi [Opp. omnia ed. J. Fèvre] VIII, Paris. 1874, 553 sq.). (Vgl. außer den Handbüchern der speciellen Dogmatik besonders F. G. Ginella, De notione atque origine mortis. Dissertatio dogmatica, Vratisl. 1868; Simar, Die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freiburg 1883, §§ 13. 43. 47; Leonh. Atzberger, Christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament, Freiburg 1890; Derſ., Geſch. d. christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896. Ueber das Dogmengeschichtliche vgl. auch Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, 2. Aufl., Freiburg 1895, 585 ff. — Von akatholischen Werken seien genannt: Fr. Richter, Lehre von den letzten Dingen I, Breslau 1833, 44 ff.; H. Gerlach, Die letzten Dinge nach der heiligen Schrift, Berl. 1869, 33 ff.; Alb. Kahle, Biblische Eschatologie, 1. Abthlg.: Eschatologie des Alten Testaments, Gotha 1870; Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, Leipzig 1886; R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, Gött. 1892.) [Pohle.]

Tod, der mystische, s. Beschauung II, 509.

Todeserklärung heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauch die von der competenten richterlichen Instanz ausgegangene Entscheidung, daß eine Person verschollen und deßhalb rechtlich einer verstorbenen gleich zu achten sei. Im kirchlichen Recht hat für ein Beneficium oder Kirchenamt die Todeserklärung des Inhabers ipso jure die Erledigung zur Folge. Von hervorragend praktischer Bedeutung ist aber dann die Todeserklärung auf dem Gebiete der kirchlichen und bürgerlichen Ehegesetzgebung. 1. Nach gemeinem Rechte kann die Gültigkeit der zweiten Ehe nicht von der erfolgten gerichtlichen Erklärung, daß der erste, verschollene Gatte todt sei, abhängig gemacht werden, sondern hängt einzig davon ab, ob der abwesende Ehegatte bei der Schließung einer neuen Ehe noch lebte oder nicht; daher muß die zweite Ehe, falls der Verschollene nach der Todeserklärung zurückkehrt, vernichtet werden. Die gerichtliche Todeserklärung schafft kein Recht, sondern erklärt nur, die Verhältnisse seien derart, daß dem einen Theil gestattet werden könne, zu einer zweiten Ehe überzugehen mit der selbstverständlichen Maßnahme, daß er, wenn der andere Theil zurückkehrt, die neue Verbindung als ungültig aufgeben muß. So bestimmt auch die bayrische (Ausführungsgesetz zur R.-Civilprozeßordnung vom 23. Febr. 1879, Art. 118 f.), die französische und die italienische Gesetzgebung; nach letzterer kann nicht nur der zurückgekehrte Ehegatte, sondern auch die Staatsanwaltschaft bei Rückkehr des Verschollenen die zweite Ehe anfechten. In einzelnen anderen Ländern freilich gestattet die Gesetzgebung bei Verschollenheitserklärung nicht bloß eine Wiederverheiratung, sondern schützt diese zweite Ehe in ihrem Bestande. Doch geschieht letzteres nicht wegen der Todeserklärung des Verschollenen, sondern infolge der langen Abwesenheit des ersten Gatten, wodurch eine Auflösung seiner Ehe nach Auffassung dieser Gesetzgebung motivirt ist. So erlaubt eine Kategorie von Gesetzen dem zurückbleibenden Ehegatten die Ehescheidung und somit die Wiederverehelichung (Gotha; Badisches Landrecht; Nürnberger Ehescheidungsordnung vom 25. November 1803); eine andere Kategorie erklärt die zweite Ehe auch für gültig, falls der Todterklärte zurückkehrt, theils schlechtweg (Bremen; Niederlande), theils nur, wenn die zweite Ehe eine beerbte ist (Hamburg), oder mit Berücksichtigung der Confession (Oldenburg; Hannover, wo für Katholiken die Gültigkeit der zweiten Ehe sich nach dem canonischen Recht richtet), oder im Falle der bona fides der Contrahenten der zweiten Ehe (Hannover) bezw. wenigstens des zurückgebliebenen Ehegatten (Lübeck), oder endlich, indem dem wiederverheirateten Ehegatten die binnen bestimmter Frist geltend zu machende Befugniß eingeräumt wird, die zweite Ehe aufzulösen und die erste fortzusetzen (Sachsen). In Oesterreich wurde aus Anlaß des Ringtheaterbrandes in Wien am 8. December 1881 die Regierung aufgefordert, eine Gesetzesvorlage einzubringen, welche die bisherige Procedur regeln und zu einem raschern Ende führen sollte. Das geschah durch das Gesetz vom 16. Februar 1883. Im Wesentlichen beruht dasselbe auf der Forderung einer Beweisführung für die Thatsache des Todes des Verschollenen; dieselbe wird also auf Grund der Verschollenheit nicht lediglich präsumirt. Zuständig ist der Gerichtshof erster Instanz, in dessen Sprengel der Abwesende seinen letzten Aufenthalt hatte. Antrag auf Todeserklärung kann jeder stellen; und wenn zu befürchten ist, daß die Feststellung von Thatsachen bei längerem Aufschube erschwert würde, so kann diese Feststellung noch vor Ansuchen um Todeserklärung bei dem Bezirksgericht, in dessen Sprengel die nöthigen Erhebungen vorzunehmen sind, begehrt werden. Der Abwesende erhält einen gerichtlich bestellten Curator. Das Gericht erläßt ein Edict mit einer Fristbestimmung, durch welches es auffordert, ihm oder dem Curator Nachrichten über den Abwesenden zu geben, mit der Ankündigung, daß die Entscheidung über die beantragte Todeserklärung nach Ablauf eines Jahres erfolge. Der zurückgebliebene Ehegatte kann das Begehren stellen, daß mit der Todeserklärung auch der Ausspruch verbunden werde, die Ehe sei als aufgelöst zu betrachten. In diesem Falle hat das Gericht außer dem Curator auch einen Vertheidiger des Ehebandes zu bestellen, der gegen eine in erster Instanz gefällte Entscheidung auf Auflösung der Ehe den Recurs zu ergreifen hat; wenn in der zweiten Instanz gegen die erste Instanz entschieden wird, ist abermals Recurs zu ergreifen. Es sind

also zwei übereinstimmende Erkenntnisse erforderlich. Vor der Entscheidung hat das Gericht die Parteien über die Ergebnisse der Beweisführung zu vernehmen. Der Tag, von welchem als bewiesen erkannt wird, daß der Abwesende ihn nicht überlebt hat, gilt als Todestag. — Im Gebiet des rheinischen Rechtes ist zur Zeit die Verschollenheitserklärung noch zulässig und kann auf Grund von Art. 115 ff. des Code civil nach Ablauf von 10 Jahren oder 4 Jahren seit den letzten vom Abwesenden eingegangenen Nachrichten erfolgen, je nachdem der Abwesende einen Mandatar zur Besorgung seiner Rechtsangelegenheiten bestellt hatte oder nicht. Das Verfahren, in welchem die Verschollenheitserklärung erfolgt, gehört nach dem Code civil dem Gebiete der nichtstreitigen Gerichtsbarkeit an. Die Verschollenheitserklärung hat nach rheinischem Recht die Auflösung der Ehe nicht zur Folge (Code civil art. 227); dem zurückgelassenen Ehegatten ist somit die Wiederverheiratung nicht gestattet; so hat auch der Oberstaatsanwalt in einem Specialfalle am 9. October 1891 entschieden. Die Frage, in wie weit die fortgesetzte Abwesenheit des einen Ehegatten zu einer in jure grave wird und somit einen Ehescheidungsgrund bilden kann (was an sich zu verneinen ist), ist im Uebrigen quaestio facti. Obschon aber die gerichtliche Verschollenheitserklärung die Ehe nicht auflöst, ist die von dem zurückgelassenen Ehegatten eingegangene neue Ehe keineswegs nichtig, sondern lediglich anfechtbar. Das Recht zur Anfechtung steht aber nur dem abwesenden Ehegatten bezw. dessen Mandatar zu, nicht dem zurückgelassenen Ehegatten oder dessen zweitem Ehegatten oder dem Staatsanwalt. Eine Frist zur Anfechtung der Doppelehe ist dem abwesenden Ehegatten nicht gesetzt. Diese vorstehenden Bestimmungen des rheinischen Rechtes sind durch das Reichsgesetz betreffend die Beurkundung des Personenstandes vom 6. Februar 1873 nicht alterirt. Wenn § 34 des genannten Gesetzes erklärt, daß niemand eine neue Ehe schließen darf, bevor seine frühere Ehe aufgelöst ist, so hat doch der § 36 hinsichtlich der rechtlichen Folgen einer gegen diese Bestimmung geschlossenen Ehe die Vorschriften des Landrechts für maßgebend erklärt. Somit sind die oben angeführten Bestimmungen des rheinischen Rechts noch in Geltung. Eine Aenderung dieses Rechtszustandes ist, jedoch nur hinsichtlich der Kriegsverschollenheit, sowohl was die Voraussetzung der Todeserklärung als ihre Wirkung auf die Ehe betrifft, durch die preußischen Gesetze vom 2. August 1828, 24. Februar 1868 und 2. April 1872 herbeigeführt worden. Diesen Gesetzen zufolge können die Militärpersonen, sowie auch alle diejenigen, welche in einem Amts- oder Dienstverhältnisse oder zu Zwecken freiwilliger Hilfeleistung sich bei den Truppen befunden haben und seit den Kriegen 1806—1815, 1864—1866, 1870/1871 vermißt worden sind, durch gerichtliches Erkenntniß für todt erklärt werden. Der Ehegatte des Vermißten ist befugt, auf Grund dieses Erkenntnisses die Trennung der Ehe durch den Standesbeamten aussprechen zu lassen (§ 6 des Gesetzes vom 2. August 1828; § 8 des Gesetzes vom 24. Februar 1868 und 2. April 1872). Die Frage der Mitwirkung des Standesbeamten bei dieser Auflösung der Ehe (vgl. § 55 des Reichsgesetzes vom 6. Februar 1875) interessirt hier nicht. Dagegen ist die weitere Frage, ob die neue Ehe, welche auf Grund des gerichtlichen Erkenntnisses bezw. des Ausspruches des Standesbeamten geschlossen worden ist, von dem Vermißten angefochten werden kann, nach Maßgabe des Art. 139 des Code civil bejahend zu beantworten. — Im Gebiete des preußischen Landrechts sind die materiellen Voraussetzungen der Todeserklärung geregelt in Thl. II, Tit. 18, § 823—855. Die gerichtliche Todeserklärung ist regelmäßig zulässig nach Ablauf von 10 Jahren seit den letzten Nachrichten des Vermißten bezw. dem Zeitpunkte der Entfernung oder des Vermißtseins. Dieser Zeitraum von 10 Jahren wird berechnet vom Alter der Großjährigkeit des Verschollenen. Hatte der Verschollene ein Alter von 65 Jahren erreicht, so beträgt diese Frist 5 Jahre. Bezüglich der Kriegsverschollenheit gelten auch hier die obengenannten Gesetze. Das Verfahren, in welchem die Todeserklärung erfolgt, gehört aber, im Gegensatze zum rheinischen Recht, zum Gebiete der streitigen Gerichtsbarkeit und wird jetzt geregelt in den §§ 823 ff. der Civilproceßordnung (vgl. § 22 des Ausführungsgesetzes zur Civilproceßordnung). Im Gegensatze zum rheinischen Recht ist auch die Wirkung der Todeserklärung auf die Ehe normirt und zwar in Thl. II, Tit. I, § 665—667. § 666 bestimmt nämlich wörtlich: „Dem andern Ehegatten steht es frei, sich wieder zu verheiraten, und diese Ehe besteht, wenn auch der Verschollene wieder zurückkehrt." Nach preußischem Landrecht ist also die neue Ehe des zurückgelassenen Ehegatten rechtsgültig und jeder Anfechtung entzogen (dieß gilt auch im Falle der Kriegsverschollenheit). Freilich harmonirt damit die Bestimmung des § 667 schlecht, daß, „wenn aber die anderweitige Verheiratung nicht geschehen ist, bei erfolgender Rückkehr des Verschollenen die vorige Ehe als fortbauernd angesehen" wird. — Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches hat die materiellen Voraussetzungen der Todeserklärung geregelt in § 14—17. Im Anschluß an den Code civil und das preußische Landrecht wird als regelmäßige Verschollenheitsfrist ein Zeitraum von 10 Jahren vorgesehen, der in besonderen Fällen der Kriegs- und Seeverschollenheit, und auch überall da, wo jemand bei einem Unfall (Grubenunglück, Theaterbrand) in Lebensgefahr gerathen und seitdem verschollen ist, noch eine weitere Abkürzung auf 3 bezw. 1 Jahr erfährt. Die Todeserklärung erfolgt im Wege des gerichtlichen Aufgebotsverfahrens nach Maßgabe des § 823 ff. der

Civilprozeßordnung. Die Wirkung der Todeserklärung auf die Ehe ist vom Bürgerlichen Gesetzbuch in den §§ 1348—1352 geregelt, deren Streichung in der Reichstagscommission vergeblich beantragt wurde unter Berufung auf das katholische und evangelische Kirchenrecht (vgl. Commissionsbericht Nr. 440 b [1896], S. 61). Gegenüber diesem Antrage wurde ausgeführt, daß allerdings nach katholischem wie nach evangelischem Kirchenrechte die erste Ehe, nach staatlichem Rechte die zweite Ehe gültig sei; diesen Conflict habe das Bürgerliche Gesetzbuch aber dadurch zu lösen versucht, daß es demjenigen Ehegatten, der aus sittlichen oder religiösen Bedenken nicht in der zweiten Ehe aushalten wolle, das Recht der Anfechtung gebe. Damit sei die Gewissensfreiheit gewahrt. Aus Vorstehendem erhellt der Standpunkt des Bürgerlichen Gesetzbuches. Geht ein Ehegatte, nachdem der andere Ehegatte für todt erklärt ist, eine neue Ehe ein, so wird mit der Schließung der neuen Ehe die frühere Ehe aufgelöst. Die frühere Ehe bleibt selbst dann aufgelöst, wenn die Todeserklärung infolge einer Anfechtungsklage aufgehoben wird. Von dieser Regel der Rechtsgültigkeit der neuen Ehe statuirt das Bürgerliche Gesetzbuch nur eine Ausnahme für den Fall, wo beide Ehegatten wußten, daß der verschollene Ehegatte die Todeserklärung überlebt hatte. Dann ist nämlich die neue Ehe nichtig (§ 1348). Im Interesse der bestehenden Ehe trifft der § 1349 die Vorsorge, daß der eine Ehegatte eine neue Ehe einstweilen nicht eingehen darf, wenn das Urtheil, durch welches die Todeserklärung des andern Ehegatten erfolgt ist, im Wege der Klage angefochten wird. Erst nach Erledigung dieses Rechtsstreites, oder wenn die Anfechtung erst 10 Jahre nach der Verkündung des Urtheils erfolgt, ist der Abschluß einer zweiten Ehe erlaubt. Das Interesse der ersten Ehe soll ferner durch die Bestimmung des § 1350 gewahrt sein. Hiernach kann jeder Ehegatte der neuen Ehe — also nicht etwa wie im rheinischen Recht der verschollene — dieselbe anfechten, wenn der für todt erklärte Ehegatte noch lebt, es sei denn, daß er bei der Eheschließung von dessen Leben Kenntniß hatte. In letzterem Falle ist hiernach die Anfechtung ausgeschlossen. Die Anfechtung der neuen Ehe kann nur binnen 6 Monaten von dem Zeitpunkte ab erfolgen, in welchem der anfechtende Ehegatte erfährt, daß der für todt erklärte Ehegatte noch lebt. Die Anfechtung ist ausgeschlossen, wenn der anfechtungsberechtigte Ehegatte die Ehe bestätigt, nachdem er von dem Leben des für todt erklärten Ehegatten Kenntniß erlangt hat, oder wenn die neue Ehe durch den Tod eines der Ehegatten aufgelöst ist.

2. Die Kirche hat stets an der Unauflöslichkeit der Ehe bei Lebzeiten der Gatten festgehalten; die Thatsache längerer Abwesenheit reicht ihr nicht hin, eine Auflösung der Ehe zu begründen. Die Synode zu Angers im J. 453 erklärte (can. 6) denjenigen für excommunicirt, welcher die Frau eines Andern bei dessen Lebzeiten heiraten würde. Papst Leo I. vertritt in seinem Briefe an Nicetas (Migne, PP. lat. LIV, 1136) den Fortbestand der Ehe für den Fall der Gefangenschaft oder Verschollenheit des Mannes. Hincmar von Reims spricht diese Anschauung in classischer Weise aus (Hoc enim custoditur in Christo et ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus, hoc est in ecclesia catholica). Das canonische Recht stellt den Satz auf: Adultera probatur, quae vivente marito alteri nubit (c. 7, C. 32, q. 7). Nur die Synode zu Verberie im J. 753 gestattet dem Gatten, der in eine andere Provinz geflohen ist, eine Andere zu heiraten, wenn er keine Hoffnung hat, in seine Heimat zurückzukehren. In den angelsächsisch-fränkischen Bußbüchern findet sich in Ausbildung dieser laxen Richtung das dem Theodor von Canterbury zugeschriebene „dictum", daß derjenige, dessen Weib im Kriege oder von Seeräubern entführt sei, eine Andere heiraten dürfe; es solle diese zweite Ehe sogar gültig bleiben, wenn die Frau zurückkehre, und letztere dürfe in diesem Falle einen Andern heiraten (vgl. H. J. Schmitz, Die Bußbücher und das canonische Bußverfahren, Düsseldorf 1898, 131). Damit war man weit über die Bestimmung des hl. Basilius hinausgegangen, wonach die Frauen der Soldaten, welche nicht zurückkehren, milder beurtheilt werden sollen, wenn sie wieder heiraten, quia major sit mortis suspicio (s. S. Basilii Ep. 199 [ad Amphil.] can. 36). Die fränkischen Bischöfe protestirten gegen die Beschlüsse der Synode von Verberie, die mehr als weltliche Capitularia denn als kirchliche Canones anzusehen sind. Die canonisch-römischen Bußbücher vertreten gegenüber den angelsächsisch-fränkischen die Unauflösbarkeit der Ehe, und im 9. Jahrhundert hat eine streng kirchliche Reaction auf verschiedenen Synoden derartige Bußbücher wegen ihrer unächten Satzungen verworfen und die Unauflösbarkeit der Ehe festgehalten. Immerhin ist es bemerkenswerth, wie bereits seit der Zeit des hl. Basilius (4. Jahrhundert) der Kriegsfall eine Rolle in der Frage der Verschollenheit spielte. Im Princip verlangt auch der hl. Basilius eine verbürgte Kunde über den Tod des andern Theils, ehe zu einer Wiederverheiratung geschritten werden darf: Quae cum vir secessit et non apparet, antequam de ejus morte certior facta sit, cum alio cohabitavit, moechatur (Ep. 199 [ad Amphil.] can. 81). Das Decretalenrecht hat an dieser Forderung einer verbürgten Kunde unentwegt festgehalten. Papst Clemens III. antwortete auf die Fragen einiger Frauen, deren Männer in Gefangenschaft gerathen waren: Quod quantocunque annorum spatio ita remaneant . . . donec certum nuntium recipiant de morte virorum (c. 19 X, 4, 1). Papst Lucius III. verbot dem in der Gefangenschaft der Saracenen befindlichen Gatten die Eingehung einer zweiten Ehe, donec ei firma certi-

tudine constet, quod ab hac vita migraverit conjux ejus (c. 2 X, 4, 21). Die Particulargesetzgebung ist übereinstimmend hiermit vorgegangen. Die langjährige Abwesenheit des Gatten gibt noch keine Gewißheit über dessen Tod; auch ist der Tod nicht zu präsumiren, sondern zu beweisen, und wofern keine legitima certitudo über denselben vorliegt, darf eine neue Ehe nicht eingegangen werden, mag die Wartezeit noch so viele Jahre umschließen (Synod. Dioec. Mechlin. a. 1609, tit. 9, c. 10). Die ältere Schule der Canonisten hat im Anschluß daran vor Allem die Frage erörtert, wie den so gestellten Forderungen genügt werde. Die Mehrzahl ist der Meinung, unter der firma certitudo sei eine certitudo moralis zu verstehen. Bezüglich der Zeugenaussagen fehlt es nicht an Canonisten, welche die Aussage eines Zeugen, der glaubwürdig ist, für genügend erachten. Die Mehrheit will das aber nur für den Fall gelten lassen, wenn der Entfernungsort so weit ist, daß andere Beweisgründe nicht beigebracht werden können, fordern dagegen sonst die Aussage zweier Zeugen. Auch über die Frage, ob ein bloßes Gerücht hinreichende Beweiskraft hat, gehen die Meinungen auseinander. Die bedeutendsten Canonisten bestreiten es und fordern noch andere Beweismomente. In neuerer Zeit hat die römische Curie durch mehrere Erlasse die Normen näher festgestellt, nach denen zu verfahren ist, um die erforderliche Gewißheit über den Tod des verschollenen Ehegatten zu erlangen. Zunächst erließ das S. Officium eine Instruction (12. Juli 1822; s. Archiv für kath. Kirchenrecht LIII [1885], 426), in welcher bezüglich der Zeugen gesagt wird, daß Verwandte vor Fremden, ansässige Bürger vor Anderen den Vorzug haben und umherschweifende Personen und Soldaten nur nach reiflicher Ueberlegung zugelassen werden sollen. Die verschiedenen Aussagen mehrerer Zeugen, welche einzeln und für sich genommen keine Beweiskraft hätten, können doch zusammengenommen eine hinreichende Gewißheit geben; auch können durch Präsumtionen und Conjecturen, durch die öffentliche Meinung und die Fama die Zeugenaussagen bekräftigt werden; sollten unmittelbare Zeugen nicht vorhanden sein, so sind mittelbare Zeugen zuzulassen. Die Congregation werde in jedem Einzelfalle nach Anhörung von Theologen und Juristen die Entscheidung fällen. Das zweite Provinzialconcil von Westminster (im J. 1855) sowie das zweite Plenarconcil zu Baltimore (im J. 1866) nahmen Bezug auf diese Instruction und schärften deren Beobachtung ein. Am 13. Mai 1868 (Archiv LXVII [1892], 339) sah sich sodann die Congregatio Inquisitionis veranlaßt, die Regeln in einer Instructio zu veröffentlichen, nach denen sie selbst bei Feststellung des Todes eines Verschollenen verfahre, damit die Bischöfe entweder ohne Recurs an den heiligen Stuhl in Gemäßheit dieser Regeln im Einzelfalle entscheiden oder ihren Recurs so vorbereiten könnten, daß eine Entscheidung seitens des heiligen Stuhles bald erfolgen könne. Zunächst wird festgestellt, daß eine längere Abwesenheit des Gatten, auch wenn derselbe durch ein königliches Edict oder durch die Tagesblätter aufgefordert sei, sich zu stellen, doch nicht den Tod desselben beweist. Die Bemühung sei dahin zu richten, eine officielle Sterbeurkunde von einer Pfarrei, einer Anstalt oder einem Hospital zu erlangen. In Ermangelung dessen seien zwei einwandfreie Zeugen beweisfähig. Es könne aber auch die Aussage Eines Zeugen als genügend angenommen werden, wenn sonstige Beweismomente hinzukommen; auch mittelbare Zeugen könnten genügen. Wenn aber gar kein Zeuge vorhanden sei, soll unter sorgfältiger Nachforschung aus Conjecturen, Präsumtionen und Indicien eine moralische Gewißheit zu gewinnen versucht werden, welche dem judicium eines prudens vir für die Thatsache des Todes genügen würde. Um solche Präsumtionen zu erhalten, sei namentlich zu untersuchen, ob der Verschollene einen guten Lebenswandel geführt, mit seiner Gattin in gutem Einvernehmen gestanden, keine Ursache, sich zu verbergen, gehabt habe und noch Vermögen in seiner Heimat besitze; ob er mit Zustimmung seiner Frau und seiner Verwandten sich entfernt habe; ob er gesund gewesen, im Briefwechsel gestanden, seine Rückkehr in Aussicht gestellt habe; ob er seiner Militärpflicht sich entzogen, an einer Schlacht theilgenommen habe; ob er eine Geschäftsreise und zwar in unsichere Gegenden gemacht habe; ob er eine Seereise gemacht, mit welchen Gefährten er das gethan, und ob das Schiff eine stürmische Fahrt gehabt habe. Sodann soll der gute Leumund des Verschollenen constatirt werden und endlich in den öffentlichen Blättern eine Bekanntmachung mit einem genauen Signalement geschehen. Sollte nach all diesen Erhebungen dem Bischofe die Sache noch zweifelhaft sein, so solle unter Uebersendung der Acten an den heiligen Stuhl recurrirt werden. Gegenüber der frühern Instruction des S. Officium bedeutet diese einen wesentlichen Fortschritt darin, daß sie die Entscheidung unter den entsprechenden Voraussetzungen den Bischöfen anheimgibt. Unter dem 29. August 1890 (Archiv LXV [1891], 335) erließ die S. Congr. Inquisitionis eine Instructio an die orientalischen Bischöfe, und zwar in speciellem Auftrage des heiligen Vaters. Dieselbe erklärt, daß der ledige Stand juristisch in dreifacher Weise festgestellt werden könne: durch Publication in der Kirche, durch Documente, durch Vernehmung von Zeugen. Die Publication geschieht durch die Eheproclamation. Die Zeugenvernehmung geschieht in der Bischofsstadt durch den Generalvicar, sonst durch den Pfarrer. Als Zeugen sind auch weibliche Personen zugelassen; Verwandte und ansässige Bürger haben den Vorzug; über die Vernehmung wird ein Schriftsatz aufgestellt; derselbe wird mit dem Siegel des Bischofs versiegelt. Ist einer der Contrahenten

in Todesgefahr, so kann die Zeugenvernehmung unterbleiben, wird aber im Falle der Genesung nachgeholt. Sind die Contrahenten ohne bestimmten Wohnsitz, so ist das Zeugniß des Bischofes ihres ein Jahr nicht überschreitenden Aufenthaltes einzufordern und sie selbst sind zu vereidigen. Ist der Gatte erster Ehe angeblich gestorben, so ist eine Sterbeurkunde vorzulegen; in Ermangelung derselben werden probationes legitimae et sufficientes zugelassen. — Bereits im J. 1883 (Archiv LIV [1885], 45 ff.) hatte die Propaganda eine Instructio an die Bischöfe der Vereinigten Staaten Nordamerika's gesandt, welche eine Norm für das Verfahren bei Eheprozessen wie bei Eheangelegenheiten überhaupt enthält. Diese Norm entspricht dem gemeinrechtlichen Verfahren, wie dasselbe durch die Constitution Benedicts XIV. Dei miseratione und die Instructio S. C. Concilii vom 2. August 1840 (Archiv XVI [1866], 467 ff.) festgestellt ist, vereinfacht manche Förmlichkeiten der früheren kirchlichen Eheprozesse und wird als ein summarisches, auf die wesentlichen Acten des Prozesses beschränktes Verfahren angewendet. Unter dem 5. Juni 1890 (Archiv LXIII [1890], 542) erließ die Congregatio Inquisitionis ein Decret, durch welche sie für die Fälle, in denen es sich um die Nullität der Ehe wegen des Ehehindernisses der Verschiedenheit der Religion, des bestehenden Ehebandes (also auch im Falle der Verschollenheit) der Verwandtschaft und der Nichtbeobachtung der tridentinischen Vorschrift über die Eingehung der Ehe vor dem Pfarrer und zwei Zeugen handelt, von der Beobachtung der Förmlichkeiten der Constitution Benedicts XIV. entbindet und verfügt, daß die Bischöfe endgültig entscheiden könnten, ohne daß eine Appellation des Ehevertheidigers und übereinstimmende Urtheile zweier Instanzen wie bisher herbeizuführen fernerhin nothwendig sei. Auf Antrag der preußischen Bischöfe hat die Congregatio S. Officii unter ausdrücklicher Zustimmung des heiligen Vaters unter dem 16. September 1891 (Archiv LXVII [1892], 197) erklärt, daß nichts im Wege stehe, sich in dem Eheprozeßverfahren nach der Instructio vom Jahre 1883 und dem Decretum vom Jahre 1890 zu richten. Dasselbe gilt für die Erzdiöcese Freiburg. In dieser Instructio vom Jahre 1883 sind die Bestimmungen der Instructio vom Jahre 1868 über das Verfahren zur Feststellung des Todes eines Verschollenen aufgenommen. Es genügt demnach für dasselbe das Urtheil des Bischofes bezw. seines Officialates; dieß wurde zudem in einer Entscheidung der Congregatio Inquisitionis vom 6. Mai 1891 (Archiv LXVII, 336) ausdrücklich erklärt. Hierin liegt ein Fortschritt über die Instructio vom Jahre 1868 hinaus. So ergibt sich in der Praxis der römischen Curie eine stetig fortschreitende Entwicklung mit der Tendenz, die Beweisführung und das Verfahren bei der Todeserklärung, soweit davon im juristischen Sinne die Rede sein kann, zu erleichtern. (Vgl. Bauerhand, Institutionen des rheinischen Civilrechtes, Bonn 1873, § 35 ff.; Kohn, Die bürgerliche Todeserklärung, im Archiv für kath. Kirchenrecht XLVIII [1882], 53 ff.; Lämmer, Institutionen des kath. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg 1892, 531. 567; Zachariä, Handbuch des französischen Civilrechts I, 8. Aufl., Heidelberg 1894, § 86 ff.; v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II, Graz u. Leipzig 1898, 356 ff.) [H. J. Schmitz.]

Todesstrafe heißt die gewaltsame Vernichtung des Menschenlebens durch die öffentliche Gewalt zur Sühne schwerer Verbrechen. I. Zum Beweise für die Zulässigkeit der Todesstrafe läßt sich außer der allgemeinen Uebereinstimmung der Völker 1. ihre Nothwendigkeit geltend machen. Das Verbrechen des Mordes findet nur in der Todesstrafe genügende Abschreckung und Verhinderung; gegen die glühende Leidenschaft des Hasses oder der Rachsucht wird nur diese furchtbarste der irdischen Strafen Gewalt üben. Der gesellschaftlichen Ordnung ist aber ein durchgreifendes Mittel gegen den Mord nothwendig, und darum ist ihr das Recht der Todesstrafe zuzuerkennen. Da Gott die Gewalt über das Leben geben konnte und die weltliche Obrigkeit mit den nothwendigen Mitteln zur Erhaltung der Ordnung ausrüsten mußte, so hat er auch das Recht zur Verhängung der Todesstrafe verliehen. Was von dem Morde gilt, ist auch von anderen, die öffentliche Ordnung schwer schädigenden Verbrechen zu sagen. Bei dem überlegten Morde jedoch tritt die Nothwendigkeit der Todesstrafe am deutlichsten hervor, und auf ihn beschränken auch die meisten Gesetzgebungen der Neuzeit ihre Anwendung. Die menschliche Gesellschaft entledigt sich des gemeinschädlichen Mitgliedes, wie man ein schädliches Glied vom Leibe trennt (S. Thom., S. th. 2, 2, q. 64, a. 2; q. 65, a. 1). Die Todesstrafe ist nicht gegen das Gebot der Liebe, da sich der Sünder bekehren kann oder wenigstens zu sündigen aufhört. Auch ist es im Allgemeinen nicht zum Schaden, sondern zum Nutzen des Gartens, wenn das Unkraut entfernt wird (vgl. S. Thom., ib. q. 108, a. 3 ad 1). — Ist die Todesstrafe wegen ihrer Nothwendigkeit für die menschliche Gesellschaft vor der Vernunft gerechtfertigt, so wird ihre Zulässigkeit 2. in den Quellen der Offenbarung bestätigt. Im Alten Bunde war auf Mord und einige andere Verbrechen die Todesstrafe gesetzt (Gen. 9, 6. Ex. 21, 12 ff. Lev. 24, 17. Deut. 19, 11 ff.). Auch im Neuen Bunde wird das Schwert, d. i. das Recht über Leben und Tod, der weltlichen Obrigkeit ausdrücklich zuerkannt (Röm. 13, 4). Dementsprechend lehrt der hl. Augustinus, die Vollziehung der Todesstrafe falle nicht unter das allgemeine Verbot der Tödtung eines Menschen. — Endlich ist 3. die Nichtigkeit der Einwendungen gegen die Todesstrafe ein Beweis ihrer Berechtigung. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts wurde allerdings die Zulässigkeit der

Todesstrafe von Manchen geläugnet. Sonnenfels in Oesterreich und Beccaria in Italien (1764) werden als erste wissenschaftliche Vertreter dieser Richtung genannt. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war sogar die Todesstrafe aus manchen Gesetzbüchern geschwunden oder wurde wenigstens nicht mehr vollzogen. In neuerer Zeit hat dieselbe aber wiederum mehrfach Aufnahme gefunden, wo sie vorher abgeschafft war. Gegen den Einwand, der Zweck jeder Strafe, die Besserung, werde bei der Todesstrafe vereitelt, ist zu bemerken, daß der Staat mit seinen Strafen zunächst die Erhaltung des Gemeinwohles bezweckt. Uebrigens führt die Gewißheit des nahen Todes den Uebelthäter eher zur reuigen Gesinnung als lebenslängliches Gefängniß. Auch läßt sich nicht einwenden, die Bürger hätten dem Staate das Recht auf ihr Leben nicht abtreten können, folglich besitze er keine Gewalt darüber. Denn die Staatsgewalt an sich ist nicht Ergebniß eines Vertrages, sondern kommt von Gott. Gegenüber der Behauptung, die Hinrichtung reize zum Verbrechen, ist vielmehr festzuhalten, daß die verbrecherische That Nachahmung hervorruft, während die strenge Strafe nur geeignet ist abzuschrecken. Wenn ferner die Todesstrafe als ungerecht bezeichnet wird, weil sie das menschliche Leben einem fremden Zwecke unterordne, weil sie, in sich einer Steigerung unfähig, die verschiedene Schuld nicht nach Gebühr strafe, und weil sie den Menschen einem ungewissen Jenseits überliefere, so ist zu entgegnen, daß die ewigen Güter des Menschen unverletzt bleiben, die zeitlichen aber, mit Inbegriff des Lebens, dem Gesammtwohle untergeordnet sind, und daß der Mensch durch sein Verbrechen den fernern Genuß derselben verwirkt hat. Verdient ein Verbrechen die Todesstrafe, so wird diese nicht ungerecht, weil es für ein schlimmeres Verbrechen keine strengere Ahndung gibt. Die Unvollkommenheit menschlicher Gerechtigkeitspflege schließt die Gleichheit der Strafe mit der Individualität des Verbrechens aus. Endlich ist das jenseitige Dasein nur für den Zweifler in völlige Ungewißheit gehüllt; der gläubige Christ weiß, daß auch nach einem Verbrecherleben die reumüthige Vorbereitung dem Tode seine Schrecken nimmt. Endlich soll die Unmöglichkeit, einen vorgekommenen Irrthum wieder gut zu machen, der Todesstrafe entgegenstehen. Die Möglichkeit des Irrthums ist allerdings vorhanden, mag dieselbe unter geordneten Rechtsverhältnissen auch gering sein. Doch entscheidet dieselbe keineswegs gegen die Todesstrafe, da auch andere Strafen, z. B. andauernde oder gar lebenslängliche Zuchthausstrafe, dem Unschuldigen nicht ersetzt werden können. Die unverdiente Strafe kann sich dem Unschuldigen zu ewigem Verdienste verklären.

II. Die Anwendung der Todesstrafe im Einzelnen ist dem Schwanken der moralischen und culturellen Verhältnisse der Völker unterworfen. Einige Menschen werden freilich immer nur durch die Todesstrafe von neuen Verbrechen abgeschreckt werden, und deßhalb wird dieselbe niemals gänzlich beseitigt werden. Auf höheren Culturstufen wird jedoch nicht nur die barbarische Ausführung der Strafe einer möglichst schmerzlosen und schnellen weichen, sondern auch die Zahl der Fälle, bei denen sie zur Anwendung kommt, geringer sein (über die Todesstrafen im A. T. s. d. Art. Strafen, ob. 852 ff.). — Das deutsche Reichs-Strafgesetzbuch bestimmt die Todesstrafe (§ 211) für den vollendeten Mord überhaupt und ferner (§ 80) für den Mordversuch an dem Kaiser, an dem eigenen Landesherrn oder während des Aufenthaltes in einem Bundesstaate an dessen Landesherrn; dann für Mißbrauch von Sprengstoffen, wenn dadurch der Tod eines Menschen herbeigeführt wurde und dieser Erfolg vorausgesehen werden konnte (Reichsgesetz v. 9. Juni 1884); endlich steht Todesstrafe wahlweise mit anderen Strafen auf Veranstaltung oder Anführung eines Streifzuges zum Zwecke des Sklavenraubes, wenn durch diesen der Tod einer der Personen, gegen welche der Streifzug unternommen wurde, verursacht worden ist (Reichsgesetz v. 28. Juli 1895). In Oesterreich werden mit dem Tode bestraft Hochverrath, wenn das Verbrechen gegen die Person des Kaisers oder die Ausübung seiner Regierungsrechte gerichtet ist, oder in Urheberschaft bezw. unmittelbarer Mitwirkung zu anderen hochverrätherischen Unternehmungen besteht (Strafgesetz § 59, Lit. a u. b); ferner bei vollbrachtem Morde der Thäter, Besteller und die unmittelbar Mitwirkenden (Strafgesetz § 136); sodann gewisse Verbrechen (§ 85), wenn dabei der Tod eines Menschen erfolgt ist und dieses vorausgesehen werden konnte, nämlich öffentliche Gewaltthätigkeit durch boshafte Beschädigung fremden Eigenthums (§ 86), öffentliche Gewaltthätigkeit durch boshafte Handlungen oder Unterlassungen unter besonders gefährlichen Verhältnissen (§ 88), und Brandlegung (§ 167), letztere überhaupt schon dann, wenn der Brand durch besondere, auf Verheerungen gerichtete Zusammenrottungen bewirkt worden ist (ebd.); endlich räuberischer Todtschlag für alle, welche zur Tödtung mitgewirkt haben (§ 141). Die Anwendung der Todesstrafe ist noch häufiger im Kriegsrecht, beim standrechtlichen Verfahren und nach den Militärgesetzen. Die Vollziehung der Todesstrafe geschieht in den altpreußischen Provinzen durch das Beil, in der Rheinprovinz, in Darmstadt, Sachsen, Bayern, Würtemberg, Baden, Weimar, Sondershausen, Coburg, Hannover durch die Guillotine; in Oesterreich-Ungarn, England, Rußland und einigen der Vereinigten Staaten durch den Strang. Spanien hat die Garrotte (Würgeisen) beibehalten. Im Staate New York wurde vor Kurzem Elektricität zur Tödtung verwendet. Nach dem Kriegsrecht findet der Vollzug häufig durch Erschießen statt. Die Hinrichtung geschieht in neuerer Zeit in einem umschlossenen Raume vor wenigen Zeugen (Intramuran-Hinrichtung). Die Todesstrafe wurde abgeschafft in

Rumänien (1864), in Holland (1870), in einzelnen Kantonen der Schweiz und in einigen Staaten Nord- und Südamerika's. Die Vollziehung unterblieb seit 1843 in Portugal, seit 1877 in Italien, seit 1863 in Belgien und in Norwegen. Das italienische Strafgesetzbuch und der norwegische Entwurf haben die Todesstrafe nicht aufgenommen. In der Schweiz kommt sie von Bundes wegen für politische Verbrechen nicht zur Anwendung, doch machen manche Kantone Gebrauch davon.

III. Die **Kirche** gibt die Berechtigung der Todesstrafe zu, und nach dem oben Gesagten muß sie die Gewalt über Leben und Tod in Uebereinstimmung mit den Quellen der Offenbarung der Obrigkeit zugestehen. Dem Geiste der Kirche ist es entsprechend, daß die Zahl der Todesurtheile beschränkt, ihre Ausführung von dem Beiwerk lange dauernder Qualen befreit wird, aber einen grundsätzlichen Widerspruch kann sie nicht gegen die Strafe selbst erheben. Als die Waldenser die Todesstrafe als unsittlich verwarfen, nahm Innocenz III. 1210 in das Bekenntniß der kirchlichen Lehre, welches bei ihrer Aussöhnung mit der Kirche verlangt wurde, den Satz auf: „Von der weltlichen Gewalt behaupten wir, daß sie ohne Todsünde ein blutiges Urtheil vollstrecken kann, sofern sie zur Verhängung der Strafe nicht aus Haß, sondern nach Recht, nicht unbesonnen, sondern mit Ueberlegung schreitet" (Denzinger, Ench. n. 371). Es wäre ein unberechtigtes Zugeständniß an ein verkehrtes Mitleiden, welches nur für den Verbrecher fühlt, die Opfer der Grausamkeit und die Gefahr für das Leben Unschuldiger zu vergessen scheint. Ihren Clerikern hat die Kirche allerdings verboten, an der Fällung oder Vollziehung des Todesurtheiles theilzunehmen (s. c. 29. 30, C. XXIII, q. 8; c. 5. 9 X 3, 50), und die Ausübung der bezeichneten Handlungen hat die Irregularität (s. d. Art.) zur Folge. Ist jedoch der Geistliche zugleich weltlicher Herrscher, so kann er durch seine Beamten das Todesurtheil sprechen und vollziehen lassen, ohne der Irregularität zu verfallen (c. 3 in VI 3, 24). Nicht also aus Bedenken gegen die Todesstrafe selbst, sondern weil ein Mitwirken bei derselben mit dem geistlichen Berufe weniger verträglich ist, wurde die genannte Irregularität aufgestellt. Wenn die Kirche alle, die bei einem Todesurtheile thätig gewesen sind, vom Dienste des Altares ausschließt, so folgt daraus noch nicht, daß diese Strafe nicht auch von ihr verhängt werden könne. Daß der Kirche wirklich das Recht zukomme, für schwere Vergehen gegen die religiöse Ordnung kraft eigener Macht auf Tod zu erkennen, ist mehrfach behauptet worden; doch läßt sich die Nothwendigkeit eines solchen Rechtes nicht nachweisen und auch aus der Offenbarung geht diese Befugniß nicht klar hervor. Die Kirche hat sich damit begnügt, den Schuldigen dem weltlichen Arm zu überliefern mit der Bitte, das Leben des Verurtheilten zu schonen; der weltliche Richter verhängte dann, der Bitte ungeachtet, nach der ganzen Strenge des weltlichen Gesetzes die Strafe. (Vgl. Langhorst, in d. Stimmen aus Maria-Laach XVIII [1880], 91 ff.; v. Liszt, Deutsches Strafrecht, 7. Aufl., Berlin 1896, 236 ff.; Cathrein, Moralphilosophie II, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1898, 643 ff.) [Jos. Laurentius S. J.]

Todsünde, s. Sünde, ob. 955 ff.

Todte Hand, s. Amortisation.

Todten, Auferstehung der, s. Auferstehung des Fleisches.

Todtenamt, s. Anniversarium, Begräbniß und Requiem.

Todtenbeschwörung (Necromantie, ars mortuos evocandi, magica evocatio) ist eine Hauptform der Wahrsagerei (s. d. Art.) und wurde durch Zauberer oder Wahrsager ausgeübt, die entweder selbst den Geist eines Abgestorbenen oder einen Dämonen hatten oder einen solchen herbeirufen konnten. Der Glaube an diese Kunst hat die unerschütterliche Ueberzeugung von einer Verbindung der Menschen mit den jenseitigen Geistern und von einem höhern Wissen der Geister über die Zukunft zur Voraussetzung. Obwohl in den älteren Theilen des Alten Testamentes der Glaube an die Unsterblichkeit sehr zurücktritt und die Vorstellungen von dem schattenhaften Fortleben der Seelen im Todtenreiche sehr niedrig waren, so konnten die Israeliten doch dem allgemeinen Zuge, durch Necromantie die Zukunft zu erforschen, nicht widerstehen. Die zahlreichen Verbote (Lev. 19, 31; 20, 6. 27. Deut. 18, 11) beweisen, daß der Aberglaube der heidnischen Umgebung mächtig auf sie einwirkte. Die gewöhnliche Bezeichnung des Todtenbeschwörens ist אוֹב, das in der Regel (11mal) mit יִדְּעֹנִי verbunden ist. Letzteres bezeichnet den Wissenden oder den, der etwas wissen läßt, insofern er im Besitze eines Wahrsagegeistes, eines πύθων oder πνεῦμα τοῦ πύθωνος (Lev. 19, 31; 20, 6. Deut. 18, 11. 1 Sam. 28, 3. 9. 4 Kön. 21, 6; 23, 24. 2 Par. 33, 6. Is. 8, 19; 19, 3) ist; Lev. 20, 27 wird der Wahrsagegeist selbst, als ein viel wissendes Wesen, so genannt. Das hebräische אוֹב ist zunächst der dem Menschen einwohnende Zaubergeist, ein Dämon oder der Geist eines Todten, der in dem Körper eines Mannes oder Weibes seine Wohnung aufgeschlagen hatte und mit den Verstorbenen in Verbindung stand und die Todten zu beschwören wußte. Saul forderte von der Hexe von Endor, die Herrin eines אוֹב genannt wird (1 Sam. 28, 7; vgl. Lev. 20, 27. Deut. 18, 11): „Wahrsage mir mittels des אוֹב und bringe mir herauf, den ich dir sage" (1 Kön. 28, 8). Daher ist einen אוֹב befragen soviel als die Todten befragen (Deut. 18, 11. Is. 8, 19), und אוֹב bezeichnet auch den Todtenbeschwörer. Wenn auch diese Bedeutung des mit einem Geiste ausgerüsteten Mediums darauf hinzuweisen scheint, daß der abgeschiedene Geist oder der Dämon dem Medium

einwohne (vgl. Apg. 16, 16) und nach Art der delphischen Pythia weissage, so darf man doch nicht mit den Talmudisten und den späteren Rabbinen die alttestamentlichen Todtenbeschwörer lediglich als Zauberer betrachten, welche den heraufbeschworenen Todtengeist aus ihren Achselhöhlen reden ließen. Denn 1 Kön. 28, 11 ff. ist vorausgesetzt, daß der heraufbeschworene Todte vor dem Beschwörenden erschien. Allerdings sieht nur die Hexe, welche sich nicht mit Saul und seinen Begleitern im nämlichen Zimmer befand, die Erscheinung, aber Saul hört doch die Stimme Samuels und unterredet sich mit ihm. Auch war der Hexe selbst die wirkliche Erscheinung Samuels unerwartet, und diese ist jedenfalls auf eine besondere Veranstaltung Gottes zurückzuführen; aber immerhin geht daraus hervor, daß die Todtenbeschwörer nicht bloß aus dem ihnen einwohnenden Geiste wahrsagten, sondern auch abgeschiedene Seelen heraufbeschwören wollten. Es muß auch aus anderen Stellen geschlossen werden, daß bei den Beschwörungen das Vernehmen der beschworenen Todten als das Wesentlichste galt. Ihre Stimme klang leise und dumpf von der Erde her, glich dem kläglichen Zwitschern der Vögel, dem Gurren der Taube, dem Knurren des Löwen oder dumpfer menschlicher Klage (vgl. z. B. Is. 8, 19; 29, 4). Deßhalb wollte man das Wort אוב, welches nicht mehr als der „Zurückkehrende" (revenant) erklärt werden kann, weil es in erster Linie den Geist des Mediums bedeutet, von dem hohlen Laut, der dumpf tönenden Stimme herleiten, aber diese Bedeutung „hohl klingen" läßt sich nicht nachweisen. Ob eine akkadische Wurzel ubi, assyrisch abutuv, ubutuv, d. i. Consultation oder Beschwörung, des אוב anzunehmen ist (Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877, 91), muß dahingestellt bleiben. Dagegen ist bemerkenswerth, daß in dem chaldäischen Heldengedicht von Gilgames (Izdubar), welches auch die Sintfluttradition enthält, Gilgames die Götter beschwört, ihm den Geist seines Genossen Eobani aus dem Grabe zu schicken, um über das Jenseits zu berichten. Der Geist erschien ihm auch wirklich. Die LXX übersetzen אוב mit ἐγγαστρίμυθος, Bauchredner, und bemerken zu Is. 8, 19 erklärend: „die aus dem Bauche reden". Josephus (Antt. 6, 14, 2) schließt sich ihnen an, und die Kirchenschriftsteller stimmen bei (Just. Dial. 105; Orig. C. Cels. 5, 9; In Num. hom. 16, n. 7; In 1 Reg. c. 28, hom. 2: De engastrimytho; Theodor. In 1 Reg. quaest. 63; Eus. Comm. in Is. 45, 21 sq.), ohne aber damit den wunderbaren Charakter der Erscheinung Samuels preisgeben zu wollen. Origenes weist alle Einwände gegen die wirkliche Erscheinung Samuels zurück. Clemens von Alexandrien berichtet, daß neben anderen Wahrsagern die Bauchredner „jetzt noch bei den Meisten verehrt" seien, und spricht von einem „bauchredenden Teufel" (Coh. ad Graec. 2; Paed. 2, 1). Auch Hieronymus (Comm. in Is. 8, 19 sqq.) erklärt die Pythonen durch das Bauchreden (vgl. Plut. De def. or. 9). Doch läßt sich im classischen Alterthum kein Zusammenhang zwischen der Bauchrednerei und der Todtenbeschwörung nachweisen, obwohl jene schon zur Zeit des Aristophanes und Hippokrates als Kunst getrieben wurde. Man hat also in den LXX das älteste Zeugniß für diese Erklärung der Todtenbeschwörung. Im classischen Alterthum findet sich auch das Medium nicht so betheiligt. Als Typus kann die dichterische Beschreibung der Befragung des Tiresias durch Odysseus im elften Buch der Odyssee betrachtet werden. Die Todtenbeschwörung fand in der Regel an Orten statt, an welchen eine Verbindung mit der Unterwelt zu bestehen schien, namentlich in Höhlen, die als Eingänge zum Orcus galten, oder in vulkanischen Gegenden, am Acheron, am See Aornos in Thesprotien (Epirus), bei Heraklea an der Propontis, zu Phigalia in Arcadien, am Averner See in Campanien, zu Tänarum in Lakonien. Man hielt die Hilfe der unterirdischen Götter für das beste Mittel, weßhalb man diese durch Opfer zu gewinnen suchte. Oft wird der Knabenopfer als geeigneter Mittel dabei gedacht. Apollonius von Thana soll durch magische Künste die Seele eines gemordeten Knaben gewonnen haben. Cicero wirft dem Vatinius vor: „Du pflegst die Geister der Verstorbenen zu beschwören und den Göttern der Unterwelt die Eingeweide der Knaben zu opfern" (In Vatin. 6). Dazu kam die Befragung der Todten im Traum und bei den Gräbern, wozu gleichfalls Opfer behilflich waren (Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, 194. 659 f.). Es gab neben den mit Priestern ausgestatteten Anstalten für Necromantie (Psychopompeien) auch zahlreiche Necromanten oder Psychagogen, Magier, welche das Geschäft der Todtenbeschwörung trieben (Lucan. Pharsal. 6, 420 sqq. 529 sqq. 706 sqq. 761 sqq.; Just. Apol. I c. 18; Tert. De anima 57; Apol. 23). Die Kaiser Nero und Caracalla nahmen zu ihnen ihre Zuflucht: jener, um die ermordete Mutter, dieser, um die Geister seines Vaters und Bruders zu sühnen (Suet. Ner. 34; Dio Cassius 77, 15; vgl. Herodian. 4, 12, 3 sqq.). Julianus und Elagabal ließen dabei Kinder schlachten (Dio Cassius 73, 16; 79, 11). Die Neuplatoniker suchten die Necromantie neu zu beleben. Auch bei anderen Völkern, den Aegyptern (Is. 19, 3), Babyloniern (Lucian. Menipp. 6 sqq.; Maimonides, More Nebuchim 3, 37), Persern (Strabo 16, 2, 39), war die Todtenbeschwörung bekannt (vgl. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., Paderborn 1885, 51 ff.). Pseudo-Clemens (Hom. 1, 5) erzählt, von Zweifeln über die Unsterblichkeit gequält, habe er sich durch den Anblick einer abgeschiedenen Seele Gewißheit verschaffen wollen. Er gedachte nach Aegypten zu reisen und dort einen

Zauberer zu einer Todtenbeschwörung zu bewegen. Die Stelle Is. 65, 4: „Sie sitzen in den Gräbern und übernachten an verwahrten (geheimen) Orten", schildert die babylonische Todtenbeschwörung ähnlich, wie sie bei den classischen Völkern üblich war. Hieronymus bemerkt dazu, die Beschwörer hätten sich in den Gräbern und Tempeln auf die ausgebreiteten Felle der Opferthiere schlafen gelegt, um durch Träume das Zukünftige zu erfahren. Dieß thäten die Heiden noch immer im Tempel des Aesculap und vieler Anderen, welche nichts Anderes als Grabhügel seien. — Auf den Unterschied zwischen Seelen und Geistern kann man keinen großen Werth legen, weil der Ahnencult allgemein verbreitet und mit dem Geistercult verbunden war. „Die sogen. Dämonen sind Geister böser Menschen, welche unter die Lebenden gefahren sind," sagt Josephus (Bell. Jud. 7, 6, 3). Bei den Naturvölkern, besonders bei den Negern, hat die Verehrung der Verstorbenen, der Ahnencult, fast die ganze Religion verdrängt. Sie sind überzeugt, daß die Seelen der Abgeschiedenen noch in ihrer Nähe weilen und ihnen helfend zur Seite stehen. Ebenso glauben sie, daß diese Seelen wieder in vollkommener „Materialisation" erscheinen, und halten die Weißen oft für solche Erscheinungen. Je mehr aber der Naturmensch von der Natur und ihren Kräften abhängig und geneigt ist, überall den Einfluß böser Geister anzunehmen, desto eifriger sieht er sich nach Hilfe um, diese feindlichen Gewalten zu bannen. Dazu hat er seine Zauberer und Schamanen (s. d. Art. Schamanismus), dazu sucht er aber auch die Geister seiner Ahnen sich dienstbar zu machen. Ueberall ist die Necromantie mit der Magie verbunden. Die Zauberer, welche für ihren Beruf besonders ausgebildet werden, versetzen sich durch künstliche Mittel in einen Zustand der Raserei, um den Geist zu beschwören und zu befragen. Auch die chinesischen Zauberer lassen nach Anrufung der Dämonen die Gestalten der hervorragendsten Männer ihrer Secte oder ihre Götter in der Luft erscheinen. Die indischen Fakirs und Yogins rühmen sich der Hilfe ihrer Ahnen, der Pitri. Diese dem modernen Spiritismus (s. d. Art. Spiritualismus) verwandten Erscheinungen, welche auf dem Glauben an die Fortdauer nach dem Tode und auf dem Verlangen eines nicht bloß moralischen, sondern sichtbaren, materialistischen Verkehrs mit den Abgestorbenen zum Zwecke höherer Erkenntniß und bessern Schutzes beruhen, aber den geistig und sittlich gesunkenen Zustand des Menschen in der Wahl der Mittel zeigen, haben wie bei den Juden trotz strenger Verbote, so auch bei den Christen immer wieder Gläubige gefunden, und zwar um so mehr, je mehr das feste Gottvertrauen und die Hoffnung auf das Jenseits geschwunden waren. Die Necromantie ist ein Ueberbleibsel eines alten und allgemeinen Aberglaubens und wird nie ganz aussterben. Die Kirchenväter hielten die heidnische Zauberei nicht für lauter Betrug, sondern für Wirkungen der bösen Geister, welche letzteren sich auch in der Gestalt lieber Todten als treue und vertraute Schutzgeister zeigten, um die Menschen zu hintergehen. Bei Griechen und Römern wie bei den heutigen Naturvölkern bedienten sich die Zauberer der beschworenen Geister und anderer Dämonen manchmal, um ihre Feinde zu quälen, ihnen Schmerzen, Krankheiten, den Tod zu schicken. Solcher Zauber wurde auch durch Beschwörungen geübt, die, auf Bleitafeln geschrieben, in Gräber niedergelegt wurden. Daher suchte man die Geister durch Spenden und Opfer zu beschwichtigen und in Grabschriften um Schonung anzuflehen. Im Hexenwesen (s. d. Art. Hexen) wucherte der alte Aberglaube fort. Der Glaube an solche Einwirkungen der Geister, selbst an Bündnisse mit dem Teufel, ruht auf der alten Magie. Im 14. Jahrhundert gedieh er besonders, weil die Verhältnisse ihm günstig waren; es war die Blütezeit der Astrologie, Chiromantie, Necromantie und Alchymie. Im 16. und 17. Jahrhundert beschäftigte sich die „Wissenschaft" der Necromantie hauptsächlich mit der Teufelsbeschwörung und dem Teufelsbund. Im Gegensatz zu dieser schwarzen Magie (maleficium) entwickelte sich die weiße Magie. Sie wurde von Medicinern und Naturforschern ausgebildet und bezweckte eine Verbindung mit den Erdgeistern und den Seelen der Abgestorbenen, um eine geheime Naturforschung und Naturbeherrschung zu erlangen. Man wollte die Kunst finden, jeden beliebigen Todten zur Erscheinung zu bringen. Für das 18. Jahrhundert ist der Swedenborgianismus (s. d. Art. Swedenborg) bezeichnend, der auch in's 19. Jahrhundert hinein gewirkt hat. In diesem hat der Spiritismus den Aberglauben der Culturwelt zum System erhoben. Swedenborg ließ sich von den Geistern der Verstorbenen über diesseitige Dinge Aufschlüsse geben und hat auch in anderen Geisterstücken den Spiritisten vorgearbeitet. Letztere behaupten, die Geister der Verstorbenen citiren und zu Kundgebungen durch Ton- und Bewegungsphänomene veranlassen zu können. Da man gegenwärtig geneigt ist, den Spiritismus als ein psychologisches Problem zu betrachten, so wird auch diese Geisterbeschwörung des wunderbaren Charakters entkleidet. Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob überhaupt Verstorbene erscheinen können. Diese Frage kann Angesichts des alten und allgemeinen Glaubens nicht ohne Weiteres verneint werden (vgl. Schneider a. a. O. 503 ff.; Derf., Das andere Leben, 4. Aufl., Paderborn 1896, 163 ff. 242 f.; Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 6. Aufl., Leipzig 1890, 762 ff. 767 ff.). Dagegen ist es vom christlichen Standpunkt aus selbstverständlich, daß gute Geister nicht ohne den Willen Gottes erscheinen können, und daß es nicht in der Hand böser Geister oder irgend eines Mediums liegen kann, einen beliebigen Todten zum Erscheinen zu veranlassen.

Wo dieß doch zu geschehen scheint, liegt entweder ein Betrug oder eine dämonische Machination vor. Dieß ist offenkundig in der ganzen Necromantik des Heidenthums, welches in seiner principiellen Verkennung Gottes und Verehrung des Geschöpfes in Verbindung mit den schwersten sittlichen Verirrungen nur aus der Macht der Hölle erklärt werden kann. Daraus erklärt sich der Abscheu des Alten Testaments vor dem Götzendienst und das Verbot der Todtenbeschwörung unter Androhung der Todesstrafe. Auch Pseudo-Clemens (s. ob.) wurde von einem Philosophen gewarnt, in Aegypten eine Todtenbeschwörung vornehmen zu lassen, weil es der Gottheit mißfällig sei, wenn man die abgeschiedenen Seelen quäle. Das Todtenbeschwören in christlichen Kreisen bedeutet ein Mißtrauen auf Gottes Offenbarung und Leitung, einen Rückfall in paganistische Verirrung und ist darum mit aller Zauberei von der Kirche verurtheilt (S. Thom., S. th. 2, 2, q. 95, a. 3. 4; Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freib. 1878, 356 ff.). (Vgl. noch Rheinisches Museum, N. F. XXVII [1872], 375 ff.; Caland, Ueber Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker [Inder, Römer, Griechen], Amsterdam 1888; Stadler von Wolffergrün, Der Todtencult bei den alten Völkern, Feldkirch 1891—1893; Dieterich, Nekyia, Leipz. 1893; Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, 2. Aufl., Freib. 1898; Frey, Tod, Seelenglaube und Seelencult im alten Israel, Leipzig 1898.) [P. Schanz.]

Todtenbestatter, s. Fossoren; Todtenbuch, s. Kirchenbücher; Todtenerscheinung, s. Erscheinung IV, 849 ff.; Todtenfeier, christliche, s. Begräbniß II, 189 ff. und Requiem; jüdische, s. Begräbniß II, 184 ff.; Todtenglocke, s. Sterbeglocke, Todtengräber, s. Fossoren.

Todtenschein heißt eine öffentlich beglaubigte, aus den Sterberegistern ausgezogene Urkunde über das erfolgte Ableben und Begräbniß einer Person. Dieselbe enthält gewöhnlich den Tauf- und Geschlechtsnamen, Religion, Alter und Stand des Verstorbenen sowie das Datum des Todes und des Begräbnisses. Die amtliche Beglaubigung geschieht durch Unterschrift und Siegel des Pfarrers. In dieser Form gilt ein Todtenschein vor dem kirchlichen Forum als voller Beweis für das Ableben der darin genannten Person so lange, als nicht der Gegenbeweis erbracht ist (vgl. d. Art. Kirchenbücher). [Permaneder.]

Todtentanz nennt man die künstlerische Darstellung der Idee vom Tanze des Todes mit den Lebenden, wie sie uns in der Literatur, der Malerei und der Plastik des Mittelalters entgegentritt. Der Tod ist dabei als Person gedacht, eine Auffassung, der man bei den Alten und in der heiligen Schrift wiederholt begegnet (z. B. Apoc. 6, 8). Dem Alterthum galt nun der Tod nicht als tödtendes Wesen, sondern als Götterbote, der den Menschen zur Unterwelt abholt und geleitet. Seuche, Schwert tödten; er selbst kündigt durch seine Erscheinung das Sterben nur an, ohne es zu verursachen (vgl. auch Luc. 16, 22, wo die Engel Gottes des armen Mannes Seele abholen und in Abrahams Schoß tragen). An die Vorstellung vom Tode als einem Boten, der von einem großen Gefolge geleitet ist, schlossen sich nun noch andere Ideen an. Boten zu sein pflegten im Alterthume Fiedler und Spielleute. Es lag nahe, den Tod mit seinem Gesinde einen Reigen aufführen zu lassen; er wirbt sich durch Pfeifen und Geigen Nachfolger (vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie II, 3. Ausgabe, Göttingen 1854, 799 u. 807). Freidanks „Bescheidenheit" (Ausgabe von W. Grimm, 2. Aufl., Göttingen 1860, 175, 15) spricht von einem Tanze, zu welchem der Tod die Menschen sammelt; Sebastian Brant (Narrenschiff Kap. 85, 30. 89. 92) von Sprüngen, die derselbe lehrt, von dem Reigen des Todes und dem Vortanze dabei. Solche Reigen des Todes wurden als kirchliche Schauspiele wirklich aufgeführt. Der Tod als Bote Gottes mußte Menschen jedes Alters, Standes und Geschlechtes einladen, an seinem Reigen sich zu betheiligen. Anfangs bestand das Tanzen des Todes mit seinen Erkorenen in einem einfachen Einherschreiten (Procession) und hatte einen feierlich ernsten Charakter, später nahm der Tod eine mehr springende Haltung an. Die Wechselgespräche, welche dabei zwischen dem Tod und den angeredeten Personen geführt wurden, sind uns unter den bildlichen Darstellungen vielfach erhalten geblieben. Eine derartige Aufführung fand entweder auf dem Kirchhofe vor dem Beinhause, oder vor dem Kreuze, oder auch in der Kirche selbst statt und hatte folgenden Verlauf. Zunächst trat auf der Kanzel ein Mönch (Prediger) auf und hielt eine Einleitungsrede über die Bedeutung des Todtentanzes, welcher die Hinfälligkeit alles Irdischen und die Allgewalt des Todes, der sich niemand entziehen kann, darstellen solle. Sodann kamen aus dem Beinhause mehrere als Tod maskirte Personen heraus, die mit Trommel und Pfeife zum Tanz aufspielten. Eine ebenfalls als Tod verkleidete Person trat nun in den Vordergrund und forderte alle Menschen auf, ihr zu folgen und sich dazu mit guten Werken zu rüsten. Mit dem Papste beginnend, redete sie zuerst die Personen geistlichen Standes, dann, mit dem Kaiser fortfahrend, die weltlichen Standes an und lud jeden, ihn bei der Hand fassend, ein, mitzugehen. Der Angeredete machte jeder in seiner Art Einwendungen, beklagte sein Schicksal und fügte sich schließlich, Gottes Barmherzigkeit anrufend, in's Unvermeidliche. Indem der Tod den Ersten mit der einen Hand weggeleitet hatte, faßte er mit der andern schon den Nächstfolgenden, also nach dem Papst den Cardinal, dann den Bischof u. s. w. Die als Tod fungirenden Persönlichkeiten trugen jede eine Todtenmaske und waren in eng anliegende gelbe

Leinwand gehüllt, die so bemalt war, daß sie einer Leiche oder einem Skelett ähnlich sah. Solche Anzüge, auf denen Gerippe gemalt sind, befinden sich noch im Museum zu Bern. Auch aus dem Briefe eines Aschersleber Bürgers vom Jahre 1539 geht hervor, daß es solche Anzüge gab: „Es ist fast Alles verloren gegangen, sonderlich der Anzug des Todes und Lucifers" (Pröhle, Weltliche und geistliche Volkslieder und Volksschauspiele, Aschersleben 1855, 316). Den Schluß der Aufführung bildete wiederum eine Predigt mit der Aufforderung zur Buße und Bekehrung. Die ursprüngliche Zahl der bei diesen Aufführungen betheiligten Personen betrug 24; im Laufe der Zeit wurde dieselbe jedoch vermehrt, eine Erscheinung, die auch auf den Abbildungen hervortritt. Solche Aufführungen sind nachgewiesen im J. 1449 in Brügge vor dem Herzog Philipp dem Guten und 1453 zu Besançon. Auf den Todtentanzbildern in der Marienkirche zu Lübeck (1463) wird in dem zweiten Verse, der unter den Bildern steht, der Todtentanz ausdrücklich ein „Schauspiel" genannt. Arm und Reich, Jung und Alt werden eingeladen, sich dieses anzusehen. Auch in Spanien war das Todtentanzdrama bekannt. Der älteste Text (La danza general de la muerte) stammt aus dem Jahre 1360 und ist für einen der mimischen Kirchenaufzüge geschrieben, welche unstreitig die erste Idee zu den bildlichen Darstellungen gaben (A. F. v. Schack, Gesch. der dramat. Lit. und Kunst in Spanien I, Berlin 1845, 123 f.). In Italien hatte sich neben dem Todtentanze noch eine andere Idee von der Alles überwindenden Macht des Todes ausgebildet (namentlich durch Dante und Petrarca), die vom Triumph des Todes. Dementsprechend gestalteten sich auch die dramatischen Aufführungen. Von einer solchen, die im J. 1559 stattfand, möge hier eine kurze Beschreibung folgen. An einem Abend der Carnevalstage fuhr durch die Stadt Florenz ein großer schwarzer Wagen, mit weißen Kreuzen und Todtenknochenbildern bemalt, gezogen von Stieren. Am äußersten Ende der Deichsel saß ein Engel mit den Abzeichen des Todes und blies auf einer Posaune schauerliche Weisen. Oben auf dem Wagen stand die riesenhafte Figur des Todes, mit der Sense in der Hand, umgeben von Särgen, aus denen Knochen hervorragten. Im Umkreise des Wagens sah man zugedeckte Gräber, welche jedesmal, wenn der Zug inne hielt, sich öffneten. Männer in schwarzen Kleidern, auf denen Todtenköpfe und Knochen abgemalt waren, stiegen heraus, setzten sich auf den Rand der Gräber und sangen ein Lied von der Vergänglichkeit alles Irdischen. Vor und hinter dem Wagen gingen weiß und schwarz gekleidete Männer, welche Masken von Todtenköpfen und Fackeln in den Händen trugen. An diese schlossen sich Fahnenträger mit den Insignien des Todes, sodann Personen als Todte verkleidet auf abgemagerten Pferden sitzend. Jeder von diesen Reitern hatte vier mit Leichentüchern behangene Diener um sich; letztere trugen Fackeln und große schwarze Fahnen, worauf weiße Kreuze und Todtenköpfe gemalt waren. Während des Umzuges sang die ganze Gesellschaft mit zitternder Stimme das Miserere (Naumann [s. u.] 89). Dramatische Aufführungen vom Todtentanz bezw. vom Triumph des Todes haben sich übrigens bis in die neuere Zeit hinein erhalten, z. B. im Alsfelder Passionsspiele 1501, in der französischen Moralität Charité aus dem 15.—16. Jahrhundert (Creizenach, Gesch. d. neueren Drama's I, Halle 1893, 88 u. 221), ferner im Neumarkter Passionsspiele, dessen Vorspiel eine Darstellung vom Triumphe des Todes enthält (August Hartmann, Volksschauspiele, Leipzig 1880, 471).

Die dramatischen Aufführungen hatten, wie bereits gesagt worden ist, den Zweck, die Menschen auf die Vergänglichkeit alles Irdischen hinzuweisen und sie zur Buße und Bekehrung anzuregen. Diese Absicht konnte aber noch weit intensiver dadurch erreicht werden, daß man durch Maler oder Bildhauer den „Todtentanz" bezw. „Triumph des Todes" an den Umfassungsmauern des Kirchhofes oder an den Wänden der Kirche abbilden ließ. Damit hatte man den Tod beständig vor Augen, während die dramatischen Aufführungen doch nur dann und wann veranstaltet wurden. Zu den schönsten Bildern vom Triumphe des Todes zählt die Malerei im Campo Santo zu Pisa aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, die früher fälschlich Orcagna zugeschrieben wurde (Abbildung bei Woltmann, Geschichte der Malerei I, Leipzig 1879, 460). Zu den ältesten Bildern des eigentlichen Todtentanzes (französisch Danse macabre) gehörte die Malerei auf dem Kirchhofe des Minoritenklosters aux Innocents zu Paris (1425). Der Reigen des Todes findet hier unter 15 Arcaden statt. In jeder waren zwei Tanzpaare, je ein Tänzer aus dem geistlichen und einer aus dem weltlichen Stande (Papst und Kaiser, Cardinal und König u. s. w.). Außerdem befanden (oder befinden sich theilweise noch) in Frankreich Todtentanzbilder zu Bar, Departement Alpes-maritimes, La Chaise-Dieu in der Auvergne (Abteikirche), Cherbourg (gotische Kirche), Dijon (im Kloster Ste. Chapelle, von Masoncelle 1436), Kermaria in der Bretagne (Kirche Notre-Dame), Somme-Py, Departement Marne (Kirchenpfeiler). Diese sind alle aus dem 15. Jahrhundert. Aus dem 16. stammen die Bilder zu Angers (Musée d'antiquité, Basrelief aus Holz), Blois (Arcaden des Schloßhofes), Rouen (Kloster St. Maclou, 1526—1529); aus dem 17. Jahrhundert die zu Landivisiau, Departement Finistère (Beinhaus), Plouedern in der Bretagne (Beinhaus), La Roche-Maurice, Departement Finistère (Beinhaus); aus unbestimmter Zeit die Bilder zu Amiens (Cathedrale), Clermont, Dijon (Kirche Notre-Dame, Teppich), Dôle

in der Franche-Comté, Josselin, Departement Morbihan (Kirche Notre-Dame), Ste-Marie-aux-Anglais in der Normandie (Kirche), St-Ouen-des-Vallons, Departement Mayenne (Kirche). Aus England sind zu erwähnen die Todtentanzbilder zu Croydon bei London (erzb. Palast), London (ehem. St. Paulskloster, 1425—1440, und im Tower), Salisbury (Cathedrale 1460), Stratford am Avon (Kirche), Whitehall (Schloß, 1509 bis 1547), Wortley Hall in Gloucestershire; aus Italien die zu Clusone, Provinz Bergamo (Kirche de'disciplini, 15. Jahrhundert), Como (Kirche des hl. Lazarus, 15. oder 16. Jahrhundert), Ferrara (Palazzo della Ragione, 1520, und in der Kirche S. Benedetto, um 1500); aus Polen das zu Krakau (Bernhardinerkloster, 18. Jahrh.). Zu den ältesten deutschen Todtentanzgemälden des 15. Jahrhunderts gehören die Fresken in der Thurmhalle der Marienkirche in Berlin, welche 1860 unter der Tünche entdeckt und restaurirt wurden. Der Tanz vollzieht sich auf dem Kirchhofe vor einem waldigen und hügeligen Hintergrunde. Zunächst erblickt man auf einer Kanzel einen Franciscanermönch, darunter zwei thierähnliche Gestalten, von denen eine auf einem Dudelsack spielt; dann folgen 28 Personen, die, jede mit einem „Tod" an der Hand, processionsweise einherschreiten. Unter jedem Paare befinden sich zweimal sechs Reimzeilen, welche die Anrede des Todes und die Antwort der Menschen enthalten. In der Mitte des Ganzen ist Christus am Kreuz mit Maria und Johannes dargestellt; links von demselben befinden sich die Personen des geistlichen Standes, vom Papste angefangen bis zum Küster, rechts die weltlichen Standes, vom Kaiser bis zum Narren. Der Tod ist überall als Mumie gemalt, mit dem Leichentuch bekleidet; nur beim Papste trägt er kein Tuch; selten macht er einen Ansatz zum Springen. Als Probe des Textes steht hier der Dialog zwischen Tod und Küster. Der Tod spricht zum Küster:

Herr Küster, von der Kirchen kommet her,
Ihr hier seid gewesen als ein Vorbeter.
Ich will voran den Tanz mit euch springen,
Daß euch die Schlüssel alle sollen klingen;
Leget das Zeitenbuch schnell aus der Hand,
Ich bin der Tod, ich nehme Niemandes Pfand.

Der Küster antwortet:

Ach guter Tod, friste mir doch noch ein Jahr,
Denn meine Hinterlassenschaft ist noch ganz unklar;
Hätte ich wohl zeitig viel Gutes gethan,
So möcht' ich nun fröhlich mit dir gan.
O weh! soll ich nun nicht länger mehr warten?
Das Leiden Jesu möge mich scheiden!

Weiterhin befanden und befinden sich noch Todtentanzbilder an folgenden Orten: a. aus dem 15. Jahrhundert zu Klein-Basel (Kloster Klingenthal), Braunschweig (ehemalige Andreaskirche), Hamburg (Franciscanerkirche St. Maria-Magdalena), Lübeck (Marienkirche, 1463), Metnitz in Kärnthen (Kirchhof, 1490—1500), Reval (Nicolaikirche, Copie des Lübecker Bildes), Straßburg i. E. (ehem. Dominicanerkirche), Wismar (St. Marienpfarre); b. aus dem 16. Jahrhundert zu Groß-Basel (Dominicanerkloster, 1537—1541), Bern (Dominicanerkloster, von Nic. Manuel, 1517—1519), Chur (bischöfliches Palast, jetzt Rätisches Museum, 1543), Konstanz (Dominicanerkloster, von Joh. Hiebler), Dresden (Georgenschloß, jetzt Neustädter Kirchhof, 1534; Sculptur), Füssen in Bayern (Magnuskirche, von Jacob Hiebler, nach H. Frölichs Abbildungen), Halberstadt (Dom, Sculptur, 1554), Osnabrück (Dom, Stickerei auf einem Pluviale), Rendena in Südtirol (Stephanskirche, 1519), Wismar (Nicolaikirche), Wyl im Kanton St. Gallen (Todtenkapelle); c. aus dem 17. Jahrhundert zu Bruchhausen bei Unkel am Rhein (Pfarrkirche), Kukus in Böhmen (Hospital), Luzern (Mühlenbrücke, 1626—1635, von K. Meglinger, und in der frühern Jesuitenkirche, jetzt Kantonsbibliothek, von Jacob v. Wyl), Wolgast (Gertrudiskirche), Oberstdorf im Allgäu (Vierzehn-Nothhelferkirche, von Gabriel Neckner); d. aus dem 18. Jahrhundert zu Erfurt (evang. Waisenhaus, von J. S. Beck), Freiburg in der Schweiz (Barfüßerkloster, 1744, von S. Fries), Freiburg im Breisgau (Michaelskapelle auf dem alten Kirchhofe), Straubing in Niederbayern (St. Petrspfarrkirche, von Felix Hölzl); e. aus unbestimmter Zeit zu Attinghusen in der Schweiz (Pfarrkirche, von Jacob Moosbrucker), Emmetten im Kanton Unterwalden, Gandersheim in Braunschweig (Barfüßerkloster), Landshut (Kirchhof des Dominicanerklosters), Pinzolo in Südtirol (Vigiliuskapelle). Außerdem gibt es noch viele handschriftliche Todtentänze, ferner solche in Kupferstich und Holzschnitt, namentlich in den sogen. Livres d'heures oder Horae aus dem 15. und 16. Jahrhundert. Einen Todtentanz in Holzschnitten aus dem 15. Jahrhundert theilt Maßmann (s. u.) mit. Am berühmtesten sind wohl die von Hans Holbein angefertigten „Bilder des Todes" geworden. Von Tanz ist aber bei ihm keine Rede mehr. Er zerlegte den Reigen in seine einzelnen Paare, wobei er nach dem Vorgange der Alten die Reihenfolge nach Ständen beibehielt. Bei jedem einzelnen Bilde, das er zu einem in sich geschlossenen Ganzen gestaltete, suchte er das Hineingreifen des Todes in das volle Menschenleben in origineller Auffassung recht ergreifend darzustellen. Die Gestalt des Todes, der hier meistens als Gerippe auftritt, steht mit ihren charakteristischen Grimassen in viel schärferem Contraste zu den Lebenden, als dieß bei den älteren Darstellungen der Fall ist. Der feine, bisweilen bittere Humor, die leicht hingeworfenen satirischen Anspielungen auf Personen und Zeitumstände machen diese Bilder, deren Holzschnitte Lützelburger (1530) besorgte, sehr interessant. Außerdem verfertigte Holbein noch einen Todtentanz von sechs Paaren als Schmuck einer Dolchscheide und ein Alphabet von Initial-

buchstaben, welches Gruppen mit Todesfiguren enthält. Der große Holbein'sche Todtentanz, der 1538 in Lyon in Buchform erschien, fand in ganz Europa die weiteste Verbreitung; es existiren jetzt über hundert Ausgaben. Bei dem großen Anklange, den diese Darstellungen fanden, läßt es sich leicht erklären, daß der Meister viele Copisten und Nachahmer fand. Zu diesen gehört H. Aldegrever (gest. vor 1561). Ein Todtentanz von Rudolf und Konrad Meyer erschien zuerst 1650 in Zürich; ein holländischer, Het Schouw-toneel des doods, 1726 in Amsterdam; M. Rentz gab 1753 in Linz 52 Kupferstiche heraus, welche die Wandbilder in Kukus (s. ob.) darstellen. „Freund Heins Erscheinungen in Holbeins Manier", Winterthur 1785, von J. R. Schellenberg, haben mit Holbein nicht das Geringste zu thun. Im J. 1792 gab D. Chodowiecki in seinem Taschenbuche zwölf Todtentanzbilder heraus. Unserem Jahrhundert gehören an die Zeichnungen von D. Merkel, in Holz geschnitten von J. G. Flegel (Leipzig 1850), und der Todtentanz von Alfred Rethel (1848), der auf das politische Gebiet hinüber spielt. In letzterem feiert der Tod seine Triumphe als Held der rothen Republik; Conception wie Zeichnung sind außerordentlich schön und ergreifend, während „Noch ein Todtentanz" (Verlag von E. Roller in München), der denselben Gegenstand behandelt, eine mißlungene Nachahmung der Rethel'schen Bilder ist.

Andere Todtentanzbilder von Rethel erschienen im Verlage der Photographischen Gesellschaft zu Berlin. Das Blatt „Der Tod als Würger" knüpft an die Erzählung vom Ausbruche der Cholera auf einem Pariser Maskenball an; der Tod im Domino mit zwei Knochen als Geige und Bogen spielt zum Tanze auf, und unter den schaurigen Klängen seiner Weisen drehen und winden sich die Menschen in krankhaften Zuckungen auf dem Boden hingestreckt. Dem alten Glöckner ist der Tod, der vorher so teuflisch grinste, ein milder vertrauter Freund; still und sinnend thut er die Arbeit, die der Alte so oft gethan, wenn er das Abscheiden eines Erdenpilgers mit den Feierklängen seines Glöckleins anzeigte (vgl. Richard Muther, Geschichte der Malerei im 19. Jahrhundert I, München 1893, 242, wo auch zwei Abbildungen stehen). Weiter sind noch rühmend zu nennen E. Ille, Die sieben Todsünden, Stuttgart (1861), wo der Tod als Rächer der Todsünden erscheint; ferner Franz Pocci, Todtentanz in Bildern und Sprüchen, München (1862), 12 Holzschnitte; Ferdinand Barth, Die Arbeit des Todes, ein Todtentanz, München (1867), 25 Holzschnitte in Medaillonformat. Hierher gehören auch die Bilder des Todes im Kalender für Zeit und Ewigkeit von Alban Stolz, 1848 ff. Dagegen sind die Todtentanzbilder von W. v. Kaulbach (Papst; König von Rom; Pfaffen; Alexander von Humboldt; Napoleon) frivol und mehr Caricatur als Kunstproducte. Gustav Spangenberg schließt sich in seinem sehr ergreifenden Bilde „Der Zug des Todes" (Berliner Nationalgalerie) der alten Auffassung wieder an; der Tod ist hier Führer einer Procession, die von zwei blumenbekränzten Kindern eröffnet wird. Mehr humoristischen Genres ist „Ein lustig Todtentänzlein", 5 Bilder, von G. Coppinters, Dichtung von Richard Schmidt-Cabanis, Leipzig 1879; der Tod, der einen Zecher abholen will, wird von diesem betrunken gemacht und zieht, die Flasche im Arme, Sense und Stundenglas zurücklassend, allein ab. Dem Zecher, der ihn begleiten will, ruft er zu: „Meinst, prahlerischer Geselle, ich könne den Weg nicht mehr finden allein?" In der Zeitschrift „Die Kunst für Alle", München 1891, 206, werden 9 Blätter aus dem Todtentanze von Otto Seitz mitgetheilt. Neu sind hier die Situationen, wie der Tod dem Maler den langersehnten Lorbeerkranz in seine ärmliche Dachstube bringt, wie er als Wunderdoctor „Hilfe für Alle" austheilt, wie er dem Selbstmörder den Strick darbietet und als Lumpensammler die Pest bringt. Sehr schön in Conception und Ausführung ist der biblische Todtentanz, Sceptra mortis, von Professor Tobias Weiß, mit erklärendem Texte von W. Kreiten S. J., München-Gladbach in B. Kühlens Kunstverlag 1893 (15 Bl. in Quer-Folio nach den Originalcartons zu den Gemälden in der St. Michaelskapelle zu Mergentheim; vgl. Lit. Handweiser Nr. 535 [1891], 528). In demselben Verlage und von denselben Herausgebern erschien im J. 1894: Ein moderner Todtentanz. 20 Blätter aus dem Bilderbuche des Todes (photolithographische Reproductionen nach Originalfederzeichnungen; vgl. die Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 618 [1895], 138). Bereits im J. 1892 begann in Berlin bei Rudolf Schuster „Ein Todtentanz" von Professor Hans Meyer zu erscheinen, der von der Kritik außerordentlich günstig aufgenommen wurde; bis jetzt sind drei Lieferungen erschienen, deren jede drei Radirungen enthält. Originell in der Erfindung und vortrefflich in der Ausführung ist „Ein moderner Todtentanz", von Joseph Sattler, Berlin 1894, 13 Photogravüren nach Zeichnungen (vgl. die Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 647 [1896], 258). „Des Todes Ernte", 13 lithographirte Blätter von Karl Steiger, St. Gallen 1894, enthält ebenfalls neben Bekanntem manches Originelle. Schließlich noch die Bemerkung, daß die Compositionen in der Musik, die man Todtentänze titulirt, z. B. von Camille Saint-Saëns, Ludwig Heidingsfeld, Georg Riemenschneider, mehr oder minder gelungene Phantasiestücke sind, ähnlich wie die Ballade „Der Todtentanz" von Goethe, worin ein nächtlicher Weile auf dem Kirchhofe aufgeführter Tanz der Todten geschildert wird. (Vgl. F. Naumann, Der Tod in allen seinen Beziehungen u. s. w. Als Beitrag zur Literaturgeschichte der Todtentänze, Dresden 1844; H. F. Maßmann, Die Baseler

Todtentänze in getreuen Abbildungen nebst geschichtlichen Untersuchungen u. s. w., Stuttgart 1847 [dazu ein Atlas ebd.]; K. Schnaase, Zur Geschichte der Todtentänze, in den Mittheilungen der k. k. Centralcommission zur Erforschung der Baudenkmale VI, Wien 1861, 221—223; W. Wackernagel, Der Todtentanz [Kleinere Schriften I, Leipzig 1872, 302 ff.]; J. E. Wessely, Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst, Leipzig 1876; W. Bäumker, Der Todtentanz. Studie, Frankfurt a. M. 1881 [Frankf. Broschüren, N. F. II, 6]; Goedeke, Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung I, 2. Aufl., Dresden 1884, 322—325; II [1886], 483; W. Seelmann, Die Todtentänze des Mittelalters, im Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung, Jahrg. 1891, 1—80 [mit reichen Literaturangaben]; F. Douce, The Dance of Death exhibited in elegant engravings on wood with a dissertation on the several representations of that subject, London 1833; G. Peignot, Recherches historiques et littéraires sur les Danses des morts etc., Dijon et Paris 1826; E. H. Langlois, Essai historique, philosophique et pittoresque sur les danses des morts etc. Ouvrage complété et publié par A. Pottier et A. Baudry, Rouen 1851, 2 vols.; G. Kastner, Les Danses des morts. Dissertations et recherches historiques, philosophiques, littéraires et musicales sur les divers monuments, Paris 1852; P. Vigo, Le danze macabre in Italia. Studi, Livorno 1878; A. F. Merino, La dance macabre. Estudio critico literario, Madrid 1884.) [W. Bäumker.]

Todtentaufe, s. Taufe, ob. 1267.

Todtes Meer, s. Meer VIII, 1176 ff.

Töchter des göttlichen Erlösers, s. Heiland, Orden und Congregationen n. 5; Unserer lieben Frau, s. Frau, U. L., n. 6. 21; Unserer Lieben Frau von der Liebe, s. Liebe, Orden und Congreg. n. 25 und Schulschwestern n. 8, b; der hl. Genovefa, s. Genovefanerinnen; der hll. Herzen Jesu und Mariä, s. Herz Jesu n. 10 u. vgl. Schulschwestern n. 27; des hl. Kreuzes, s. Fournet; der christlichen Liebe, s. Schwestern, barmherzige, n. I; der Liebe von der hl. Maria, s. Maria, Orden und Congreg. n. 16; Mariens, s. Maria, Orden und Congreg. n. 21; der Reinigung Mariä, s. Maria, Orden und Congreg. n. 26; von der Vorsehung, s. Vorsehung; der Weisheit, s. Schulschwestern n. 72; der Zurückgezogenheit, s. Schulschwestern n. 57.

Töß, ehemaliges Dominicanerinnenkloster im Kanton Zürich, südlich von Winterthur auf einem hervorstehenden Hügel, den die rauschende Töß umfließt. Dort hatten sich seit Anfang des 13. Jahrhunderts fromme Schwestern unter Leitung der zur Oberin gewählten Euphemia v. Herten eingefunden und ein Schwesternhaus gegründet. Der Bischof von Konstanz ertheilte am 19. December 1233 die Erlaubniß zum Bau eines Klosters für Frauen des Dominicanerordens, und die beiden Grafen Hartmann von Kyburg, Oheim und Neffe, schenkten hierfür Grund und Boden. Papst Innocenz IV. nahm 1245 die Stiftung in seinen Schutz. Der Ruf eines beschaulichen und heiligen Lebens, den die ersten Schwestern von Töß schon frühe in weite Umkreise verbreiteten, erwarb ihnen nicht nur viele Vergabungen, sondern veranlaßte auch eine Menge von Frauen und Töchtern adeliger Abstammung, im Kloster Töß den Schleier zu nehmen. Besitzthum und Ansehen des Stiftes erhielten besondere Förderung durch die Königin Agnes von Ungarn und deren Stieftochter Elisabeth. Agnes war eine Tochter des deutschen Königs Albrecht und zweite Gemahlin des Königs Andreas III. von Ungarn, welcher 1301 starb. Als König Albrecht 1308 bei Windisch im Aargau ermordet wurde, eilte Agnes aus Ungarn herbei, um den Tod ihres Vaters zu rächen und die Uebelthäter zu bestrafen. Bei ihr befand sich ihre Stieftochter Elisabeth, Thronerbin von Ungarn. Während nun Agnes an der Stelle, wo die erwähnte Mordthat stattgefunden, das Kloster Königsfelden gründete und sich selbst in demselben eine Zelle einrichten ließ, trat Elisabeth 1309, erst 15 Jahre alt, in das Kloster Töß und nahm dort den Schleier. Von ihrer Lehrmeisterin wurde sie hart behandelt, allein sie fügte sich mit aller Gelassenheit und machte große Fortschritte im geistlichen Leben. Als später Herzog Heinrich von Oesterreich sie bewegen wollte, das Kloster zu verlassen, sich mit ihm zu vermählen und die Krone Ungarns zu übernehmen, wies Elisabeth ihn mit Entschiedenheit zurück. Um diese Zeit entwickelte sich das klösterliche Leben in Töß zu hoher Blüte. Die geistliche Leitung der Schwestern hatten die Dominicaner, welche in Zürich und Konstanz Klöster besaßen. Oefter kamen Ordensbrüder nach Töß, um Vorträge und Predigten zu halten, so Bruder Wolfram, Provinzial in Schwaben, und Bruder Hugo von Staufenberg, Lesemeister in Konstanz. Insbesondere aber übte der selige Heinrich Seuse (s. d. Art.) in Töß auf die geistige Richtung der Schwestern den größten Einfluß. Er kam oft dahin und scheint auch längere Zeit in Töß gewohnt zu haben. Viele Jahre war er Beichtvater der Schwester Elisabeth von Ungarn, wohl auch der anderen Schwestern, und gab durch seine mündlichen Belehrungen und seine Schriften Anleitung im geistlichen Leben. Solche Lehrer mußten wohl die Bildung des Geistes unter den Schwestern von Töß zu einer mehr als gewöhnlichen Stufe führen; strenge Einhaltung der Ordensdisciplin, heiligmäßiger Wandel, Beschaulichkeit, wunderbare Erscheinungen des mystischen Lebens zeichneten damals eine Reihe von ihnen aus. Die meisten der Schwestern waren des Lateinischen kundig und in den Werken des beschaulichen Lebens wohl erfahren. Die Schwester

Margaretha Finkli „lehrte Latein und schrieb Bücher ab"; Anna von Klingnau war bestellt, ihre Mitschwestern „im Latein und im Lesen" zu unterrichten; Schwester Metzi von Klingenberg verfaßte „viel deutsche Bücher"; Schwester Willi von Konstanz „machte ein schönes Buch" von dem, was sie von göttlichen Dingen gehört und behalten hatte; Schwester Elisabeth Staglin von Zürich war ihrem geistlichen Vater Heinrich Seuse „mit allem Fleiße und göttlicher Treue hilfreich, seine Büchlein zu vollbringen". Sie stellte auch zwischen den Jahren 1350—1360, was sie über die älteren Schwestern in schriftlichen Berichten vorfand oder von anderen Schwestern erzählen hörte oder über gleichzeitige Mitschwestern in Töß wahrgenommen und erfahren hatte, in ein Buch zusammen (Handschrift in der Stiftsbibliothek St. Gallen, verwerthet von Greith in den unten angeführten Abhandlungen). Durch besondere Heiligkeit des Lebens zeichnete sich die oben erwähnte Elisabeth von Ungarn aus. Nach ihrem Tode (6. Mai 1337) wurde sie als Selige verehrt (s. AA. SS. Boll. Mai. II, 123). Ihr Leib wurde später erhoben und in einem Sarkophag beigesetzt; als ihn Kaiserin Maria Teresia 1770 aufsuchen ließ, war er nicht mehr zu finden. Die strenge Lebensweise dauerte in Töß noch längere Zeit fort, scheint aber im 15. Jahrhundert etwas nachgelassen zu haben. Infolge der sogen. Reformation hob der Rath von Zürich 1525 das Kloster Töß auf. Der Convent bestand damals aus 34 Chorfrauen und 20 Laienschwestern; schon diese Zahl beweist, daß noch damals im Kloster gute Ordnung herrschte, denn Klöster mit laxer Disciplin hatten wenige Mitglieder. Nur von drei Schwestern wird erwähnt, daß sie zur Glaubensneuerung übertraten und sich verheirateten. Jetzt befindet sich in den Klostergebäulichkeiten eine Locomotivfabrik. (Vgl. K. Greith, Heinrich Suso und seine Schule unter den Ordensschwestern in Töß, in den Kathol. Schweizer-Blättern 1860, 65 ff. 137 ff. 399 ff.; Derſ., Die deutsche Mystik im Prediger-Orden, Freiburg i. Br. 1861; Müllnen, Helvetia sacra II, Bern 1861, 195 ff.) [G. Mayer.]

Toland, John, englischer Freidenker (diese Bezeichnung, die später Partelname wurde, scheint zuerst von Molyneux in einem Briefe an Locke mit Bezug auf Toland angewendet zu sein), wurde 1670 zu Redcastle bei Londonderry in Irland geboren. Ueber seiner Herkunft schwebt ein Dunkel, das nicht zu lichten ist. Er wurde in der katholischen Religion erzogen, trat aber schon während seiner Studienzeit in Edinburgh zum Protestantismus über. In der Folge führte ihn seine Freidenkergesinnung, gepaart mit maßloser Ehr- und Neuerungssucht, bis zur Läugnung aller Religion und zum crassesten Materialismus. Neben den religiösen Fragen beschäftigte ihn auch die Politik in hohem Maße; doch waren seine dießbezüglichen Schriften hauptsächlich darauf berechnet, sich fürstlichen Personen aufzudrängen und klingenden Lohn einzuheimsen. Dazu trieb ihn freilich wiederum die bittere Noth, da er es nie zu einer materiell gesicherten Lebensstellung brachte, sondern zeitlebens mit Geldverlegenheit zu kämpfen hatte. Aus seinem Lebenslaufe sind nur wenige Daten bemerkenswerth. Nach Vollendung der Studien in Edinburgh (1690) ging er nach Leyden, wo er unter Spanheim Kirchengeschichte studirte, dann (1692) nach Oxford. Ehe er sich 1697 nach Irland begab, ließ er zu London das berüchtigte Werk Christianity not mysterious (s. u.) erscheinen, erlebte aber bald darauf die öffentliche Verbrennung desselben zu Dublin und entging nur durch schleunige Rückkehr nach England der beschlossenen Verhaftung. In das Jahr 1701 fällt Tolands Reise an die Höfe zu Hannover und Berlin; am erstern suchte er sich bei der Kurfürstin Sophie, der Erbin der englischen Krone, einzuschmeicheln. Eine zweite Reise nach dem Continent unternahm er 1707; er berührte dabei wieder Hannover und Berlin, ohne aber die erwartete günstige Aufnahme zu finden. Besser traf er es bei dem kurfürstlichen Hofe zu Düsseldorf. Weiter reiste er nach Wien und Prag und ging dann wieder nach Holland. Zweck dieser Reise war hauptsächlich die Spionage an den genannten Höfen im Auftrag des Ministers Harley, der ihn übrigens später im Stiche ließ. Die letzten Jahre seines Lebens brachte er wieder in England zu, immer literarisch thätig bis zu seinem zu Putney bei London im J. 1722 erfolgten Tode. — Von Tolands literarischen Arbeiten sei zuerst erwähnt die Herausgabe der Prosaschriften Miltons (London 1698), wodurch er die Partei der Whigs für sich zu gewinnen suchte. Als er wegen einer dabei gemachten Aeußerung über Schriftfälscher in den ersten christlichen Jahrhunderten angegriffen wurde, unternahm er es, sich im „Amyntor oder eine Vertheidigung von Miltons Leben", London 1699, zu rechtfertigen. Die Schrift Anglia libera, London 1701, verfocht den Parlamentsbeschluß, welcher das Haus Hannover auf den englischen Thron berief; er überreichte sie 1701 bei seinem oben erwähnten Aufenthalt in Hannover der Kurfürstin. Sonst veröffentlichte Toland von politischen Schriften noch The militia reformed, London 1698, und Anderes. — In die Bewegung des englischen Deismus (s. d. Art.), die von Herbert von Cherbury (s. d. Art.) eingeleitet war, trat Toland durch sein oben schon genanntes Werk „Das Christenthum ohne Geheimnisse" (Christianity not mysterious), London 1696. Er will darin zeigen, wie der Zusatztitel angibt, „daß im Evangelium nichts vorhanden ist, was wider oder über die Vernunft wäre, und daß keine christliche Lehre im eigentlichen Sinne ein Geheimniß genannt werden dürfe". Mit diesem Rationalismus verbindet er Anfangs noch die Anerkennung einer positiven Offenbarung. Aber die Wunder sind ihm an sich begreiflich; nur durch die besondere

Weise des Geschehens erscheinen sie als außerordentliche Thatsachen. Die Offenbarung selbst wird zu einem bloßen Unterrichtsmittel (mean of information) herabgewürdigt. Während ein eigentliches Geheimniß einen Widerspruch besage („Widerspruch und Geheimniß sind nur zwei besondere Ausdrucksweisen für das Nichts"), dürfe man den Inhalt der christlichen Lehre im weitern Sinne Geheimniß nennen. Die Menschen seien ebenso wenig mit dem Wesen Gottes wie mit dem wahren Wesen irgend eines Geschöpfes bekannt; Beides bleibe unerforschlich und geheimnißvoll. Die Einfachheit des ursprünglichen Christenthums, die edelste Zierde seiner Wahrheit, sei mit den sogen. Geheimnissen zerstört worden, und die Hauptschuldigen seien die Priester. Wenn Toland auch den heftigen Angriffen zum Theil durch Vertuschung und Einschränkung seiner Sätze begegnete, der Priesterstand war ihm in tiefster Seele verhaßt. Er nannte in einem Spottgedichte „Der Stamm Levi", London 1691, das Pfaffenthum die scheußlichste Plage, die über die Welt gekommen sei, schlimmer als alle zehn Plagen Aegyptens; er verfaßte die „Rechtliche Berufung an tugendhafte Leute wider die lasterhaften Geistlichen", London 1713. Wie weit der Geist des religiösen Nihilismus Toland trieb, zeigt sich im zweiten Theile seines „Adeisidämon", Haag 1709, wo er die Meinung Strabo's verficht, daß die Juden eigentlich Aegypter und Moses Pantheist gewesen sei. Der „Nazaräer, d. h. das heidnische, jüdische und mohammedanische Christenthum u. s. w.", London 1718, will durch Hinweis auf unächte Evangelien (Barnabas-Evangelium) auch die ächten verdächtigen und in Zweifel ziehen. Die verrufenste Schrift Tolands ist das anonym erschienene Büchlein: Pantheisticon sive Formula celebrandae Sodalitatis Socraticae, quae Pantheistarum sive Sodalium continet mores et axiomata, numen et philosophiam, libertatem et non fallentem legem neque fallendam, Cosmopoli 1710. Sie enthält eine pantheistische Lehre, die an Giordano Bruno (vgl. d. Art.) erinnert; dessen Werk Spaccio della bestia trionfante hatte Toland schon früher übersetzt. Welch schreckliche Aufregung das Pantheistikon hervorrief, bezeugt der Umstand, daß die Schrift von deutschen Theologen angesehen wurde als „deutliches Zeichen von der herannahenden letzten Versuchung, die über die ganze Welt kommen soll". Ein Erguß der irreligiösen Gesinnung ist das Gebet, welches Toland in ein Widmungsexemplar hineinschrieb: O sempiterne Bacche, qui reficis et recreas vires deficientium, adsis nobis propitius in pocula poculorum. Amen. Der vollständige religiöse Nihilismus gibt sich in zwei seiner Letters to Serena (d. h. Königin Sophie Charlotte von Preußen), London 1704, kund. Die ersten Briefe befassen sich mit dem Ursprung der Vorurtheile, des Götzendienstes und des Heidenthums, sowie mit der Geschichte der Unsterblichkeitslehre unter den Heiden. Die beiden letzten behandeln die Philosophie Spinoza's (s. d. Art.) und geben Toland als Vertreter des materialistischen Monismus eine früher minder beachtete Bedeutung. Zweierlei findet er am Systeme Spinoza's auszusetzen, erstens, daß derselbe unterlassen habe, eine Erklärung der Bewegung zu geben, und zweitens, daß er behaupte, jeder Theil der Materie denke beständig. Gleichfalls kämpft er gegen die Annahme einer Weltseele nicht nur, sondern gegen die einer Seele überhaupt und gegen die Ansicht der Vitalisten. Derartige verkehrte Anschauungen flössen aus dem Vorurtheil, als ob Seele und Körper verschieden seien. Einheit von Materie und Kraft, Einheit von Materie und Geist sei die monistische Lehre Tolands. Die Materie sei keine todte Masse, sondern die Bewegung ist ihr wesentlich, die Ruhe demnach nur ein Grenzfall zwischen zwei gleich starken entgegen gerichteten Bewegungen. Auf eine nähere Definition von Bewegung als einfacher und undefinirbarer Vorstellung geht er nicht ein. Von der Bewegung des Ganzen, die er als essentielle Action, innere Energie und Autokinesis bezeichnet, unterscheidet er die wechselnden Modificationen der Bewegung, die mannigfaltigen Localbewegungen, wofür er die Namen: Modification der Action, Lageänderung, äußere Ortsbewegung oder auch Bewegung im engsten Sinne vorbehält. Wie die Ausdehnung das unmittelbare Subject der verschiedenen Gestalten und Quantitäten sei, so sei die allgemeine Bewegung der unendlichen Materie das unmittelbare Subject aller besonderen Bewegungsdeterminationen oder der Körper. Toland, welcher von Voltaire (s. d. Art.) oft citirt wird, hat auf den französischen Materialismus Einfluß ausgeübt; sicher nachweisbar ist dieß bei Holbach (s. d. Art.). (Vgl. außer Tolands eigenen Werken und den im Art. Deismus genannten Schriften über die englischen Deisten noch Mosheim, De vita, fatis et scriptis Joannis Tolandi, in den Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, 2. ed., Hamburg. 1722; Nouv. biogr. gén. XLV, 468 ss.; G. Berthold, John Toland und der Monismus der Gegenwart, Heidelberg 1876.) [Kneller S. J.]

Toledo (Toletum), Stadt und Primatialsitz in Spanien am Tajo, 6 Meilen südwestlich von Madrid, war ursprünglich ein befestigter Ort der Carpetaner im tarraconensischen Spanien, ward dann römische Colonie und zur Zeit Cäsars ein starker Waffenplatz. Als Residenz der westgotischen Könige (576—711) wurde es bedeutend vergrößert und bildete unter der Herrschaft der Mauren (seit 714) längere Zeit ein eigenes Reich. Alfons VI. von Castilien und Leon entriß den Mauren 1085 die Stadt und das Reich, und machte erstere zu seiner Residenz. Von da ab war Toledo nicht bloß Residenz der Könige, sondern auch Mittelpunkt der spanischen

Kirche, eine Kirchen- und Priesterstadt, mit angeblich 200 000 Einwohnern, während sie heute kaum mehr 21 000 zählt. Die Cathedrale (begonnen 1227, vollendet 1492) ist ein großartiges Gebäude mit 5 Schiffen und 40 Seitenkapellen, mit zahlreichen Kostbarkeiten und Kunstschätzen. In der Kapelle des hl. Sacramentes wird nach der Anordnung des Cardinals Ximenez (s. d. Art.) zum ewigen Gedächtniß der Gottesdienst noch nach dem durch Gregor VII. abgeschafften mozarabischen Ritus (s. d. Art. Liturgien VIII, 34) gefeiert. Die große Kapelle de la Virgen del Sagrario, neben der Sacristei, birgt eine uralte hölzerne, mit Silber bedeckte Statue der Mutter Gottes, das christliche Palladium der Stadt. Noch im vorigen Jahrhundert zählte Toledo 27 Pfarrkirchen, 39 Klöster, 28 Hospitäler. Die ehemalige, im J. 1490 von dem Domherrn Franz Alvarez gegründete Universität ging 1845 ein. — Wann und von wem das Bisthum Toledo gegründet worden, ist nicht genau bekannt. Nach der Tradition wäre Eugenius der erste Bischof gewesen, der als Schüler des hl. Dionysius Areopagita durch diesen von Paris nach Toledo gesandt worden sein soll. Jedenfalls bestand das Bisthum schon zu Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts, da ein Bischof Melantius von Toledo im J. 300 auf der Synode zu Elvira erscheint. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts und bis zum Jahre 390 saß auf diesem Stuhle Audentius, der gegen die Manichäer und andere Häretiker schrieb (Gennad. De vir. illustr. 14). Ihm folgte der fromme Asturius, ut antiquitas fert, in Toleto sacerdos nonus (Ildeph. De script. eccl. 2); sein Name steht unter den Acten des ersten Concils zu Toledo vom Jahre 400 (Mansi III, 1002). Von den Bischöfen im 5. Jahrhundert weiß man nach Gams (Kirchengesch. von Spanien II, 1, Regensburg 1864, 446) soviel wie nichts. Bischof Montanus (522—531) wurde auf der sogen. zweiten Synode von Toledo als Metropolit proclamirt; es geschah dieß im Gegensatz zum Bischof von Carthagena, welcher in der ganzen Provincia Carthaginensis die Metropolitenwürde beanspruchte; allerdings waren außer Montanus nur vier Bischöfe aus der Landschaft Carpetanien (Neu-Castilien und einem Theil von Alt-Castilien) auf der Synode anwesend. Erhalten sind von Montanus zwei Briefe an die Palentiner und an den Mönch Turibius (Ildeph. l. c. 3). Nach ein paar arianisch gesinnten Erzbischöfen bestieg den Stuhl von Toledo Euphemius (seit 587), welcher der großen, vom hl. Leander von Sevilla (s. d. Art.) präsidirten Synode (589) beiwohnte und deren Acten als „Metropolit der Provinz Carpetanien" (also nur eines Theiles der carthaginensischen Provinz) unterschrieb; dann Adelphus (597—602) und der hl. Aurasius (603 bis 615). Letzterer hatte viel von dem arianisch gesinnten, gewaltthätigen Thronräuber Witterich (gest. 610) zu leiden; unter ihm begann sich aber auch der Einfluß der Erzkirche Toledo bedeutend zu entwickeln, was besonders dadurch begünstigt wurde, daß die meisten westgotischen Könige seit Leovigild (569—586) sich zu Toledo aufhielten. Schon um 610 wurde dem hl. Aurasius auf der Synode zu Toledo, gegen die Einsprache einiger Bischöfe, das Metropolitanrecht nicht bloß über Carpetanien, sondern über die ganze Provincia Carthaginensis zuerkannt. Selbstverständlich wurden dadurch die Erzbischöfe noch keineswegs zu Primaten der ganzen spanischen Kirche erhoben (Hefele, Cardinal Ximenes, 2. Aufl., Tübingen 1853, 32 ff.). Während dieselben bis zum Jahre 653 nie an erster Stelle die Concilien unterzeichneten oder den Vorsitz dabei führten, geschah dieß jedoch vom genannten Jahre an stets, so daß seit dieser Zeit ein bedeutendes Uebergewicht der Erzbischöfe von Toledo über die übrigen Metropoliten Spaniens hervortritt. So wird in can. 6 der im J. 681 zu Toledo gehaltenen Synode dem dortigen Erzbischof, weil er der Person des Königs am nächsten sei, die Gewalt übertragen, jeden Bischof, welchen der König mit seinem Rathe ernennen werde, sofort kirchlich zu bestätigen und zu ordiniren, worauf dann der neue Bischof in den nächsten drei Monaten vor seinem Metropoliten sich zu stellen habe (Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 317 f.). Durch diesen Canon hatte Toledo die seit 610 angestrebte Primatie erreicht und seine Nebenbuhler, die Metropolitansitze von Sevilla und Tarragona (s. d. Artt.), überflügelt. Großes Lob spendet Ildephons (l. c. 5 et 7), wie dem hl. Aurasius so dessen Nachfolger, dem hl. Helladius (615—633), der vorher eine hohe Beamtenstelle bekleidete, dann im Kloster Agali Mönch wurde und schon ziemlich bejahrt die bischöfliche Cathedra bestieg. Justus (633—636), sein Schüler im Kloster Agali, folgte ihm in seiner Würde. Eugenius I. (636—646), gleichfalls Schüler des hl. Helladius, war ein tugendhafter, verständiger und der Astronomie kundiger Prälat. Nach ihm zierte Eugenius II. (s. d. Art.) elf Jahre lang den Erzstuhl, dann der hl. Ildephons (s. d. Art.) zehn Jahre lang. Quiricus (667—679) führte einen unsträflichen Wandel und hatte als Nachfolger den hl. Julian (680—690; s. d. Art.), unter welchem nach Gams (II, 2, 215 ff.) der eigentliche Primat von Toledo beginnt. Sisebert, seit 690, wurde 693 wegen Hochverraths abgesetzt, und an seine Stelle Felix (693—698), Erzbischof von Sevilla, ein gottesfürchtiger und gelehrter Mann, gesetzt. Sisebert soll sich abermals des Erzstuhles bemächtigt haben, jedenfalls aber nur auf kurze Zeit, denn schon 700 bestieg denselben der würdige Gunderich (gest. 704), der so glücklich war, den Sturz der westgotischen Herrschaft in Spanien nicht mehr zu erleben. Hatte er sich bemüht, dem bereits auch unter dem Clerus eingerissenen Sittenverderbniß einen Damm entgegenzusetzen, und den despotischen, grausamen, sitten-

losen und irreligiösen König Witiza auf bessere Bahnen zu leiten, so verfolgte sein Nachfolger Sindered (707—721), im Einverständniß mit Witiza, alte, ehrwürdige und eifrige Geistliche und ließ alle Zucht unter dem Clerus und den Laien zu Grunde gehen. Als bald darnach die Araber vor Toledo erschienen, flüchteten viele Christen, unter Zurücklassung ihrer Habe, mit den Kirchengeräthschaften und vielen Reliquien in die asturischen Gebirge. Sindered selbst aber begab sich nach Rom, wo er noch im J. 721 auf einer von Papst Gregor II. gehaltenen Synode zugegen war. Infolge der arabischen Herrschaft sank der ehemalige herrliche Königs- und Metropolitansitz tief herab. So lange Sindered lebte, führten zwei sehr würdige Geistliche, der Archidiacon Evantius und der Cantor Urbanus, die Administration des Erzbisthums, letzterer wahrscheinlich auch als Metropolit. Von den folgenden Erzbischöfen Sunifred und Concordius weiß man wenig, dagegen mehr von Cixila (gest. 783), der dieser Kirche in schwierigen Zeiten rühmlich vorstand, und dem man auch Notizen über das Leben und die Schriften des hl. Ildephons verdankt (vgl. AA. SS. Boll. Jan. II, 535). Sein Nachfolger Elipandus (783—808), Anfangs voll Eifer wider die eingeschlichenen Mißbräuche und Irrthümer der Migetianer (s. d. Art. Migetius), fiel bald selbst in Irrthum (s. d. Art. Adoptianer). Auf Gumesindus (gest. um 828) folgte Wistremirus (828—858), während der damaligen Christenverfolgung durch die Kalifen „eine Fackel des Geistes und ein Licht für ganz Spanien", wie ihn sein Biograph und erwählter Nachfolger Eulogius (s. d. Art.) nennt. Letzterer, ein muthiger und gelehrter Vertheidiger der christlichen Religion und Tröster und Helfer der christlichen Bekenner und Martyrer, konnte wegen der fortdauernden traurigen Verhältnisse nicht consecrirt werden; er starb 859. Nach Bonitus (859 bis 892) kam noch Johannes (892—926) als letzter Metropolit, von dem man sichere Nachricht hat. Erst mehr als 100 Jahre später wird noch unter arabischer Herrschaft ein Metropolit von Toledo genannt, Paschalis (1058—1067), der zu Leon geweiht worden war. Bald darnach (1085) verloren die Araber die Stadt Toledo und endete ihr toletanisches Reich durch König Alfons VI., der die alte Hauptstadt zu seiner gewöhnlichen Residenz machte. Da sie zum größten Theil noch von Arabern und Juden bewohnt war, suchte der König die christliche Bevölkerung von allen Seiten her zu vermehren. Auch ließ er auf einer Synode sofort zum Erzbischof (1086—1124) einen französischen Mönch, Bernardus, wählen, welcher eine heilsame Regierung führte, tugendhafte und gelehrte Geistliche aus Frankreich berief, die Bisthümer wieder aufrichtete, die Metropolitankirche wieder einweihte, zu Leon 1114 eine Synode hielt und den Arabern Alcala de Henarez abnahm. Ihm wurde auch die Primatialwürde wieder restituirt, indem Urban II. den nach Rom gereisten Bernhard durch Bulle vom 15. October 1088 mit dem Pallium schmückte und zum Primas für alle spanischen Reiche aufstellte (Gams III, 1, 5). Trotzdem suchte der Erzbischof Maurinus Bordicho oder Burdinus von Braga, der spätere Afterpapst Gregor VIII. (s. d. Art. V, 1127 f.), sich der Primatie von Toledo zu entziehen. Bernardus' Nachfolger war Raymund I. (1126 bis 1150), einer der Geistlichen, welche aus Frankreich gekommen waren. Seit 1109 war er Bischof von Osma. Er wohnte mehreren Synoden bei, war bei der Reichsversammlung zu Leon (1135), auf welcher Alfons VII. zum Kaiser erklärt wurde, und erhielt von diesem für sich und seine Nachfolger für ewige Zeiten Alcala de Henarez. Die Erzbischöfe von Toledo erließen von da an bis auf den berühmten Rodrigo Ximenes, als Herren von Alcala, viele Gesetze, welche für die Kenntniß des damaligen Rechtszustandes und der Municipalverfassung sehr wichtig sind. Auf Erzbischof Raymund folgten: Johannes (1151 bis 1166), Cerebrunus (1170—1180), Petrus de Cardona, der noch vor seiner Consecration starb, Gonzalo Perez (1182—1193) und Martin Lopez de Pisuerga (1194—1208). Einer der eifrigsten und gelehrtesten Erzbischöfe von Toledo war der eben erwähnte Rodrigo Ximenes de Rada (1209 bis 1247). Er begleitete die Könige Alfons den Edlen und Ferdinand den Heiligen (s. d. Art.) auf ihren Feldzügen gegen die Moslim und wußte gegen letztere das Schwert tapfer zu schwingen, bewies sich aber auch als Vater der Armen. Zu dem Meisterstück der gotischen Baukunst, der von Ferdinand erbauten neuen Cathedrale von Toledo, leistete er hilfreiche Hand. Die Primatie seiner Kirche, welche von den Erzbischöfen von Braga, Santiago de Compostela und Tarragona angefochten wurde, vertheidigte er tapfer und reiste deßhalb nach Rom (vgl. Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 874 f.). Er verfaßte auch die für seine Zeit werthvolle Historia Gothica oder Chronicon rerum in Hispania gestarum, dann eine Historia Romanorum, Hunnorum, Wandalorum, Suevorum, Alanorum, Silingorum, Arabum, sowie eine Historia Ostrogothorum (gesammelt bei A. Schott, Hisp. illustr. II, Francofurti 1603). Seine beiden Nachfolger Johannes de Medina Pomar (gest. 1248) und Gutierre I. (gest. 1250) regierten nur sehr kurze Zeit, worauf Sancho I. (1251—1261), Sohn des hl. Ferdinand, als Administrator perpetuus das Erzbisthum leitete. Auch Dominicus Paschasius (1262) regierte nur drei Monate. Der Infant Sancho II. von Aragonien, seit 1266 Erzbischof, wurde in einer Schlacht gegen die Ungläubigen vor Granada gefangen genommen und niedergehauen (1275). Ferdinand I. Rodriguez Covarrubias (seit 1276), dessen Bestätigung in Rom auf Schwierigkeiten stieß, resignirte 1280, und es folgte der tüchtige und gelehrte Gonzalo II.

Garcia Gudiel (1280—1298), vorher Bischof von Burgos. Er wurde 1298 als der erste unter den Erzbischöfen von Toledo mit dem Purpur geschmückt. Gonzalo III. Diaz Palomeque (1299 bis 1310) hielt 1302 eine nicht unwichtige Synode zu Peñafiel (Hefele-Knöpfler VI, 377). Nach seinem Tode wurde auf königliche Empfehlung vom Capitel Ferdinand Gutierre II. Gomez (1311—1319) gewählt; dessen Nachfolger, der tugendhafte und gelehrte Infant Johannes IV., Sohn des Königs Johannes II. von Aragonien, seit 1319 Erzbischof von Toledo, suchte die Primatie gegen die Erzbischöfe von Tarragona und Saragossa geltend zu machen, weßhalb ihn diese mit dem Banne bedrohten. Als König Alfons von Castilien ihm aus Mißtrauen die Würde als Großkanzler abgenommen, vertauschte er sein Erzbisthum gegen das von Tarragona, und der Erzbischof von Tarragona, Eximinus (Ximenes) de Luna, wurde Erzbischof von Toledo (1328—1338). Der Nachfolger, Aegidius (Gilles) Alvarez de Albornoz (s. d. Art.), vereinigte die Eigenschaften eines Prälaten mit denen eines tapfern Kriegers und klugen Feldherrn. Nachdem Clemens VI. ihn unter die Zahl der Cardinäle aufgenommen, resignirte er 1350 und widmete sich ganz dem päpstlichen Stuhle. Wie Gonzalo IV. d'Aguilar (1351—1353) schon bald durch König Pedro den Grausamen von Castilien von seinem Sitze vertrieben wurde (er starb zu Siguenza), so wurde Blasco (Blasius) Fernandez, Erzbischof seit 1353, von demselben König nach Portugal verbannt (1362). Er mußte unverzüglich und entblößt von allen Mitteln abreisen; nicht einmal sein Brevier durfte er mitnehmen. Um seine Kirche in der schwülen Zeit nicht ohne Hirten zu lassen, resignirte er und verlebte den Rest seiner Tage im Dominicanerkloster zu Coimbra. Sein Nachfolger wurde Gomez Manrique (1362—1375), vorher Erzbischof von Santiago, dann Petrus Tenorio (1376—1399), ein rühriger, aber auch unruhiger Prälat. Durch seinen Ehrgeiz, bei der Regentschaft des jungen Königs Heinrich die Hauptrolle zu spielen, richtete er große Verwirrung an, wurde gefangen gesetzt, doch bald wieder freigelassen. Er besaß bedeutende Rechtskenntnisse, führte verschiedene wohlthätige und gemeinnützige Bauten auf, machte mehrere fromme Stiftungen und nahm die Visitation seines Sprengels in Person vor, was wegen des großen Umfanges desselben wenige seiner Vorgänger und Nachfolger gethan haben. Mit Einwilligung des Königs Heinrich von Castilien ernannte und weihte der Afterpapst Benedict XIII. (s. d. Art. Petrus de Luna) im J. 1403 seinen gleichnamigen Neffen Petrus de Luna zum Erzbischof von Toledo (gest. 1414). Zum Beleg für die damaligen Sittenzustände dient die auf dem Landtage zu Madrid 1405 erlassene Anordnung, daß die Concubinen der Geistlichen auf dem Kopf ein Stück Scharlach oder ein anderes ähnliches Kennzeichen tragen sollten, damit sie nicht für rechtschaffene Frauen angesehen werden könnten. Auch der nächste Erzbischof Sancho III. de Rojas (1415—1422) schloß sich Anfangs dem Afterpapst Benedict XIII., nach der Wahl Martins V. aber diesem an. Der gründlich gelehrte und fromme Johannes V. Martinez de Contreras (1422—1434) wurde von Martin V. zum Inquisitor gegen die Schismatiker bestellt und erhielt dann in Siena (s. d. Art.), wo er der 1423/1424 daselbst gehaltenen Synode beiwohnte, die weitere Mahnung vom Papste, als Primas der spanischen Kirche all seinen Einfluß zur Vereinigung der kirchlichen Angelegenheiten aufzubieten. Wegen Inanspruchnahme seiner von Rom aus abermals anerkannten Primatialrechte wurde er mit einigen spanischen Bischöfen in Streitigkeiten verwickelt. Ein Zwiespalt bei der Wahl des Nachfolgers veranlaßte im J. 1434 den königlichen Befehl zur Wahl des Erzbischofs Johannes VI. Zerezuela von Sevilla für Toledo; dessen Nachfolger Gutierre III. Albornoz de Toledo (1442 bis 1446), vorher gleichfalls Erzbischof von Sevilla, war der letzte vom Capitel erwählte Erzbischof von Toledo. Er war nicht bloß durch seine erlauchte Abkunft, sondern noch mehr durch seine dem König beständig erwiesene Treue, sowie durch seinen erbaulichen Lebenswandel und eine sein Jahrhundert übertreffende Gelehrsamkeit ein hervorragender Kirchenfürst. Dagegen war der folgende Erzbischof, Alfons II. de Acuña Carillo (1446—1482), ein ehrgeiziger, unruhiger und hartnäckiger Prälat, das Haupt der Empörung gegen König Heinrich IV. von Castilien und gegen Ferdinand V. und Isabella (s. d. Artt.). Der Cardinal Petrus Gonzalez de Mendoza (1483 bis 1495; s. d. Art. Mendoza n. 8) war ein würdiger Vorgänger des berühmten Cardinals und Staatsmannes Franciscus Ximenes Cisneros (1495—1517; s. d. Art.), welcher letztere auf die kirchlichen und politischen Angelegenheiten Spaniens, auf Krieg und Frieden, auf Wissenschaft und Künste einen sehr großen Einfluß ausgeübt hat. Nach dem Tode des Cardinals Ximenes wollte der Erzbischof von Saragossa, Alfons, Sohn Ferdinands V., den Primatialstuhl besteigen, Karl V. schlug aber den Belgier Wilhelm von Croy (1518—1521) als Primas vor. Dieser, zugleich Bischof von Coria und gleichzeitig mit dem Purpur geschmückt, kam nie nach Spanien und starb zu Lüttich infolge eines Sturzes vom Pferde. Sein Nachfolger Alfons von Fonseca (1524—1534) vollzog 1527 die Taufe des spätern Königs Philipp II. Auf Cardinal Johannes Tabera (1534—1545) folgte Cardinal Johannes Martinez Siliceo (1546—1557), der Lehrer und Erzieher Philipps II., dann der bekannte Dominicaner Bartholomäus Carranza (1558—1576; s. d. Art.), welcher die Universität Oviedo und mehrere Collegien stiftete, auch für dürftige Mädchen sorgte und sonst viel Gutes that. Im Ganzen

verwendete er auf seine Stiftungen 1 383 000 Ducaten (vgl. Gams III, 2, 198). Die weiteren Erzbischöfe waren Cardinal Kaspar de Quiroga (1577—1594); Albert von Oesterreich (seit 1595), der schon 1598 resignirte; Garcia Loaysa Giron (1598—1599); der berühmte Cardinal Bernhard Sandoval y Rojas (1599—1618); Cardinal Ferdinand II. (1620—1641), Infant von Spanien, der nur Administrator perpetuus war und zu Brüssel starb; Cardinal Kaspar de Borja y Velasco, vorher Erzbischof von Sevilla, der nur von März bis December 1645 den Primatialstuhl inne hatte; Cardinal Balthasar Moscoso y Sandoval (1646—1665); Cardinal Paschalis de Aragon (1666—1677), der als Großinquisitor sein Amt als Primas niederlegen mußte; Cardinal Ludwig Manuel Fernandez Portacarrero (1678—1709), seit 1695 zugleich Cardinalbischof von Palestrina, der sich am Hofe bald als spanisch, bald als französisch, bald als österreichisch gesinnt zeigte. Nach seinem Tode blieb der Stuhl, zum Theil wegen der kirchlichen Wirren, sechs Jahre unbesetzt. Dann folgten Franz Valero y Losa 1715—1720), der sehr ärmlich lebte; Cardinal Dibacus de Astorga y Cespedes (1720 bis 1734); der „kindliche", kaum acht Jahre alte Cardinal Ludwig Anton von Bourbon, jüngster Sohn Philipps V., der nur Administrator war, 1754 resignirte und 1785 starb; Cardinal Ludwig Fernandez de Cordova (1755—1771), Sohn des Herzogs von Feria, Graf von Teva. Da sein Vorgänger stets abwesend war, regierte Ludwig Fernandez schon damals als Domdecan das Erzbisthum. Seine Wohlthätigkeit war unerschöpflich, was nur möglich war durch sein sparsames Leben. Als Freund der Jesuiten mußte er den Hof des Königs verlassen. Sein würdiger Nachfolger wurde Cardinal Franz Anton de Lorenzana (1772—1800; s. d. Art.). In dem Rechenschaftsberichte des Ministers Grafen von Florida-Blanca an Karl III. vom Jahre 1788 werden dem Cardinal wegen seiner Wohlthätigkeit hohe Lobsprüche ertheilt (Gams III, 2, 885); er mußte aber vor dem „Friedensfürsten" Godoy weichen, resignirte und starb zu Rom. Nun bestieg den Stuhl der junge Graf von Chinchon, Ludwig Maria von Bourbon (1800—1823), der zugleich zum Cardinal ernannt wurde. Dieser war 1808 Napoleons ergebener Diener gewesen, hatte 1810—1812 die Revolution mitgemacht, 1812 als Präsident der Regentschaft die radicale Verfassung von Cadix verkündet, war 1814—1820 aus dem politischen Leben verschwunden und leistete dann der neuen, aus der Revolution von 1820 hervorgegangenen Regierung seine gehorsamsten Dienste. Sein Benehmen bei der Vertreibung des päpstlichen Nuntius (1823) gefiel mehr in Madrid als in Rom. Er erlebte nicht mehr den Sturz der Regierung, die er mit allen Kräften hatte erheben helfen (Gams III, 2, 432 f.). Cardinal Petrus Inguanzo y Ribera (1824—1836) war während der Kirchenverfolgung von 1820—1823 als Bischof von Zamora durch seine Thatkraft und Todesverachtung das Haupt fast des gesammten spanischen Episcopats gewesen und nach der Verfolgung mit der ersten Würde der Kirche Spaniens geschmückt worden. Als 1834 eine neue Verfolgung ausbrach, wurde er, kurz vor seinem Tode, in seinem eigenen Palaste internirt und von dem Verkehre mit der Außenwelt ganz abgeschlossen. Nachdem sein ernannter Nachfolger Vallejo 1842 resignirt hatte, trat eine Sedisvacanz ein bis auf Johannes Joseph Bonel y Orbe (1847—1857), der 1850 Cardinal wurde. Cardinäle waren auch die folgenden Erzbischöfe: Cyrill de Alameda y Brea O. S. Fr. (1857—1872); Johannes Ignaz Moreno (1875—1884, Cardinal schon seit 1868 als Erzbischof von Valladolid); Michael Paya y Rico (1886—1891; gleichfalls schon seit 1877 Cardinal und vorher Patriarch von Westindien, Bischof von Cuenca [1858] und Erzbischof von Compostela [1874]). Der letztverstorbene Erzbischof war Antolin Monescillo y Viso (geb. 1811), vorher Bischof von Calahorra (1861) und Jaen (1865), dann Erzbischof von Valencia (1887), transferirt nach Toledo und zugleich promovirt zum Patriarchen von Westindien 1892, Cardinal seit 1884 (gest. 1897). Der gegenwärtige Primas (und Patriarch von Westindien) ist der Cardinal Cyriacus Maria Sancha y Hervas (geb. 1838), vorher Titularbischof von Areopolis (1876), dann Bischof von Avila (1882) und von Madrid (1886), als Erzbischof von Valencia promovirt 1892, nach Toledo transferirt 1898. Als Metropolit unterstehen ihm die Suffraganen von Coria, Cuenca, Madrid, Plasencia und Siguenza. Das Einkommen des Erzbischofs von Toledo beträgt 160 000 Realen; im 15. Jahrhundert betrug es 80 000 Ducaten und war auf 8000 flor. aur. taxirt; im 18. Jahrhundert sogar 300 000 Ducaten, womit er aber auch das Seminar, eine zahlreiche Dienerschaft und viele Wohlthätigkeitsanstalten zu unterhalten hatte. Sein Capitel bezog im 18. Jahrhundert 150 000 Ducaten, wovon jedoch der König 66 000 bekam. Heute besteht das Capitel aus 1 Decan (mit 24 000 Realen Einkommen), 1 Capellanus Major Regum und 1 Capellanus Major Mozarabum, sowie 5 weiteren Dignitäten und 4 Canonici de officio (mit je 16 000), 28 Canonici de gracia (mit je 14 000) und 24 Beneficiaten (mit je 8000 Realen). Die Zahl der Priester beträgt 600, die der Gläubigen 508 250 in 445 Pfarreien. (Vgl. Florez, España sagrada V et VI, 2. ed., Madrid 1763; Moroni, Dizion. LXXVI, 243 sgg.; Gams, Ser. Epp. 80 sqq.; O. Werner, Orbis terr. cath., Friburg. 1890, 45 sq.; v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker, Münster 1898, 153 ff. [Kirchengesch. Studien IV, 2]; Eubel, Hierarch. cathol. med. aevi, Monasterii 1898, 513 sq.)

Synoden zu Toledo fanden statt: 1. um 400, auf der unter Betheiligung des Bischofs Asturius (s. o.) 20 Disciplinar-Canones beschlossen wurden (Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 78 ff.); 2. im J. 447; es wurden ein Glaubensbekenntniß und 18 Anathematismen gegen die priscillianistischen Irrthümer aufgestellt (Hefele II, 306 ff.); 3. die Synodus Toletana II, 527 oder 531, welche die fortdauernde Gültigkeit der älteren Kirchensatzungen einschärfte und fünf neue Canones erließ (Hefele II, 719 ff.); 4. im J. 581 oder 582, eine arianische, von König Leovigild berufene Synode (Hefele III, 2. Aufl., 38); 5. die Syn. Toletana III im J. 589, welche 23 Anathematismen gegen die Arianer und in 23 Capitula verschiedene Disciplinarvorschriften erließ (Hefele III, 48 ff.); 6. im J. 597, auf der nur zwei Canones aufgestellt wurden, wovon der eine den Clerikern die Verpflichtung zur Keuschheit einschärfte (Hefele III, 59); 7. im J. 610; Toledo wurde als Metropole anerkannt (Hefele III, 66); 8. die Syn. Toletana IV im J. 633, von König Sisenand berufen, welche den alten Canones gemäß die kirchlichen Rechte wahrte und eingeschlichene Mißbräuche in 75 Capiteln besserte (Hefele III, 79 ff.); 9. die Syn. Toletana V, 636 von König Chintila zur Befestigung seines Thrones berufen (Hefele III, 88 f.); 10. die Syn. Toletana VI (638), besucht von 52 Bischöfen, welche frühere Canones bestätigten und 19 neue erließen (Hefele III, 89 ff.); 11. die Syn. Toletana VII im J. 646, durch König Chindaswinth berufen und von 28 Bischöfen besucht, welche kirchliche und staatliche Angelegenheiten (Hefele III, 94 ff.) behandelte; 12. die Syn. Toletana VIII, 653 von dem neuen König Recesswinth versammelt; es erschienen 52 Bischöfe, viele Aebte und weltliche Große; man stellte ein Symbolum auf und erließ Strafgesetze gegen die Verräther des Vaterlandes und des Königs (Hefele III, 98 ff.); 13. die Syn. Toletana IX, 655, auf der die neueren Synodalverordnungen den alten Canonensammlungen angefügt und 17 weitere, besonders in Bezug auf die Rechte und Pflichten der Bischöfe, aufgestellt wurden (Hefele III, 100 ff.); 14. die Syn. Toletana X im J. 656, besucht von 20 Bischöfen und 5 Stellvertretern von Bischöfen, welche 7 Canones aufstellten und den Erzbischof Potamius von Braga, der sich selbst anklagte, zur beständigen Buße verpflichteten, ohne ihn seiner Würde zu berauben (Hefele III, 102 f.); 15. die Syn. Toletana XI vom Jahre 675, die ein Symbolum besonders gegen die Anhänger des Häretikers Bonosus (s. d. Art.) aufstellte, sowie 16 Disciplinar-Capitula erließ (Hefele III, 114 ff.); von Innocenz III. wird dieß Concil gelegentlich authenticum genannt (Innoc. Regest. 2, 133; Migne, PP. lat. CCXIV, 682); 16. die Syn. Toletana XII im J. 681, unter König Erwig, von 35 Bischöfen, 4 Aebten u. s. w. besucht; sie bestätigte den neuen König und erließ 13 Capitula über Disciplinarpunkte (Hefele III, 315 ff.); 17. die Syn. Toletana XIII im J. 683, eine große Nationalsynode, und wie fast alle bisherigen ein Concilium mixtum, indem neben 48 Bischöfen und 27 Vertretern von Bischöfen 26 weltliche Große erschienen; man verhandelte über verschiedene vom König vorgelegte Gesetzesentwürfe (Hefele III, 319 ff.); 18. die Syn. Toletana XIV im J. 684, wobei 17 Bischöfe anwesend waren, wegen des Monotheletismus gehalten (Hefele III, 322 ff.); 19. die Syn. Toletana XV im J. 688, wieder ein Generalconcil, von König Egiza eröffnet. Es erschienen 61 Bischöfe und 17 weltliche Große. Die Bischöfe beantworteten ein paar dogmatische Punkte, die in einer von ihnen nach Rom gesandten Apologie daselbst Anstoß erregt; sie lösten auch die Zweifel des Königs in Betreff eines von ihm seinem Vorgänger auf dem Throne geleisteten Eides (Hefele III, 324 ff.); 20. die Syn. Toletana XVI im J. 693, von 59 Bischöfen, 5 Aebten und 16 weltlichen Comites besucht, auf welcher der orthodoxe Glaube verkündet und die Disciplin in einigen Punkten verbessert wurde (Hefele III, 349 ff.); 21. die Syn. Toletana XVII im J. 694, ein Generalconcil, das 8 Canones aufstellte (Hefele III, 353 ff.); 22. die Syn. Toletana XVIII im J. 701, deren Acten verloren gegangen sind (Hefele III, 356); 23. im J. 1091 eine Synode wegen Einführung des römischen Ritus (Hefele-Knöpfler V, 200); 24. das Provinzialconcil von 1324, welches die Statuten der 1322 zu Valladolid gehaltenen Synode erneuerte und weitere 8 Capitula hinzufügte (Hefele-Knöpfler VI, 617 f.); 25. das Provinzialconcil im J. 1339 unter Erzbischof Aegidius Albornoz; es bestimmte in 5 Canones, nur gut Unterrichtete sollten zu Clerikern befördert werden, namentlich solle an Dom- und Collegiatkirchen von je zehn Clerikern einer Universitätsstudien machen; auch seien zu Ostern Communicantenlisten zu fertigen (Hefele-Knöpfler VI, 648); 26. das Provinzialconcil vom Jahre 1355 unter Erzbischof Blasius, welches festsetzte, daß Provinzialstatuten nur ad poenam, nicht ad culpam verpflichten, wofern nichts Anderes bestimmt worden sei (Hefele-Knöpfler VI, 705); 27. das Provinzialconcil im J. 1379, welches Neutralität während des Schismas beschloß (Hefele-Knöpfler VI, 941); 28. das Provinzialconcil vom 8. September 1565 bis 15. Mai 1566 behufs Durchführung der Beschlüsse des Tridentinums; sechs Bischöfe nahmen an demselben Theil; 29. das (letzte) Provinzialconcil vom 8. September 1582 bis 12. März 1583; es wurden 8 Sitzungen gehalten, am 8. September 1582, am 9. und 12. März 1583, und 61 Canones erlassen. Trotz des päpstlichen Verbotes ließ der Erzbischof Kaspar de Quiroga einen königlichen Commissar zur Synode zu. Wie weit damals die staatliche Einmischung ging, erhellt aus der Thatsache, daß jeder einzelne Antrag des Concils, bevor er Beschluß wurde, dem Könige

Philipp II. (s. d. Art.), der damals in Lissabon weilte, vorgelegt werden mußte. „Nie hat ein Papst", bemerkt Gams (III, 2, 190, Anm. 3), „ein Concil so sehr überwacht, geleitet, corrigirt, bis in's Kleinste zurechtgewiesen, wie dieser Papst-König." Als die Acten der Synode der Congr. conc. Trid. interpr. übersandt wurden und die Congregation die Zulassung des königlichen Gesandten rügte, suchte Cardinal Quiroga sein Verfahren durch den Nachweis einer alten Gewohnheit zu vertheidigen. Gregor XIII. aber befahl, daß der Name des königlichen Abgeordneten aus den Acten ausgelöscht werde (Gams III, 2, 186 f. 189 f.) [Neher.]

Toleranz im weitern Sinne bedeutet die geduldige Ertragung eines beliebigen Uebels, dem man nicht ausweichen kann oder darf (vgl. 2 Cor. 1, 6: tolerantia [ὑπομονή] passionum); im engern Sinne die Duldung einer abweichenden religiösen Ueberzeugung, die man innerlich weder billigt noch mit Gleichmuth betrachtet, äußerlich aber durch Gegenmaßregeln auch nicht hindert, vielmehr geflissentlich zuläßt. I. Das wesentlichste Merkmal im Begriffe der Toleranz besteht darin, daß sie sich eigentlich nur einem Uebel gegenüber bethätigen kann, sei es ein physisches (z. B. Unwissenheit) oder, wie es meistens der Fall ist, ein moralisches (z. B. Sünde, Irrlehre); denn wahrhafte Güter, wie Tugend und Wahrheit, werden nicht einfach geduldet, sondern gebilligt, beschützt und gefördert (vgl. S. August. Enarr. in Ps. 31, bei Migne, Patr. lat. XXXVI, 271: Tolerantia, quae dicitur, ... non est nisi in malis). Als zweites Hauptmerkmal kommt das Waltenlassen einer gewissen Freiheit gegen das Uebel hinzu, indem man von Maßregeln zur Ausrottung oder Beschränkung desselben absieht. Insofern die Toleranz um das Uebel selbst weiß, unterscheidet sie sich von der Connivenz (dissimulatio), welche ein bestehendes Uebel (z. B. Mißbrauch, Gesetzesübertretung) nicht sieht oder sich so stellt, als sähe sie es nicht. Die Zuflucht zu Gegenmitteln in Theorie oder Praxis führt begrifflich zur Intoleranz, die sowohl eine Tugend als Untugend sein und in letzterem Falle von der einfachen Unduldsamkeit sich bis zu blinder Verfolgungssucht steigern kann. — Die Toleranz gestaltet sich sehr verschieden je nach dem besondern Gebiete, auf welchem sie sich bethätigt, sowie nach der Art und dem Maße der Freiheit, das sie dem Uebel zubilligt. Bei der Religion, die hier allein in Frage kommt, ist vor Allem sorglich zu unterscheiden zwischen der irrigen Lehre und der irrenden Person, welche erstere vorträgt oder übt; gegen die Person ist wahre Toleranz möglich bei gleichzeitiger Intoleranz gegen die Lehre. Schreitet die Duldsamkeit jedoch bis zur Anerkennung, Billigung und Inschutznahme des falschen Lehrbegriffes selber fort, so geht sie in die dogmatische Toleranz über, welche verwerflich und unsittlich ist, weil sie geflissentlich dem Irrthume Vorschub leistet und die Lüge auf gleiche Stufe stellt mit der Wahrheit. Daher ist, rein logisch betrachtet, eine eigentliche Gewissens- oder Glaubensfreiheit unmöglich, weil es überhaupt keine berechtigte Freiheit geben kann, unter Beiseitesetzung der Wahrheitsnormen zu denken, was man will (vgl. d. Artt. Aufklärung und Liberalismus), oder die Uebertretbarkeit des Sittengesetzes zu lehren (vgl. d. Artt. Antinomismus und Libertiner), oder endlich dem klar erkannten Gotteswort den schuldigen Glaubensgehorsam zu versagen (vgl. d. Art. Adiaphora). Freilich versteht die heutige Rechts- und Volkssprache unter Gewissens- und Glaubensfreiheit etwas ganz Anderes, nämlich das Recht, die innere sittliche oder religiöse Ueberzeugung auch vor der Außenwelt frei zu vertreten und in Gebet, Opfer und Gottesdienst liturgisch zu bethätigen. So entstehen die Bekenntniß- und Cultusfreiheit, die sich zum allgemeinern Begriff der Religionsfreiheit zusammenfassen lassen. Doch ist Religionsfreiheit mit Toleranz nicht gleichbedeutend; beide unterscheiden sich logisch darin, daß das Recht der Duldung die Macht der Verweigerung solcher Duldung in sich schließt. Ebenso unterscheidet sich die Toleranz von der Religionsgleichheit; denn die gesetzliche Aufrichtung einer Staatskirche, die aus allgemeinen Steuern unterhalten würde, wäre zwar Verletzung der Parität (s. d. Art.), aber kein Einbruch in die Bekenntniß- und Cultusfreiheit. — Aus dem Gesagten ergeben sich von selbst die verschiedenen Arten und Formen der dogmatischen Intoleranz, welche man in ihrer schroffsten Gestalt als Gewissens-, Glaubens-, Bekenntniß- und Cultuszwang zu unterscheiden pflegt. Zwar leuchtet auf den ersten Blick ein, daß auf dem Gebiete des Gewissens und des innern Glaubens ein physischer Zwang, sei es durch den Arm der kirchlichen oder der staatlichen Gewalt, nicht ausgeübt werden kann; denn keine äußere Macht ist im Stande, einen innern Act der Seele vom freien Willen zu erzwingen. Wohl aber kann die Kirche, und sie allein, da sie mit ihrer höhern geistigen Auctorität auch in die Gewissen (forum internum) hineinregiert, bestimmte innere Denk- und Willensacte zur strengen Gewissenspflicht machen und so auf die Glaubensgesinnung des Christen einen ethischen Zwang ausüben, dem auf der Gegenseite als Correlat die Glaubenspflicht entspricht (s. d. Art. Glaube). Wo aber die innere Gesinnung in Bekenntniß und Gottesdienst auch äußerlich in die Erscheinung tritt, da ist sie von der äußern Rechtsordnung sofort ergreifbar und kann daher je nach Umständen selbst von der Staatsgewalt entweder gesetzlich gebilligt (s. d. Art. Staatskirche) oder unterdrückt (s. d. Artt. Albigenser und Circumcellionen) oder bloß tolerirt werden. — Wer den religiösen Irrthum zwar verabscheut oder bekämpft, die irrenden Personen aber achtet und liebt, der übt die praktische oder bürgerliche Toleranz, welche in genauer Trennung der Sache von der Person das gesellschaftliche Verhältniß der Bürger verschiedenen

Glaubens zu einander regelt und ein friedliches Zusammenleben derselben im selben Staatswesen ermöglicht. Nahe verwandt damit, aber nicht identisch, ist die staatliche oder politische Toleranz, die darin besteht, daß die Staatsgewalt den ihr unterworfenen Andersgläubigen entweder verfassungsmäßig oder durch besondere Verträge oder kraft Gewohnheitsgesetzes staatliche Duldung gewährt; in besonderen Fällen kann dieß bis zum Grundsatze der Religionsgleichheit (Parität), ja bis zur Gewährung des Vollgenusses aller politischen und staatsbürgerlichen Rechte in voller Unabhängigkeit vom religiösen Bekenntniß fortschreiten. (Vgl. Balmes, Protestantismus und Katholicismus in ihren Beziehungen zur europäischen Civilisation, übersetzt von F. K. Hahn I, Regensburg 1861, 385 ff.; Nilles, Tolerari potest, in der [Innsbrucker] Zeitschrift für kath. Theologie XVII [1893], 245 ff.)

II. Als Grundsätze über die Toleranz lassen sich folgende aufstellen. 1. Die Verwerflichkeit der dogmatischen Toleranz ergibt sich zuvörderst als selbstverständliche Folgerung aus dem Dogma von der Einen wahren und allein seligmachenden Kirche Christi, als welche allein die römisch-katholische Kirche sich von Apostelzeiten her der ganzen Welt vorgestellt und durch sichere Kriterien zu erkennen gegeben hat (s. d. Art. Kirche VII, 490 ff. 500 ff.). Mit Hilfe der negativen Beweismethode läßt sich aber die nämliche Wahrheit auch aus der Unsittlichkeit des Indifferentismus, der eigentlichen Quelle jeder falschen Toleranz, erhärten. Es lassen sich drei verschiedene Stufen oder Abarten desselben unterscheiden: der philosophische, der religiöse und der dogmatische Indifferentismus. a. Zu tiefst steht der philosophische Indifferentismus, der in voller Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit überhaupt jedes Urtheil für gleich wahr und gleich falsch oder für gleich wahrscheinlich und gleich unwahrscheinlich ansieht und in theologischer Beziehung in den religiösen Zweifel ausartet. Mit dem Skepticismus (s. d. Art.) im Grunde identisch, bedeutet derselbe nichts Anderes als den principiellen Tod der menschlichen Vernunft. Denn ob man mit dem strengen Pyrrhonismus an aller Wahrheitserkenntniß grundsätzlich verzweifelt oder mit der „neuern Akademie" es höchstens bis zu mehr oder minder wahrscheinlichen Meinungen bringen zu können vorgibt, in beiden Fällen erscheinen die Grundvesten des Erkennens, ohne welche es weder Wahrheit noch Gewißheit noch Wahrscheinlichkeit gibt, ernstlich erschüttert. Nach der Lehre der Erkenntnißtheoretiker sind dieser Grundpfeiler drei: die Gewißheit vom eigenen Dasein (factum primum), das Gesetz vom Widerspruch (principium primum) und die Empfänglichkeit des Verstandes für Wahrheit (conditio prima), womit jedoch die Nothwendigkeit noch anderer Voraussetzungen für jede Forschung, so namentlich des Princips vom hinreichenden Grunde und des Causalitätsgesetzes, nicht ausgeschlossen sein soll (vgl. Rickaby, The First Principles of Knowledge, New York 1891, 164 ff.). Steht aber die Erreichbarkeit sicherer Wahrheitserkenntniß einmal fest, wie der alleinberechtigte Dogmatismus will, so hat die Toleranz gegen jeglichen Irrthum, gleichviel auf welchem Gebiete, jede logische und ethische Berechtigung verloren, was ganz besonders noch von der religiösen Zweifelsucht gilt. Zwar hält John Stuart Mill (s. d. Art.) dieser Argumentation den Einwand entgegen, man könne niemals über die wirkliche Falschheit eines Satzes, den man bekämpft oder unterdrückt zu sehen wünscht, Gewißheit erlangen (On Liberty). Aber diese Behauptung ist doch bloß eine neue Wendung für den Skepticismus selber. Dieser würde aber zu den auch von Mill verabscheuten, schändlichsten Ungereimtheiten führen, wollte man ihn auch vom Ehebruch, Diebstahl, Anarchismus, Tyrannenmord u. dgl. gelten lassen. Virtuell ist darum der Skepticismus vom Vaticanum (Sess. III De revelat. can. 1) mit Recht auch als glaubenswidrig verurtheilt worden. (Vgl. John S. Mackenzie, Introduction to Social Philosophy, Glasgow 1890, 116; Fr. Hettinger, Natural Religion, with an Introduction on Certainty by H. S. Bowden, New York 1890, p. IX ff. 33 ff.). — b. Der religiöse Indifferentismus im weitern Sinne behauptet, ohne der allgemeinen Skepsis zu huldigen, die Gleichwerthigkeit der zahllosen Religionen, wie sie bei den Cultur- und Naturvölkern aller Orte und Zeiten jeweilige Gestalt angenommen haben; dabei werden alle Religionen unterschiedslos für gleich wahr oder aber als bloße Aeußerungsformen eines und desselben religiösen Naturinstinctes ausgegeben. Wie leicht ersichtlich ist, wird hier der objective Wahrheitsgehalt der Religion (s. d. Art.) selbst angetastet und insonderheit der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion aufgehoben. Die berüchtigte Schrift De tribus impostoribus (s. d. Art.), das Drama „Nathan der Weise" von Lessing (s. d. Art.) sowie manche religionsphilosophischen Werke von Max Müller (vgl. z. B. Anthropological Religion, London 1892, Lect. II: On Toleration, 29 ff.) stellen classische Muster dieser mittlern Form des Indifferentismus dar. Zu seiner Widerlegung genügt die Bemerkung, daß die Gleichberechtigung aller Religionen schon an der innern Unmöglichkeit ihrer gleichen Wahrheit und gleichen Güte scheitern muß. Gleiche Wahrheit kann ihnen deßhalb nicht zukommen, weil sie nach Ausweis der vergleichenden Religionswissenschaft, statt bloße indifferente Formen Einer Urreligion darzustellen, sich vielmehr in den feindlichsten Lehrgegensätzen bewegen: der griechisch-römische Polytheismus widerstreitet z. B. dem indischen Pantheismus mit derselben Schroffheit, wie der persische Dualismus den afrikanischen oder amerikanischen Naturreligionen. Wenn sich zwar der Islam (s. d. Art.) mit dem

Grundgedanken des Monotheismus zur Noth verträgt, so tritt er doch dem christlichen Monotheismus feindlich entgegen, der die Einheit der Natur durch die Dreiheit der Person ergänzt (s. d. Art. Trinität). Dazu gesellt sich die nicht unwichtige Erwägung, daß, wie es beim nachchristlichen Judenthum (s. d. Art.) zutrifft, eine „ursprünglich wahre Religion falsch werden kann, indem sie der von Gott bestimmten und geordneten Fortentwicklung sich entzieht und gegen eine neue, höhere Entwicklungsstufe sich abschließt und in einen feindlichen Gegensatz tritt" (P. Hake, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft I, Freib. 1875, 5). Mit der Unmöglichkeit gleicher Wahrheit entfällt die Einbildung gleicher Güte von selbst; denn kann von allen existirenden Religionen nur Eine die wahre sein, so ist auch diese allein gut. Sollte aber der Indifferentismus die Absurdität auf die Spitze treiben wollen durch die Erklärung, alle Religionen seien gleich falsch und gleich schlecht, insofern sie sammt und sonders nur auf frommem Priesterbetrug oder unbewußter Selbsttäuschung beruhten, so würde er sich eben damit außerhalb jeder Religion stellen und so unter Abwerfung seiner Maske sich ehrlich zum Atheismus (s. d. Art.) bekennen (vgl. die Encyklica Leo's XIII. Immortale Dei vom 1. November 1885 (Denzinger-Stahl, Enchir., 7. ed., Wirceburgi 1894, n. 1714]). Für jeden wahrheitsliebenden Theisten wird die religiöse Intoleranz daher nicht nur zum Gebote der Selbstachtung, sondern namentlich zum Gebote der schuldigen Achtung vor Gott selbst, der nur in der Einen wahren, von ihm selber gewollten Religion verehrt werden darf und muß; letztere aber ist sicherlich in keiner einzigen der nichtchristlichen Religionen zu finden. (Vgl. S. H. Kellog, The Genesis and Growth of Religion, New York 1892; P. Schanz, Apologie d. Christenthums II, 2. Aufl., Freiburg 1897, §§ 1 ff.) — c. Der dogmatische Indifferentismus weicht principiell vom vorhin widerlegten kaum ab, wenn er der weitestgehenden Toleranz gegen die zahlreichen Denominationen des Christenthums das Wort redet, so sehr er sonst den nichtchristlichen, insonderheit heidnischen Religionen sich abhold erweist. Mit dem System einer rein natürlichen Religion und Ethik sich begnügend, steht er allem „dogmatischen Formelkram", d. h. der übernatürlichen Offenbarung, entweder kühl ablehnend oder durchaus gleichgültig gegenüber. Zu den ersten und einflußreichsten seiner Vertreter zählt der englische Philosoph John Locke (s. d. Art.), der in vollständiger Mißachtung des Wesensunterschiedes zwischen Natur und Uebernatur im Christenthum lediglich eine Bestätigung der bloßen Naturreligion erblickte und von diesem Standpunkte aus die Duldung aller Bekenntnisse, den Atheismus und Katholicismus allein ausgenommen, forderte (vgl. Locke, Epistola de tolerantia, Londini 1689; Encyclop. Britan. XIV, 9th ed., 753 ff.). In ihrem tiefsten Kerne fällt diese Denkrichtung klärlich mit dem Rationalismus (s. d. Art.) zusammen, der im 17. Jahrhundert von England aus unter dem Namen des Deismus (s. d. Art.) seinen Siegeslauf durch ganz Europa nahm, indem er in Frankreich die Herrschaft der Encyklopädisten (s. d. Art.) begründete und in Deutschland der seichten Aufklärung (s. d. Art.) die Wege bahnte, um zuletzt seinen Abfall vom Offenbarungsglauben durch die schimpfliche Rückkehr zum Skepticismus und Materialismus endgültig zu besiegeln. Wider diese große Häresie (vgl. Vatican. Sess. III) braucht indeß grundsätzlich nur vorgebracht zu werden, daß schon die gesunde Vernunft wie die Möglichkeit, so die moralische Nothwendigkeit einer Offenbarung (s. d. Art.) auch im Rahmen der bloßen Vernunftreligion zugeben muß, zumal wenn es historisch feststeht, daß die vielgerühmte, sich selbst genügende Naturreligion es niemals und nirgends zur Selbstverwirklichung gebracht, vielmehr überall nur ein trauriges Fiasco gemacht hat. Die Unfruchtbarkeit der philosophischen Systeme, die Rathlosigkeit gegenüber der Sünde, die peinliche Unwissenheit in Sachen der Sühne, des Opferwesens, der Sittenvorschriften u. s. w., endlich die trostlose Geschichte des Heidenthums selbst beweisen zur Genüge, mit welch unzulänglichen Mitteln die nackte, sich selbst überlassene Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande ausgerüstet ist, um auch nur die allergewöhnlichsten Postulate der natürlichen Religion und Moral aus eigener Kraft aufzufinden und zu verwirklichen (vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 2, art. 4; Vatic. Sess. III, De revelat. c. 2). Wenn nun der allgemeinen Erwartung einer göttlichen Offenbarung die tröstliche Thatsache ihrer Wirklichkeit entgegenkommt, so entsteht für jeden Menschen die selbstverständliche Pflicht, nicht nur nach der Existenz der Offenbarung eifrig zu forschen, sondern auch nach geschehener Prüfung dieselbe mit all ihren Mysterien und Dogmen in willigem Glaubensgehorsam bedingungslos anzunehmen (vgl. die citirte Encyklica Leo's XIII.: Officium est maximum, et animo et moribus religionem amplecti, nec quam quisque maluerit, sed quam Deus jusserit). Was aber so der freien Option des Einzelnen ein für allemal durch den bestimmten Willen Gottes entzogen ist, das kann unmöglich mehr Gegenstand der Toleranz sein (vgl. Matth. 18, 17. Marc. 16, 16. Luc. 10, 16. Joh. 3, 18. 1 Cor. 5, 5. 1 Tim. 1, 19 f.). Die hier zur Geltung gebrachte Pflicht der dogmatischen Intoleranz ist im Wesen des Geistes und der Religion, die beide nur aus der Quelle der Wahrheit schöpfen, sowie im kirchlichen Selbsterhaltungstrieb so tief begründet, daß nicht nur die katholische Kirche, sondern alle christlichen Religionsgesellschaften, welche noch an ihre eigene Wahrheit glauben, dieselbe als Princip auf ihre Fahne geschrieben haben. Wo dieß nicht mehr der Fall ist, da ist auch das Vertrauen auf das gute Recht der eigenen Sache bedenklich geschwunden. Kant

bemerkt mit Recht: „Auch spricht die katholische Kirche in dem Satze: ‚Außer der Kirche kein Heil‘, consequenter als die protestantische, wenn diese sagt, daß man auch als Katholik selig werden könne. Denn wenn das ist, sagt Bossuet, so thut man ja am sichersten, sich zur erstern zu schlagen; denn noch seliger als selig zu werden kann doch kein Mensch verlangen“ (Sämmtl. Werke, herausgeg. von Rosenkranz X, Leipzig 1838, 318). Die Symbolischen Bücher (s. d. Art.) der älteren Protestanten haben deßhalb fast alle das ewige Heil ihrer Anhänger von der Verwerfung aller entgegenstehenden „Irrthümer“, namentlich der „papistischen“, als Bedingung abhängig gemacht (s. d. Art. Kirche VII, 492). Wie die Concordienformel von der Lehre der Wiedertäufer erklärt: Neque in ecclesia neque in politia neque in oeconomia tolerari potest, so glaubt das Westminster-Glaubensbekenntniß zur Unterdrückung der „Häresien“ sogar den weltlichen Arm anrufen zu müssen: The Magistrate has authority and it is his duty to take order that the truth of God be kept pure and entire; that all blasphemies and heresies be suppressed. Im Uebrigen wäre es ein ungeheurer Irrthum, zu meinen, nur irreligiöse Menschen seien von Natur aus tolerant, die streng religiösen aber nothwendig intolerant. Gerade das Gegentheil ist zumeist der Fall, wie eine Vergleichung des hl. Franz von Sales, eines Engels der Milde und Sanftmuth, mit dem Vater der Ungläubigen, Voltaire, darthut. Ja der Unglaube, der den Mund von Toleranz am vollsten nimmt, kann selbst bis zum Blutvergießen unduldsam werden, wie der Atheismus der französischen Revolution 1793 sowie neuerdings die französische Commune 1871 bewiesen haben. (Vgl. die in d. Artt. Kirche und Offenbarung verzeichnete Literatur; dazu John Machale, The Evidences and Doctrines of the Catholic Church, 3d ed., Dublin 1885; Franzelin, De ecclesia Christi. Opus posthumum, Romae 1887; Gutberlet, Apologetik II, 2. Aufl., Münster 1895, § 8.)

2. Die Pflichtmäßigkeit der bürgerlichen Toleranz, welche bei aller Unduldsamkeit gegen den Irrthum dem Irrenden selbst Achtung und Liebe erweist, führt Balmes mit Recht auf die christliche Liebe und Demuth als ihre Haupttriebfedern zurück. Die Nächstenliebe befiehlt uns, alle Mitmenschen ohne Ausnahme als unsere Brüder zu lieben (1 Joh. 2, 10 f.; 4, 11 u. ö.), welche das kostbare Blut Christi theuer erkauft hat, während die christliche Demuth uns „keinen Augenblick vergessen läßt, daß wir vielleicht mehr als Alle ebenfalls der Nachsicht bedürfen“ (Balmes I, 392). Eine so beschaffene Duldsamkeit predigte der Völkerapostel, wenn er die Christen zur Verträglichkeit ermahnte, die in der „Liebe, Demuth und Sanftmuth“ gründet (Eph. 4, 1—2), wenn er weiter die gegenseitige „Tragung der Lasten“ als „Erfüllung des Gesetzes Christi“ hinstellte (Gal. 6, 2) und als „Band der Vollkommenheit“ vor Allem die „Liebe“ empfahl (Col. 3, 14); alle diese Directiven bezogen sich nicht etwa bloß auf die Mitchristen, sondern auch auf die Ungläubigen und Irrgläubigen, für welche der Apostel unter Berufung auf die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens eigens Gebete anordnete (1 Tim. 2, 1 ff.). Vom „Diener Christi“ verlangt er zwar strenge Rüge derer, die „der Wahrheit widerstreben“, aber eine solche, die gepaart sei mit „Milde“ (2 Tim. 2, 25). Andere Grundsätze als diese kannte auch die Patristik nicht. Wenn der hl. Augustinus dem Abendlande als Richtschnur empfahl: Dilige hominem, oderis vitium (Serm. 49, 5, bei Migne, PP. lat. XXXVIII, 323), so stellte der hl. Chrysostomus die nämliche Maxime für das Morgenland auf: „Die häretischen Lehren müssen wir verwerfen und widerlegen, die Menschen aber lieben und für ihr Heil beten“ (De anathem. n. 4). Die Folgezeit hat an diesem Princip ebenso wenig wie am Grundgebot der christlichen Nächstenliebe gerüttelt (vgl. Catech. Rom. 4, 5, 1), so daß die herrlichen Worte Pius' IX. in seiner Allocution vom 9. December 1854 lediglich den Nachhall der ganzen Traditionslehre bilden: Prout caritatis ratio postulat, assiduas fundamus preces, ut omnes quaquaversus gentes ad Christum convertantur“ (Denzinger n. 1504). Allerdings hat von jeher die Kirche, darin wiederum nur der Bibel (1 Cor. 5, 12. 2 Petr. 2, 21) folgend, genau zwischen ungetauften Heiden und getauften Abtrünnigen unterschieden und gegen letztere ein anderes Verfahren eingeschlagen als gegen jene (vgl. Trid. Sess. XIV, c. 2; Sess. VII, can. 14 De bapt., bei Denzinger n. 775. 751). Insgemein wurde der apostolische Grundsatz befolgt, daß man die Heiden und Juden nicht mit Gewalt, sondern nur durch die Macht der Predigt und Gnade bekehren dürfe (vgl. Röm. 10, 17; S. Athanas. bei Migne, PP. gr. XXV, 773: Θεοσεβείας ἴδιον, μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν). Die Mahnung Augustins: Ad fidem nullus est cogendus invitus (Contr. lit. Petil. 2, 83, bei Migne, PP. lat. XLIII, 315) hat im canonischen Recht theils durch die Verpönung des Krieges gegen heidnische Völkerschaften bloß um ihres Heidenthums willen (vgl. Reiffenstuel, Jus can. tit. de Judaeis n. 47), theils durch die kirchliche Toleranzgesetzgebung gegenüber den Juden, sowie das strenge Verbot gewaltsamer Judentaufen, auch ihren gesetzlichen Ausdruck gefunden (vgl. Phillips, Kirchenrecht II, 2, § 97—99; c. 9, X 5, 6). Anders wurde es dagegen mit denen gehalten, welche durch Schisma, Häresie, Apostasie (s. d. Artt.) den in der Taufe empfangenen Glauben in frevlem Uebermuth wieder von sich warfen (vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 10, art. 8). Hier schritt die Kirche nach dem Beispiele des Apostels Paulus (1 Cor. 5, 3 ff. Gal. 1, 8 f. 1 Tim. 1, 20) mit aller Strenge ein, indem sie diese über-

aus schweren Sünden, die auch bei den Hagiographen nur im Lichte wahrer Verbrechen erscheinen (vgl. Tit. 3, 10 f. 2 Petr. 2, 1 ff. Jud. 4), zunächst mit rein geistlichen Strafen heimsuchte (das Nähere s. im Art. Häresie V, 1445 ff.). Die bei solchem Verhalten nothwendig zu Tage tretende Intoleranz gegen die schuldigen Personen (vgl. 2 Joh. V. 10 f.) war nichts Anderes als die pflichtmäßige Intoleranz der gottgesetzten Obrigkeit gegen das Verbrechen selbst, das ja auch der Staat nur an der Person des Verbrechers zu ahnden vermag. So lange diese kirchliche Strenge lediglich auf geistliche Strafen (Excommunication ꝛc.) beschränkt bleibt, wie dieß heute Rechtens ist, wird sie selbst vom modernen Rechtsbewußtsein leidlich ertragen und von besonnenen Akatholiken sogar als berechtigt hingenommen. Womit sich allerdings unser Zeitalter nicht befreunden kann, das sind die überaus harten weltlichen Ketzerstrafen des Mittelalters, Verbannung, Vermögensconfiscation, Verrufserklärung und ganz besonders der Feuertod. Allein man erwäge, daß nicht die katholische Kirche, sondern der christlich gewordene Römerstaat es war, der die drakonische Staatsgesetzgebung gegen die Häretiker inaugurirt und allmälig ausgebildet hat (vgl. Fr. H. Vering, Geschichte und Pandecten des röm. Privatrechts, 4. Aufl., Mainz 1875, § 54). Zwar ließ sich die Kirche die Strenge der weltlichen Strafgesetze ruhig gefallen, weil nach dem römischen Gesetzbuche viel geringere Verbrechen als die genannten ebenfalls mit dem Tode bestraft wurden (vgl. Hinschius, Kirchenrecht V, Berlin 1895, 373 bis 387). Noch Cardinal Bellarmin (De membris Ecclesiae 3, 21 [ed. Just. Fèvre III, Paris. 1870, 41 sqq.]) exemplificirte auf die in seinem Zeitalter übliche Todesstrafe gegen Straßenräuber, Falschmünzer, Zauberer und Sodomiten, um die Berechtigung der Todesstrafe gegen das viel schwerere Verbrechen freigewollter Häresie nachzuweisen. Aber daß nur die härteste aller Strafen, der Tod, im Stande sei, den freventlichen Hochverrath wider Gott und Staat — als solchen faßte man die Häresie auf — gebührend zu sühnen, hat anfänglich so wenig im Sinne der Kirche gelegen, daß der hl. Augustinus trotz seiner Befürwortung sonstiger Repressalien niemals von Ketzertödtungen etwas wissen wollte (vgl. Ep. 100 [al. 127] ad Proconsul. Donatum: Corrigi eos cupimus, non necari . . . Quaesumus igitur, ut, cum Ecclesiae causas audis, potestatem occidendi te habere obliviscaris). Dazu kommt, daß die in der Häresie Geborenen der Kirche zumeist nicht als formelle Ketzer galten, sondern als schuldlos irrende Brüder, welche insgeheim und unbewußt der katholischen Kirche angehörten (vgl. A. Ballerini, Opus theologicum morale, ed. Palmieri, II, Prati 1890, 59: Communior sententia est, quamlibet ignorantiam, etiam crassam et affectatam, excusare ab haeresi et haereticorum poenis). Daß es bei der frühern Milde immer geblieben sein möchte, ist heute ein durchaus berechtigter Wunsch (vgl. Hist.-polit. Blätter XC [1882], 330 ff.). Man würde andererseits jedoch weit über das Ziel hinausschießen, wollte man die ganze Strafgesetzgebung der Vorzeit in Bausch und Bogen als sittlich unerlaubt oder als einen ungeheuren, ein ganzes Jahrtausend umspannenden Justizmord verdammen (hierauf zielt Prop. 33 Lutheri damn. a Leone X, bei Denzinger n. 657); denn keine noch so harte Gesetzesstrafe ist an sich ungerecht, wenn sie an einem rechtmäßig überführten Gesetzesübertreter nach dem Wortlaut des bestehenden Strafgesetzbuches in rechtsgültiger Form vollstreckt wird, so sehr sich auch unser Gefühl gegen die Grausamkeit der Strafe selbst aufbäumen mag. Der oft erörterte Gedanke an die Möglichkeit des Rückfalles in die barbarische Strafjustizpflege des Mittelalters ist so lange müßig, als die feinere Gesittung und das ausgebildete Humanitätsgefühl der Neuzeit über die vorzeitliche Gefühlsroheit (s. d. Artt. Hexenprozeß und Tortur) die Oberhand behält; denn die Gestaltung der Strafjustiz ist ebenso, wie die ganze Cultur und Gesittung, ein nothwendiges Erzeugniß der jeweiligen Zeitanschauungen, deren berechtigtem Einfluß auch die Kirche sich niemals entzogen hat. (Vgl. besonders Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg 1872, 543 ff.; Staatslexikon der Görres-Gesellschaft I, Freiburg 1889, 865 ff.; de Laveleye, Le gouvernement dans la démocratie I, 2e éd., Paris 1892, 108 ss. 157 ss.; N. Paulus, Die Straßburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit, Freiburg 1895. Die Lehre Melanchthons s. im Katholik 1897, I, 534 ff.; vgl. noch d. Artt. Servet, Strafgewalt u. Sylvanus.)

3. Die sittliche Erlaubtheit der politischen Toleranz gegen falsche Religionen hängt von Bedingungen ab, welche theils im Naturrecht, theils im positiven göttlichen Recht gegründet sind. Da die Staatsgewalt (s. d. Art.) weder als Lehrerin der Religion noch als Trägerin göttlicher Offenbarungen aufzutreten den Beruf hat, so leuchtet sofort ein, daß in Sachen der Toleranz „der umfassende Staat sich weiter öffnen wird als die sich in ihrer Lehre abschließende Kirche“ (Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 2. Aufl., Leipzig 1868, 396). Bei der Erörterung der einschlägigen Grundsätze muß man zwischen dem Staate überhaupt und dem katholischen Staate im Besondern unterscheiden. a. Dem Staate überhaupt im Namen der Toleranz α. grundsätzliche Religionslosigkeit zumuthen, hieße gerade so viel, als „wenn man einem Baume sagte, er müsse die Wurzeln zerstören, aus denen er bisher Saft und Leben gesogen“ (Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861, 93). Der „Staat ohne Gott“ ist ein sittliches Ungeheuer; denn wie das Individuum, so hat auch die Gesellschaft als solche die sittliche Pflicht,

Gottes Dasein und Oberherrlichkeit anzuerkennen, sowie seine natürlichen und übernatürlichen Gebote gewissenhaft zu erfüllen. Der religionslose Staat läßt sich principiell nur auf dem Atheismus oder Deismus (s. d. Artt.) als seiner Grundlage aufbauen; er ist deßhalb ebenso gottlos wie sein Kehrbild, der omnipotente Staat des Pantheismus, der nach dem gotteslästerischen Grundsatze: „Der Staat ist Gott", die Quelle alles Rechtes nicht in der Lex aeterna, sondern im Staate selber sucht. Nicht nur Freigeister vom Schlage eines Macchiavelli und Voltaire (s. d. Art.), sondern selbst die gebildeten Heiden haben die Nothwendigkeit der Religion für den Staatsbestand rückhaltlos anerkannt (s. Cicero, De nat. deor. 1; vgl. Heinr. Escher, Handbuch der praktischen Politik I, Leipzig 1863, 414 ff.). In sehr einleuchtender Weise wird diese Nothwendigkeit von einem neuern Rechtslehrer also begründet: „Der Eid ist dem Staate unentbehrlich, wie denn das Fundament aller Rechtsordnung der Glaube an Gott ist; Atheisten haben im Staatswesen, streng genommen, gar keine Stelle. . . . Ohne die Gemeinschaft der Religion ist das Bewußtsein nationaler Einheit nicht möglich, denn das religiöse Gefühl gehört zu den Grundkräften des Menschen" (v. Treitschke, Politik I, Leipzig 1897, 326). — β. Ein gleich verwerfliches Heilmittel gegen die Intoleranz bildet das vom Liberalismus (s. d. Art.) vorgeschlagene Princip der schrankenlosen Gewissens- und Cultusfreiheit, d. i. der staatlichen Anerkennung oder Duldung aller Religionen und Culte. Ganz abgesehen davon, daß dieses auf dem Boden des crassesten Indifferentismus (s. oben) erwachsene Princip bestimmt gegen die katholische Glaubenslehre verstößt (vgl. die Encyklica Pius' IX. Quanta cura vom 8. December 1864, bei Denzinger n. 1538 sq.), läuft dasselbe auch den klarsten Grundsätzen des Naturrechtes stracks zuwider. Alle Culte dulden wollen, hieße den Staat selbst den Mächten des Verderbens bedingungslos ausliefern; denn es gibt keine noch so große Schändlichkeit (z. B. Götzen- und Molochdienst, Menschenopfer, Wittwenverbrennung, Weibergemeinschaft, Astarte-Cult), welche nicht die Religion zum Deckmantel ihrer zersetzenden Bestrebungen schon genommen hätte (vgl. Walter, Naturrecht und Politik, Bonn 1863, 492). Nicht einmal die französische Revolution hat daher den Muth gehabt, unbeschränkte Gewissensfreiheit in ihre Constitution von 1791 als Grundbestimmung aufzunehmen. Umsonst weist man von Seiten des Freidenkerthums auf die werbende Kraft der Wahrheit hin, die mit ihrer höhern Macht alle religiösen Verirrungen im freien Kampfe der Meinungen auch ohne den Staatsarm siegreich zu überwinden verstehe. Consequent müßte man dann das Gesetz der freien Concurrenz auch für das sittliche Gebiet gelten lassen und Strafgesetze und Gefängnisse abschaffen, da ja auch die höhere Macht der Tugend von selbst über das Laster die Oberhand gewinnen müßte. Freilich bedürfen weder Tugend noch Wahrheit als solche des Staatsschutzes, wohl aber der hilflose Staatsbürger, der aus sich allein der Gewalt der Lüge und Verführung nicht gewachsen ist, sowie der Staat selbst, welcher durch die unheimlichen Machinationen des Lasters nur zu leicht zu Grunde gerichtet werden könnte. (Vgl. Hergenröther 629 f. 649 f.; Simar, Gewissen und Gewissensfreiheit, Freiburg 1874; Lehmkuhl, Gewissens- und Cultusfreiheit, in d. Stimmen aus M.-Laach XI [1876], 184 ff.) — γ. Eine dritte Richtung glaubt der Sache der Toleranz durch den Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche Dienste zu leisten. Man weist zu dem Ende auf die Wohlthaten hin, welche beiden Gewalten aus diesem System im nordamerikanischen Freistaat erwachsen; dort behandelt man „die Kirche genau ebenso wie jeden Schachclub und jede Tanzgesellschaft; die Priester sind vor dem Richter nichts Anderes als beliebige Directoren einer Eisenbahn, ihre Kirchen sind Versammlungssäle wie andere auch" (v. Treitschke I, 338 f.). Allein wenn auch in bestimmten Einzelfällen die Kirche thatsächlich aus der Trennung eher Nutzen als Nachtheile zieht, wie dieß im angezogenen Beispiel zutrifft (vgl. Schaff, Church and State in the United States or the American idea of religious liberty and its practical effects, New York 1888), so darf doch das System principiell schon deßhalb nicht als die „ideale und beste Staatsform" gepriesen werden, weil es die ganze christliche Tradition und Kirchenlehre gegen sich hat (vgl. die Encyklica Pius' IX. Quanta cura; Syllab. prop. 55), des Umstandes gar nicht zu gedenken, daß die grundsätzliche Fassung des Princips in letzter Linie nur auf politischen Naturalismus und religiösen Indifferentismus hinausläuft (vgl. Liberatore, La Chiesa e lo Stato, Napoli 1871, 131 sgg.). Sogar vom rein naturrechtlichen Standpunkte aus unterliegt dieses System der ernstesten Beanstandung, wie Trendelenburg (a. a. O.) hervorhebt: „Die Theorie von Trennung der Kirche und des Staates entsteht nur als Nothbehelf in den Zeiten unweiser Conflicte; der von der Kirche getrennte Staat ist verstümmelt und stirbt geistig ab." (Vgl. noch Montalembert, L'église libre dans l'état libre, Paris 1863; Ed. Zeller, Staat und Kirche, Leipzig 1873; Maaßen, Ueber freie Kirche und Gewissensfreiheit, Graz 1876; Bas, Étude sur les rapports de l'église et de l'état et sur leur séparation, St. Quentin 1882; Hugo Lämmer, Institutionen des kath. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg 1892, 437 ff.)

b. Der katholische Staat erkennt, wie schon sein Name besagt, die katholische Religion als einzig wahre und die katholische Kirche als einzig berechtigte an (s. d. Art. Staatskirche), hält folglich die Ausübung jedes andern Cultus innerhalb seiner Grenzen für ein Uebel (vgl. Syllab.

propp. 77—79). Gleichwohl kann das öffentliche Staatswohl die politische Toleranz oder gar die Parität gegenüber akatholischen Religionsgesellschaften nicht nur sittlich erlaubt, sondern unter Umständen auch zur gebieterischen Pflicht machen. Zunächst wird jeder verständige Politiker anstandslos einräumen, daß kein katholischer Staat aus bloßer Nachgiebigkeit gegen den Zeitgeist die verfassungsmäßig constituirte Staatskirche und damit seinen katholischen Charakter preisgeben darf, indem er die Religionsfreiheit ohne Noth dort einführt, wo sie noch nicht besteht; denn auch „die Glaubenseinheit ist ein großes Gut, die Basis und Wurzel der Staatseinheit, die daher ohne die genügendsten Gründe und gegen den Wortlaut der Verträge und ohne den Willen des Volkes nicht aufgegeben werden kann" (Hettinger, Fundamentaltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1888, 486). Der Moment für die gesetzliche Einführung der Religionsfreiheit ist nach der allgemeinen Lehre der Theologen dann gekommen, wenn die Gewährung mehr Nutzen als Schaden oder umgekehrt die Verweigerung mehr Schaden als Nutzen bringen würde (vgl. S. Thom., S. Th. 2, 2, q. 10, a. 11: Ritus infidelium tolerari possunt vel propter aliquod bonum, quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum, quod vitatur ... scil. ad vitandum scandalum vel dissidium ... vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem). Neuerdings hat Papst Leo XIII. in seiner oben erwähnten Encyklica über den Staat vom 1. November 1885 diesen katholischen Grundsatz feierlich bestätigt: Ecclesia non ideo damnat tamen rerum publicarum moderatores, qui magni alicujus aut adipiscendi boni aut prohibendi causa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut (divini cultus varia genera) habeant singula in civitate locum (Denzinger n. 1726). Im Allgemeinen liegt heutzutage infolge des Auswanderungswesens und der Freizügigkeit die Sache nun so, daß durch die staatliche Gewährung der Cultusfreiheit in katholischen Ländern der Landesfriede nicht leicht gestört wird, daß aber umgekehrt durch Verweigerung schwere Erschütterungen des Staatswesens mit Grund befürchtet werden müssen, so daß der Zug und das Bedürfniß der Zeit mehr auf Religionsfreiheit als Zwang oder Beschränkung gerichtet ist. Das einmal verlorene Gut der Glaubenseinheit darf mit Gewalt niemals zurückerobert werden, besonders dort, wo die staatliche Duldung oder Parität gesetzliche Einführung gefunden hat, sei es durch die beschworene Verfassung oder durch ausdrückliche Religionsverträge oder endlich durch langes Herkommen, das Gesetzeskraft erlangt hat. Die gesetzlich garantirte Cultusfreiheit besitzt deßhalb alle Charaktere eines im Gewissen verbindlichen Vertrages, den nicht nur die katholische Staatsgewalt, sondern auch die Kirche wie eine heilige Gewissenssache zu respectiren hat (vgl. Becan. Manuale Controv. 5, 15 [Herbip. 1626, 468]: Si cum haereticis pactus es aut foedus iniisti, debes integre et sincere servare illis fidem non minus, quam catholicis; Molanus, De fide haereticis et rebellibus servanda I, Coloniae 1584, 29). Deßhalb war der Widerruf des Edictes von Nantes 1685 durch Ludwig XIV. nicht nur ein schwerer politischer Fehler, sondern auch ein gewissenloser Vertragsbruch (s. d. Art. Hugenotten VI, 368 f.); denn „die uralten Moralgesetze sind der Kirche ebenso heilig wie ihre Glaubenslehren, sie dürfen ebenso wenig als diese verletzt werden; die Treue ist eine nothwendige Grundlage der christlichen Gesellschaft" (Hergenröther 643). (Vgl. noch Pelisson-Fontanier, De la tolérance des religions. Lettres de M. de Leibnitz et Réponses de M. Pelisson, Paris 1692; Petr. Ant. Sanchez, De tolerantia religiosa, Matriti 1785; Alex. Vinet, Freiheit des religiösen Cultus. Aus dem Französ. von Volkmann, Leipzig 1843; Merkle, Die Toleranz nach katholischen Principien, Dilingen 1865; Bluntschli, Geschichte des Rechtes der religiösen Bekenntnißfreiheit, Elberfeld 1867; J. H. Reinkens, Lessing über Toleranz, Leipzig 1884; E. Fey, Rom und die Toleranz, Barmen 1890; Wilh. Roscher, Politik, Stuttgart 1892, 886 bis 890; W. E. Hartpole Lecky, Democracy and Liberty I, London 1896, 420—471; H. Pigge, Die religiöse Toleranz Friedrichs des Großen, Mainz 1899. Die Toleranzgrundsätze der griechisch-schismatischen Kirche s. bei N. Milas, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übersetzt von v. Pessić, Zara 1897, 604 ff.) [Pohle.]

Toleranzacte (Tolerationsacte), englische, s. England IV, 566.

Toleranzedict im römischen Reiche zu Gunsten der Christen, s. Christenverfolgungen III, 213 f.; in Oesterreich, s. Joseph II., ob. VI, 1855 f.

Toletus (Toledo), Franz, S. J., Cardinal und berühmter Theologe, wurde zu Cordova am 4. October 1532 geboren, machte seine gelehrten Studien zu Salamanca und wurde im Alter von 23 Jahren Lehrer der Philosophie. Kurze Zeit nach seiner Priesterweihe trat er (1558) in die Gesellschaft Jesu. Im Anfange des Noviciates (1559) wurde er von Franz Borja nach Rom geschickt und blieb dort dauernd. Toletus docirte am römischen Colleg viele Jahre hindurch Philosophie und Theologie und wurde später mit der Leitung der Studien an diesem Colleg betraut. Bei den Päpsten Pius V., Gregor XIII., Sixtus V., Gregor XIV., Clemens VIII. genoß er das höchste Ansehen. Pius V. ernannte ihn 1569 zum päpstlichen Prediger; dieses Amt verwaltete er 24 Jahre lang unter allseitiger Anerkennung. Besonders betheiligt war Toletus an dem Zustandekommen der officiellen Ausgabe der Vulgata (s. d. Art.). Er hatte zunächst, neben Angelus Rocca (s. d. Art.), den Druck der Sixtinischen

Vulgata zu überwachen. Als dieſe, wie bekannt, den Erwartungen nicht genügte und Gregor XIV. zu ihrer Reviſion 1591 eine neue Commiſſion einſetzte, gehörte Toletus als Conſultor zu dieſer; als ſolcher verrichtete er an der kritiſchen Emendation der Sixtiniſchen Ausgabe die Hauptarbeit, welche am 28. Auguſt 1592 von ihm vollendet wurde. Daher wurde ihm auch von Clemens VIII. die Ueberwachung des neuen Vulgata-Druckes (1592) übertragen; zu dieſem Zwecke erhielt er ſogar päpſtliche Vollmacht. Im J. 1593 erfolgte ein Neu-Druck der Vulgata, wozu Toletus das Correctorium verfaßte. — Auch ſonſt machte Toletus ſich mannigfach verdient. In kirchlichen Angelegenheiten wurde er mehrmals als außerordentlicher päpſtlicher Geſandter verwendet, in Polen (1572), im Deutſchen Reiche und in Frankreich. Am berühmteſten iſt ſein Auftreten in Löwen (1580), wo er die Bulle Gregors XIII. Provisionis nostrae gegen Bajus (ſ. d. Art. I, 1856) verkündete. In Frankreich war er mit Erfolg thätig für die Ausſöhnung Heinrichs IV. (ſ. d. Art. V, 1697 f.) mit dem römiſchen Stuhle. Wegen ſeiner großen Verdienſte wurde Toletus von Clemens VIII. im J. 1593 zum Cardinal ernannt als erſter aus dem Jeſuitenorden, der zu dieſer Würde emporſtieg. Trotz des großen Ruhmes aber, den er namentlich als Gelehrter genoß, und trotz der großen Anerkennung, die ihm die Päpſte ſpendeten, war er außerordentlich demüthig und von Herzen fromm. Jährlich faſtete er 40 Tage lang vor dem Feſte Mariä Himmelfahrt. Während dieſer freiwilligen Faſtenzeit im J. 1596 wurde er von einer heftigen Krankheit befallen, an welcher er am 14. September desſelben Jahres ſtarb. Seine Bibliothek vermachte er dem römiſchen Colleg, ſeine übrige Hinterlaſſenſchaft der Kirche Maria Maggiore, in welcher er auch begraben liegt.

Die Schriften des Toletus ſind 1. philoſophiſche, nämlich nach der Reihenfolge in der Geſammtausgabe, Lyon 1587, die Introductio in dialecticam (Aristotelis); die Commentare in Aristotelis logicam; in Aristotelis physicam; in Aristotelis de generatione et corruptione; in Aristotelis de anima. Dieſelben waren vorher, zum Theil mehrfach, ſeparat gedruckt, namentlich der Commentar zur Logik (Köln 1575. 1577 u. ſ. w.). — 2. theologiſche, die zum Theil erſt nach ſeinem Tode gedruckt wurden, nämlich a. exegetiſche: In sacrosanctum Joannis evangelium commentarii, Romae 1588. Coloniae 1589; In prima XII capita sacrosancti Jesu Christi D. N. Evangelii sec. Lucam, Romae 1600. Venetiis 1600. Coloniae 1611; Commentarii et annotationes in Ep. b. Pauli ad Romanos, Romae 1602. Toletus gibt eine kurze, klare Auslegung des Literalſinnes für jeden Vers bezw. die einzelnen Ausdrücke des Verſes. Weitere exegetiſche Discuſſionen und ſprachliche Ergänzungen folgen in der annotatio (wichtige Verſe haben mehrere annotationes), b. zur praktiſchen Theologie gehörende: die ſehr oft und mit mehrfach verändertem Titel gedruckte Instructio sacerdotum. Einer der älteſten Drucke iſt der von Köln MXCIX (ſtatt 1599). Später wurde das Werk ergänzt und vermehrt, wie auch die Titelblätter angeben, z. B. Instructio sacerdotum ac poenitentium, in qua absolutissima casuum conscientiae summa continetur. Addito etiam Martini Fornarii Societ. Jesu de sacramento ordinis opusculo. Cum additionibus ... Andreae Victorelli Bassanensis, Coloniae 1621. Ueber andere Drucke gibt de Backer [ſ. u.] VIII, 70 ss. Auskunft. Aus Toletus' Nachlaß veröffentlichte Joſ. Paria In summam theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio, Romae 1869. 1870, 4 tom.; andere Manuſcripte zählt de Backer VIII, 79 ss. auf. (Vgl. die Vorrede von Michael Vasquez in verſchiedenen Ausgaben der Werke Toletus'; Vercellone, Variae lectiones Vulgatae latinae bibliorum I, Romae 1860, Prolegomena; Der Katholik 1864, I, 408 ff.; Kaulen, Geſchichte der Vulgata, Mainz 1868, 500; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 90 sqq.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel, VIII [1898], 64 ss.) [Hoberg.]

Tolomei, Johannes (Bernhard), ſ. Oliv etaner.

Tolomeo von Lucca, O. Pr., mittelalterlicher Geſchichtſchreiber und theologiſcher Schriftſteller, war zu Lucca geboren (angeblich im Jahre 1236) und erhielt bei der heiligen Taufe den Namen Bartholomäus (verkürzt Tholomäus, verderbt Ptolomäus). Er ſtammte aus der Familie Fiadoni (Documenti [ſ. u.] VI, 6 sg.) und trat als Jüngling in das Dominicanerkloſter San Romano zu Lucca ein. Später kam er in die Umgebung des hl. Thomas von Aquin, verkehrte lange Zeit mit demſelben, war ſein Schüler und Vertrauter, oft ſogar ſein Beichtvater (Ptolom. H. E. 23, 8). Im J. 1272 begleitete er den Heiligen von Rom nach Neapel, wo er 1274, als die Nachricht von dem zu Foſſanuova erfolgten Tode ſeines Lehrers eintraf, noch weilte; 1288 erſcheint er als Prior des genannten Kloſters in ſeiner Vaterſtadt. Zu Cöleſtins V. Zeit (1294) befand er ſich zu Aquila und Neapel und betheiligte ſich in letzterer Stadt an der Demonſtration, durch welche der Papſt bewogen werden ſollte, nicht zu reſignieren; einige Jahre ſpäter (1301) war er Prior des Kloſters S. Maria Novella zu Florenz. Von 1309—1318 war er meiſt zu Avignon, der damaligen päpſtlichen Reſidenz, und zwar zunächſt als Kaplan des Cardinals Leonardo Patraſſo, Biſchofs von Albano; nach deſſen Tode (1311) wohnte er im Hauſe eines Ordensgenoſſen, des Cardinals Wilhelm von Bayonne. Papſt Johannes XXII. ernannte ihn am 15. März 1318 zum Biſchof von Torcello (Patriarchat Grado). Leider war ihm dort keine ſegensreiche Wirkſam-

keit beschieden, da der altersschwache Mann sich von Verwandten und Vertrauten mißbrauchen ließ. Mit dem Patriarchen Dominicus von Grado gerieth er 1320 in heftigen Streit wegen der Abtissinwahl im Antoniuskloster zu Torcello. Tolomeo hatte die von der Minderheit gewählte Nonne Fontana bestätigt, und obgleich auf Appellation der andern Partei der Patriarch sich für das gute Recht der von der Mehrheit gewählten Nonne Beriola entschied, ließ trotzdem der Bischof seine Candidatin als Äbtissin einführen. Deßhalb suspendirte ihn der Patriarch, und das Provinzialconcil von Grado (19. Juli 1321), auf dem auch über die Verschleuderung der Güter des Bisthums Torcello Klage geführt wurde, bedrohte ihn mit der Excommunication, falls er nicht nachgebe (vgl. Hefele-Knöpfler, Conciliengesch. VI, 608 f.). Da er hartnäckig blieb, wurde am 2. August 1321 im Patriarchat Grado der Bann gegen ihn, seine Verwandten und seine Vertrauten verkündigt. Erst 1323 unterwarf sich der Greis und widerrief am 15. März das zu Gunsten der Nonne Fontana ausgestellte Bestätigungsdecret. Er starb 1326 oder Anfang 1327. Tolomeo hinterließ folgende Werke: Annales, welche von 1061—1303 reichen und anscheinend zwischen 1300 und 1307 verfaßt sind (abgedruckt bei Muratori, Rer. Ital. Scriptt. XI, Mediol. 1727, 1249 sqq.; neue, bessere Ausgabe durch C. Minutoli in den Documenti [s. u.] VI, 35 sqq.); Historia ecclesiastica nova in 24 Büchern von Christi Geburt bis 1294, bezw. wenn die von Muratori nach einer patavinischen Handschrift veröffentlichten Vitae der Päpste Bonifatius VIII., Benedict XI. und Clemens V. als Fortsetzung der Kirchengeschichte betrachtet werden, bis 1314. Die Vita Bonifatius' VIII. ist übrigens fast nur eine Zusammenstellung von Nachrichten aus Tolomeo's Annalen. Tolomeo schrieb das Werk zwischen 1312 und 1317 zu Avignon und widmete es dem oben erwähnten Cardinal Wilhelm von Bayonne. Gedruckt liegt die Kirchengeschichte mit den Vitae vor bei Muratori l. c. XI, 751 sqq.; die Vita Clemens' V. auch bei Baluze, Vitae pap. Aven. I, Paris. 1693, 23 sqq. Ueber Tolomeo's Kirchengeschichte urtheilt Joh. Friedr. Böhmer (s. u.), sie habe „noch heute eigenthümliche Vorzüge durch Kürze und Gehalt der Darstellung sowie durch Unbefangenheit in der Auffassung". Dagegen behauptete Janus (s. u.), Tolomeo sowohl wie Martin von Troppau (s. d. Art.) hätten die Geschichte absichtlich im Interesse des Papalsystems gefälscht. Dem gegenüber bemerkte schon der Protestant K. Krüger (s. u.) 7, Anm. 3: „Ptolomäus selbst gesteht zwar ein, daß er die Geschichte nach den Decreten Gratians erklären und verificiren will; aber hieraus geht noch nicht hervor, daß er gefälscht hat. Für ihn galten eben die Decrete Gratians als unumstößliche Wahrheiten, und was denen widersprach, war falsch. Er hat in dem guten Glauben gehandelt, die Wahrheit wiederherzustellen." Daß Tolomeo, wie hier angedeutet, neben geschichtlich Werthvollem auch viel Unkritisches und Sagenhaftes bot, erklärt sich aus dem Geiste und den literarischen Verhältnissen der damaligen Zeit. — Vor seiner Kirchengeschichte hatte Tolomeo eine Historia tripartita verfaßt, die er selbst wiederholt citirt; über den Inhalt dieses Werkes ist nichts Sicheres bekannt. Die Extracta de chronica Fr. Ptolomaei de Luca und die Excerpta ex chronicis Fr. Ptol. sind nicht, wie früher vielfach angenommen wurde, verschiedene Schriften, sondern ein und dasselbe Werk und enthalten Auszüge aus der Hist. eccl. nova und anderen Quellen; ihr Verfasser ist ein späterer Compilator. Vor Ausarbeitung der Annales und der Hist. eccl. hatte Tolomeo die Schrift De regimine principum, welche der hl. Thomas unvollendet hinterlassen hatte, fortgesetzt, und zwar vom 5. Kapitel des 2. Buches bis zum Ende des 4. Buches (abgedruckt in den Opera S. Thomae XVI, Parmae 1865), doch hielt er sich leider nicht an die vom hl. Thomas im 1. Buche vorgezeichnete Disposition (vgl. Thoemes, Commentat. lit. de S. Thomae operib., Berol. 1874 [Diss.], 38 sqq.; Maurenbrecher, Thomas' v. Aquin Stellung zum Wirthschaftsleben, 1. Heft, Leipzig 1898, 16 f.). Nach Busson (s. u.) wäre diese Fortsetzung zwischen 1274 und 1282 verfaßt, während Krüger (63), allerdings aus unzureichenden Gründen, sie in das Pontificat Bonifatius' VIII. verlegt (betreffs der in der Fortsetzung sich findenden Angabe über die Einsetzung der Kurfürsten s. d. Art. VII, 1255 f.). Tolomeo's Schrift Exaemeron seu de opere sex dierum tractatus wurde 1880 zu Siena von Masetti edirt. (Vgl. Böhmer, Regesta imperii 1198—1254, Stuttg. 1849, p. LXXIV; Janus [Döllinger], Der Papst u. das Concil, Leipzig 1869, 302 ff.; Documenti di Storia Italiana VI, Firenze 1876, 5 sgg.; Busson, in d. Sitzungsber. der k. k. Akad. zu Wien, philos.-hist. Klasse, LXXXVIII [1877], 724; Karl Krüger, Des Ptolomäus Lucensis Leben und Werke, Göttingen 1874 [Diss.]; Dietr. König, Tolomeo v. Lucca, ein biogr. Versuch, Harburg 1878 [Progr.]; Simonsfeld, in d. Forschungen zur deutschen Gesch. 1878, 314 f.; O. Lorenz, Deutschl. Geschichtsquellen s. Mitte des 13. Jahrh. I, 3. Aufl., Berlin 1886, 84; II [1887], 338; Schneid, im Jahrbuch für Philos. u. spec. Theol. I [1887], 285. Weitere Literatur bei Potthast, Bibl. hist. med. aevi II, 2. Aufl., Berlin 1896, 945.) [Zeck.]

Tomasi (Tommasi, Thomasius), Joseph Maria, der sel., O. Theat., Cardinal und namentlich um die Geschichte der Liturgie verdienter Gelehrter, war am 12. September 1649 zu Alicata auf Sicilien als ältester Sohn des Herzogs Julius von Palma geboren. Im elterlichen Hause sehr religiös erzogen, verzichtete er im Alter von 15 Jahren auf alle weltlichen Rechte zu Gun-

ſten ſeines jüngern Bruders und trat als Novize bei den Theatinern ein; zur Wahl dieſes Ordens beſtimmte ihn das Beiſpiel ſeines Oheims Carlo Tomaſi, welcher demſelben ſchon ſeit 1642 angehörte. Nachdem er am 25. März 1666 zu Palermo Profeß abgelegt, machte er die philoſophiſchen Studien zu Meſſina, Rom, Ferrara, Modena und Bologna, dann ſeit 1670 die theologiſchen zu Rom und Palermo. Nach Rom zurückberufen, erhielt er dort 1675 im Profeßhauſe zum hl. Sylveſter die Prieſterweihe und widmete ſich nun, durch die Oberen von eigentlich ſeelſorglicher Thätigkeit dispenſirt, mit beſonderer Vorliebe und unter eifriger Benutzung der alten Handſchriften in den römiſchen Archiven und Bibliotheken dem Studium der Liturgien, der Väter und der heiligen Schrift. Zugleich übte er, wie auch ſchon früher, in bewundernswerther Weiſe Werke der Frömmigkeit, Nächſtenliebe, ſtrengſter Abtödtung und Demuth. Als Frucht ſeiner gelehrten Studien erſchienen zahlreiche Werke, großentheils unter dem Pſeudonym J. M. Carus; die wichtigſten ſind folgende: Codices Sacramentorum nongentis annis vetustiores, Romae 1680; in dieſem Werke edirte er vier Sacramentarien, das Gelasianum, Missale Gothicum, Missale Francorum und Missale Gallicanum vetus (ſ. d. Artt. Liturgien VIII, 29. 36 und Sacramentarien X, 1477 f., ſowie Ebner, Quellen u. Forſchungen zur Geſch. des Miſſale, Freiburg 1896, 238. 240. 246); Psalterium juxta duplicem editionem, quam Romanam dicunt et Gallicam, una cum canticis ex duplici item editione, et hymnarium atque orationale, editio ad veterem eccl. formam ex antiquis mss. exemplaribus digesta, Romae 1683, Viennae 1735; Responsorialia et antiphonaria Romanae ecclesiae a S. Gregorio M. disposita, Romae 1686 (die hier veröffentlichten liturgiſchen Bücher waren im 12. Jahrhundert zu Rom in der Peterskirche in Gebrauch); Sacrorum Bibliorum juxta editionem seu LXX interpretum seu B. Hieronymi veteres tituli sive capitula, sectiones et dichometriae ex majore parte ante annos mille in Occidente usitata, nunc primum edita, Romae 1688, 2 partes; Antiqui libri missarum Romanae ecclesiae, i. e. Antiphonarius S. Gregorii, Comes ab Albino [Alcuin] emendatus una cum aliis lectionariis et Capitulare evangeliorum ex mss. codd. sive primum edita sive emendata, Romae 1691; Institutiones theologicae antiquorum patrum, Romae 1709—1712, 3 tomi (eine Auswahl von Väterſchriften zum Gebrauche für Theologie-Studirende). Am 19. Mai 1712 erhob Clemens XI. Tomaſi zum Cardinal mit dem Titel S. Martino a' Monti, eine Auszeichnung, die ebenſo ſehr der Gelehrſamkeit wie den Tugenden des Ordensmannes galt. Er wurde jetzt auch Mitglied der Congregationen der Inquiſition, des Concils von Trient, der Biſchöfe und Regularen. Als Cardinal pflegte er die Katecheſen in ſeiner Titelkirche ſelbſt zu halten; ſein Einkommen ſpendete er größtentheils den Armen. Er ſtarb ſchon am 1. Januar 1713 zu Rom und wurde 1803 durch Pius VII. ſelig geſprochen. Eine Sammlung ſeiner Schriften (mit manchen Verbeſſerungen) veranſtaltete der Theatiner Bezzoſi (Rom 1748—1769, 7 tomi in 11 voll.), nachdem eine von Joſeph Bianchini 1741 begonnene unvollendet geblieben war. (Vgl. Benedictus XIV., De servorum Dei beatif. 3, 31, 12; Vezzosi, I scrittori de' Cherici regol. detti Teatini II, Roma 1780, 360 sgg.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 944 sqq.) [Zeck.]

Tongern, ſ. Lüttich u. Servatius, d. hl.

Tonkin, ſ. Indien VI, 685 ff.

Tonſur, das den Cleriker vom Laien unterſcheidende Standeszeichen, wird nach der geltenden Praxis in der Weiſe ertheilt, daß dem Candidaten des geiſtlichen Standes vom Biſchof oder einem andern Berechtigten das Haupthaar an fünf Stellen abgeſchnitten (geſchoren) wird; daran ſchließt ſich dann die Uebergabe des geiſtlichen Kleides. 1. Den geſchichtlichen Urſprung der Tonſur hat man unter Berufung auf Apg. 21, 24 ff. und 1 Cor. 11, 14 auf apoſtoliſche Anordnung zurückführen wollen (c. 21, D. XXIII; Gregor. Turon. In gloria martyr. c. 27, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Merov. I, 503; Isidor. Hispal. De eccles. officiis 2, 4, bei Migne, PP. lat. LXXXIII, 779; Aldehelmi Epist. ad Gerunt., bei Jaffé, Monum. Mogunt. 26; Amalar. De eccles. officiis 2, 5, bei Migne, PP. lat. CV, 1082). Grundlage hierfür mag außer den angeführten Stellen der heiligen Schrift die Sage gegeben haben, daß Petrus von den Heiden, denen er das Evangelium verkündigte, zum Spott tonſurirt worden ſei (Sophron. Hierosolym. Comment. liturg., bei Mai, Spicileg. V, 35; German. Constantinop. Hist. eccles. et myst. contempl., bei Migne, PP. gr. XCVIII, 391; Beda Venerab. Hist. eccles. 5, 21, bei Migne, PP. lat. XCV, 278). Es iſt jedoch kein Zweifel, daß in den erſten fünf Jahrhunderten allgemein den Clerikern nur verboten war, lang herabwallende Haare zu tragen (Optat. Milev. Contra Parmenian. 2, 23, im Corp. scriptt. eccl. lat. Vindob. XXVI, 60; Hieronymus, Comment. in Ezech. 44, bei Migne, PP. lat. XXV, 437; Prudentius, Peristephanon 13, bei Migne, PP. lat. LX, 573; Synode von Agde a. 506, c. 20 [c. 22, D. XXIII]; Statuta eccles. antiqua 44 [c. 5, X 3, 1]). Die erſten beſtimmten Spuren eines vollſtändigen Kahlſcheerens (Raſur) des Hauptes bis auf die Haut finden ſich nach dem Vorgange der Büßenden bei Mönchen und Nonnen um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert als Zeichen der Weltentſagung und vollſtändigen Hingabe an Gott (Paulin. Nolan. Ep. 22, im Corp. scriptt. eccl. lat. Vindob. XXIX, 155; Hieronym. Epist. 147, bei Migne,

PP. lat. XXII, 1209). Raſch ſcheint nun der Brauch von den Mönchen auf die Cleriker übergegangen zu ſein. Der Grund war bei ihnen wohl ebenfalls die Weltentſagung und die Hingabe in den Dienſt Gottes, daneben aber ſicher auch das Beſtreben, ſich dadurch den hochangeſehenen Mönchen gleichzuſtellen. Ueberdieß werden diejenigen Biſchöfe, welche dem Mönchsſtande entnommen waren, bemüht geweſen ſein, bei ihrem Diöceſanclerus die Tonſur einzuführen. Auf den Moſaikbildern erſcheint dieſelbe bereits ſeit der Mitte des 5. Jahrhunderts, und zwar nicht nur bei den ſpäteren Heiligen, ſondern auch bei den Apoſteln und Propheten (ſ. Kraus, Real-Encyklop. II, 903). Selbſtverſtändlich hat ſich aber die Tonſur beim Clerus nicht auf einmal und überall zugleich eingebürgert. Wie bemerkt, wurde noch im Anfang des 6. Jahrhunderts auf der Synode zu Agde und in den Statuta eccles. antiqua nur das comam nutrire, die ſorgfältige Haarpflege verboten. Auch hatte die Tonſur nicht überall die gleiche Form. Man nannte die eine Form die römiſche Tonſur oder die Tonſur des hl. Petrus (corona, tonsura coronalis, corona und tonsura S. Petri); ſie beſtand darin, daß man das ganze Haupt kahl ſchor, rings um den Kopf aber einen Kranz von Haaren ſtehen ließ. Tonſur des hl. Petrus hieß ſie, weil Petrus ſie getragen haben ſoll. Gebräuchlich war ſie namentlich in Italien (Joannis Diac. Vita Gregorii M. 4, 83, bei Migne, PP. lat. LXXV, 230; Conc. Roman. a. 721, c. 17, bei Hardouin III, 1866), ſodann in Afrika (l. 38 Cod. Theod. 16, 2), in Spanien (Isidor. Hispal. De eccles. officiis 2, 4, bei Migne, PP. lat. LXXXIII, 779 sq.; Conc. Tolet. a. 633, c. 41, bei Hardouin III, 588), endlich in Gallien (Gregor. Turon. Vitae patrum 17, in d. Mon. Germ. l. c. 728). Daß die römiſche Tonſur ihren Weg auch nach England fand, iſt alsbald zu bemerken. Ueber ihre Verbreitung in Deutſchland hat man zunächſt keine Nachrichten, beſtimmt aber war ſie dort in der karolingiſchen Zeit üblich (Conc. Aquisgran. a. 816, l. 1, c. 1, bei Hardouin IV, 1060). Eine von der römiſchen abweichende Form der Tonſur beſtand bei den Iren und Schotten. Dort ſchor man das Vorderhaupt von einem Ohr zum andern, ließ aber die Haare am Hinterkopfe ſtehen (tonsura S. Joannis, auch Simonis Magi genannt). Sie ſoll von einem Schweinehirten (subulcus) des Königs Loigair ihren Urſprung haben (Ep. Gildae altera, bei Haddan and Stubbs, Councils I, Oxford 1869, 113: auctorem hujus tonsurae in Hibernia subulcum Regis Loigairi filii Neil extitisse Patritii sermo testatur). Als die römiſchen Miſſionare nach England kamen, eröffneten ſie einen ſcharfen Kampf gegen dieſe Tonſur (vgl. Aldehelm. Epist. ad Gerunt., bei Jaffé, Monum. Mogunt. 26 sq.); damals mag auch ihr Name „Tonſur des Simon Magus" aufgekommen ſein (vgl. Tübinger Theol. Quartalſchrift 1840, 674 ff.). Durch die iriſchen und ſchottiſchen Miſſionare wird dieſe Form der Tonſur auch in Frankreich und Deutſchland bekannt geworden ſein; doch hat man nur für Frankreich einen eigentlichen Beweis hierfür (Mabillon, Annal. Ord. s. Bened. l. 16, n. 56). Die dritte Art der Tonſur iſt die in der griechiſchen oder orientaliſchen Kirche übliche, wo man den ganzen Kopf ſchor (vgl. Beda Venerab. Hist. eccles. 4, 1, bei Migne, PP. lat. XCV, 172). Zum Unterſchied von der römiſchen Tonſur oder der tonsura S. Petri erhielt die griechiſche den Namen tonsura S. Pauli, ſicher mit Rückſicht auf Apg. 21, 24 ff. — Die in der abendländiſchen Kirche allmälig allein übliche römiſche Tonſur erfuhr im Laufe der Zeit eine Verkleinerung, trotz der Bemühungen einer Reihe von Synoden ſeit dem 11. Jahrhundert, welche unter Androhung ſchwerer Strafen (Suspenſion vom Beneficium, Verluſt der Clericalprivilegien) verboten, eine zu kleine Tonſur zu tragen in der Form, daß nur ein kleiner Theil des Scheitels geſchoren werde (Synode zu Bourges a. 1031, c. 7, bei Hardouin VI, 849; zu London a. 1102, c. 12, ib. VI, 1865; zu Rouen a. 1190, c. 5, ib. VI, 1905 [richtig 2905]; zu York a. 1195, c. 6, ib. VI, 1931 [richtig 2931]; zu Paris a. 1212, p. 1, c. 1, ib. VI, 2001 [richtig 3001]; zu Montpellier a. 1215, c. 4, ib. VI, 2046 [richtig 3046]). Die ſpaniſche Synode von Palencia im J. 1388, rub. III (Hardouin VII, 1909) verordnete, daß die Tonſur einen Durchmeſſer von vier Fingern haben müſſe. Indeſſen war es unmöglich, die alte große Tonſur allgemein durchzuſetzen, und deßhalb begnügte man ſich namentlich ſeit dem 16. Jahrhundert damit, zu beſtimmen, daß die Cleriker je nach den Weihegraden eine größere oder kleinere Tonſur haben ſollten (Synode zu Worceſter a. 1240, c. 21, bei Hardouin VII, 338; zu Sens a. 1528, c. 24, ib. IX, 1958; zu Narbonne a. 1551, c. 15, ib. X, 445; zu Mecheln a. 1570, De vita et honest. cleric. c. 1, ib. X, 1195; zu Mailand a. 1579, p. 3, c. 6 [richtig 4], ib. X, 1055). Geſetzlich beſteht dieſer Unterſchied noch heute, aber er konnte wie anderwärts ſo auch in Deutſchland nicht zur Durchführung gebracht werden. Die urſprüngliche Form trägt nur mehr der Papſt und der Regularclerus.

2. Ueber die Bedeutung der Tonſur geben die bei der Darſtellung ihrer geſchichtlichen Entwicklung bereits citirten Auctoren Aufſchluß, namentlich Iſidor von Sevilla, Beda Venerabilis, und am meiſten zuſammenfaſſend der engliſche Abt Aldehelm. Darnach iſt ſie vor Allem das Zeichen der Buße und Weltentſagung; ſodann das Abbild der Dornenkrone Chriſti; weiterhin ein Nachbild der Tonſur Petri, des Stellvertreters Chriſti; und endlich das Symbol des regale sacerdotium. Aus den bei Ertheilung der Tonſur vom Biſchof

und Tonſuranden geſprochenen Worten: Dominus pars haereditatis meae et calicis mei: tu es, qui restitues haereditatem meam mihi (Pſ. 15, 5), geht hervor, daß die Kirche die Tonſur anſieht als das Zeichen des Verzichtes auf die Welt, des Uebertritts in den beſondern Dienſt Gottes und der Hoffnung auf entſprechenden Lohn hierfür. Daß das deutungsfrohe Mittelalter auch für die verſchiedenen Formen der Tonſur verſchiedene Auslegung hatte, iſt begreiflich.

3. Entſprechend dieſer Bedeutung hat die Kirche mit der Tonſur weitgreifende rechtliche Wirkungen verbunden. Wer die Tonſur in rechtmäßiger Weiſe empfängt, hört auf, Laie zu ſein, und wird dem Stande der Cleriker einverleibt (c. 7, C. XII, q. 1; c. 11, X 1, 14). Ebendamit erhält der Tonſurirte die jedem Laien abſolut entzogene Fähigkeit, kirchliche Beneficien zu erwerben und an der Ausübung der kirchlichen Jurisdiction thätigen Antheil zu nehmen (c. 6, X 1, 36). Ferner wird mit der Tonſur das Recht auf die Privilegien des Clerus (ſ. d. Art.) erworben; doch hat das Tridentinum (Sess. XXIII, c. 6 De ref.) den Genuß des privilegium fori an die Bedingung geknüpft, daß der Tonſurirte ein Beneficium habe, oder im geiſtlichen Gewande und mit der Tonſur im Auftrage des Biſchofs an einer Kirche diene, oder in einem Clericalſeminar oder an einer höhern Schule mit Erlaubniß des Biſchofs ſich auf die höheren Weihen vorbereite. Eine viel verhandelte Frage iſt die, ob die Tonſur ein eigentlicher Ordo (ſ. d. Art., n. II) ſei. Während die früheren Canoniſten, beſonders unter Berufung auf c. 11, X 1, 14, ſich faſt durchweg dafür erklärten (namentlich Fagnani, Comment. zu c. 11, X 1, 14, n. 45 ad 118), ſprachen ihr die Theologen größtentheils dieſe Qualität ab und erklärten die Tonſur für eine bloße Vorbereitung auf die Ordines. Letztere Anſicht iſt heute allgemein recipirt. Aus den Gründen, welche für dieſelbe ſprechen, ſeien folgende angeführt. Urſprünglich war die Tonſur mit dem Empfange des erſten Ordo als bloße vorbereitende Cerimonie verbunden; nun davon getrennt, iſt ſie deßwegen doch kein Ordo geworden. Wo immer die Ordines im kirchlichen Geſetz aufgezählt werden, geſchieht der Tonſur keine Erwähnung (c. 1, D. XXI; c. 1, D. LXXVII; c. 5, D. XCIII). Mit jedem andern Ordo werden gewiſſe gottesdienſtliche, auf die Euchariſtie irgendwie bezügliche Functionen übertragen, mit der Tonſur nicht. Das Tridentinum unterſcheidet wiederholt in beſtimmteſter Weiſe die Tonſur von den Ordines (z. B. Sess. XXIII, c. 6. 10 De ref.) und thut da, wo es die Ordines ausdrücklich aufzählt (Sess. XXIII, c. 2), der Tonſur keine Erwähnung. Auch der römiſche Sprachgebrauch (vgl. z. B. die Bulle Sixtus' V. Sanctum et salutare vom 5. Januar 1589, § 2 [Bull. Rom. Taur. IX, 64]) unterſcheidet genau die prima tonsura von den Ordines, und die Synode von Avignon a. 1725, t. 32, c. 2 (Coll. Lac. I, 539) nennt die Tonſur nur eine dispositio ad ordines. Angeſichts des in c. 6, X 3, 1 ſtehenden iterum tondeatur kann die Unwiederholbarkeit der Tonſur wegen eines durch ſie erhaltenen character clericalis nicht behauptet werden. Zu bemerken iſt hier noch, daß die heutigen Staatsgeſetze der Tonſur für ihren Rechtsbezirk nicht die mindeſte Wirkung beilegen.

4. In Uebereinſtimmung mit den kirchlichen Wirkungen der Tonſur betont die Kirche auch die Pflicht, daß der einmal Tonſurirte die Tonſur fortwährend trage. Die Zuwiderhandelnden bedrohte ſie mit ſchweren Strafen (vgl. die ob. Nr. 1 angeführten Synodalbeſchlüſſe). Die Synode von Avignon a. 1337, c. 46, bei Hardouin VII, 1630, ſchreibt vor, daß die Tonſur alle Monate erneuert werden ſolle, und die von 1594 am gleichen Ort (c. 32; ib. X, 1854) verlangt eine wöchentliche Erneuerung. Auch das gemeine Recht enthält die beſtimmteſten Vorſchriften hierüber, die noch heute ihre Geltung haben (c. 15, X 3, 1; c. 7, X 3, 3; c. 2 Clem. 3, 1), wie dieß eine Reihe neuerer Synoden einſchärft (Synode zu Reims a. 1849, t. 12, c. 1, in d. Coll. Lac. IV, 128; zu Lyon a. 1850, decr. 16, ib. IV, 474; zu Bordeaux a. 1850, t. 4, c. 12, ib. IV, 588; zu Toulouſe a. 1850, t. 4, c. 4, ib. IV, 1068; zu Ravenna a. 1855, P. 4, c. 5, ib. VI, 198; zu Venedig a. 1859, P. 2, c. 17, ib. VI, 316; zu Wien a. 1858, t. 5, c. 8, ib. V, 200; zu Köln a. 1860, t. 3, c. 37, ib. V, 380; zu Prag a. 1860, t. 1, c. 8, ib. V, 428; zu Utrecht a. 1865, t. 8, c. 5, ib. V, 909). Näherhin haben ſich in dieſer Beziehung ſeit dem Tridentinum folgende Beſtimmungen herausgebildet. Die Verpflichtung, die Tonſur und die clericale Kleidung zu tragen, erſtreckt ſich auf alle Majoriſten ohne Ausnahme und auf diejenigen Minoriſten, welche im Beſitze eines Beneficiums ſind. Die Zuwiderhandelnden ſollen vom Biſchof nach einmaliger Ermahnung mit der suspensio ab officio et beneficio und bei Widerſtreben mit der privatio beneficii beſtraft werden (Trid. Sess. XIV, c. 6 De ref.). Diejenigen Minoriſten, welche kein Beneficium haben, ſind zum Tragen der Tonſur nicht unter poſitiv angedrohter Strafe verpflichtet, verlieren aber, wenn ſie die Tonſur nicht tragen, ipso facto das privilegium fori (Trid. Sess. XXIII, c. 6 De ref.). Jedoch gehen ihnen die übrigen Clerikerprivilegien nicht verloren, und es bleibt dem kirchlichen Richter auch unbenommen, einen ſolchen Tonſurirten für das kirchliche Forum zu reclamiren (Bened. XIV. De synodo dioec. 12, 2, n. 1 sqq.). Bei den Majoriſten übt die Vernachläſſigung der Tonſur und der geiſtlichen Kleidung keinen Einfluß auf das privilegium canonis und fori. In Hinſicht auf das erſtere aber tritt doch die Folge ein, daß ein Laie, der einen Majoriſten mißhandelt hat, mit ſeiner Entſchuldigung, daß er ihn wegen Mangels der Tonſur nicht erkannt habe, vor

Gericht gehört werden und eventuell zur eidlichen Erhärtung derſelben zugelaſſen werden muß (c. 4, X 5, 39). Von der Verpflichtung, die Tonſur zu tragen, befreit, wie die Geſetze ſich ausdrücken, eine causa rationabilis (c. 2 Clem. 3, 1), wie ſie nach der Anſicht der Canoniſten dann vorhanden iſt, wenn das Tragen der Tonſur der Geſundheit ſchädlich wäre, oder wenn die Furcht vor den Ungläubigen oder Häretikern es räthlich machte, den geiſtlichen Stand zu verbergen, um ſich nicht dem Tod oder einer Mißhandlung auszuſetzen. Auch kann der Biſchof auf Grund der Facultates quinquennales pro foro externo, n. 17 vom Tragen der Tonſur und geiſtlichen Kleidung dispenſiren.

5. Was den Empfänger der Tonſur anbelangt, ſo wurde letztere urſprünglich mit der erſten Weihe ertheilt und hatte die Bedeutung einer den Ordinationsact begleitenden Cerimonie. Aber bereits im 6. Jahrhundert fing man an, ſie von den niederen Weihen zu trennen und durch eine beſondere Handlung zu ertheilen. Der Grund hierfür lag in der Sitte jener Zeit, daß Eltern ihre noch unmündigen Kinder dem Kirchendienſte widmeten und ſie dem Biſchof zur Erziehung übergaben. Da dieſe aber wegen ihres zarten Alters noch unfähig waren, die Functionen der Miniſten zu übernehmen, ſo erhielten ſie auch die Ordines minores noch nicht, wohl aber die Tonſur. Dadurch unterſchieden ſie ſich wenigſtens äußerlich von den Laien und wurden der Privilegien des geiſtlichen Standes theilhaftig, für den ſie bereits beſtimmt waren, und in welchen ſie ſpäter eintraten (Conc. Tolet. a. 531, c. 1 [c. 5, D. XXVIII]; Conc. Tolet. a. 633, c. 24; Syn. Nicaen. a. 787, c. 14 [c. 1, D. LXIX]; vgl. darüber beſ. Mabillon, Acta Sanct. O. S. Bened., praef. ad saec. III). War dieſe Uebung nun für damals zweckmäßig, ſo war ſie ſpäter doch ſehr nachtheilig für die kirchliche Disciplin. Seit nämlich die Tonſur von den Ordines minores getrennt war, drängte ſich eine Menge Erwachſener zu deren Empfang herzu, nicht um aus Beruf in den geiſtlichen Stand einzutreten, ſondern nur um der mit der Tonſur verbundenen Clericalprivilegien theilhaftig zu werden. Viele von ihnen ergriffen aber eine ganz andere Lebensweiſe, thaten Kriegsdienſte, verheirateten ſich, übernahmen bürgerliche Aemter und Stellungen, ſo daß ſie ſich von den Laien durch nichts als durch die Tonſur unterſchieden, die ſie trotz ihres weltlichen Lebens immer wieder zu erneuern verpflichtet waren (c. 6, X 3, 1). Auf dieſe Weiſe wurde der geiſtliche Stand in hohem Grade verunehrt und der Verachtung preisgegeben. Daher beſtimmte die Kirche, es ſollten diejenigen, welche eine ſolche mit dem Clericalſtand unvereinbare Lebensweiſe ergriffen hätten, die Tonſur nicht fernerhin tragen, aber dafür auch keinen Anſpruch auf ein Beneficium und die Clericalprivilegien haben (c. 7. 9. 10, X 3, 3; c. 27, X 5, 33). Um dem Unfug, ſich bloß die Tonſur ertheilen zu laſſen, noch wirkſamer entgegenzutreten, verpflichtete das Tridentinum (Sess. XXIII, c. 4 De ref.) die Biſchöfe, künftighin nur ſolche zu tonſuriren, von welchen ſie die begründete Vermuthung haben könnten, daß ſie ſpäter wirklich in den geiſtlichen Stand treten würden. Außerdem verlangt das Tridentinum (l. c.), daß der Tonſurand in den Anfangsgründen des Glaubens unterrichtet, des Leſens und Schreibens kundig und gefirmt ſei. Die Congr. Conc. erklärte unter dem 15. Mai 1802 den vor der Firmung Tonſurirten für irregulär (Richter, Conc. Trid. 181, Anm. 1). Ueber das Alter des Candidaten hat das Concil nichts beſtimmt, es gilt alſo hierin die ältere Geſetzgebung, die das zurückgelegte ſiebente Jahr verlangt (c. 4 in VI. 1, 9). Indirect fordert das Tridentinum auch das ſiebente Jahr, indem die Firmung, das nöthige Requiſit für die Tonſur, nicht vorher ertheilt werden ſoll (Bened. XIV. De synodo dioec. 7, 10). Vor dem 14. Jahre kann der Tonſurirte aber kein Beneficium erhalten (Trid. Sess. XXIII, c. 6 De ref.). Jetzt wird die Tonſur gewöhnlich mit den niederen Weihen ertheilt.

6. Spender der Tonſur waren früher neben dem Biſchof auch Prieſter, Diaconen und ſelbſt Laien (Gregor. Turon. Hist. Franc. 3, 18, in d. Mon. Germ. l. c. 128; Form. Marculfi 1, n. 19, in d. Mon. Germ. hist. Leg. Sect. V, Formul. Meroving. et Karol. aevi 55 sq.). Heutzutage iſt an ſich nur der zur Ertheilung der Ordines competente Biſchof zum Tonſuriren berechtigt (vgl. d. Art. Ordination, n. 2). Andere kirchliche Perſonen haben die Befugniß dazu entweder auf Grund des gemeinen Rechts, oder durch ſpecielles päpſtliches Privileg, oder endlich durch Delegation. So ertheilen obſervanzmäßig die Cardinalprieſter die Tonſur an ihre Familiaren und für ihre Titelkirchen (Bulle Bened. XIV. Ad audientiam vom 15. Febr. 1753, § 16 [Bull. Rom. Contin. (Prati) 54]; vgl. d. Artt. Cardinal, n. 4, Ordination, n. 1). Das nämliche Recht haben gegenüber den ihnen untergebenen Profeſſen die Aebte, wenn ſie Prieſter und vom Biſchof benedicirt ſind (vgl. d. Artt. Abt, n. VI, Ordination, n. 1). Schon die zweite Synode von Nicäa (787) ertheilte ihnen (c. 14) die Befugniß zur Lectoratsweihe in den genannten Grenzen (ſ. c. 1, D. LXIX; vgl. c. 11, X 1, 14). Dieß wurde von der Doctrin auf die Ordines minores und ſelbſtverſtändlich auch auf die Tonſur ausgedehnt. Nach dem Decretalenrecht konnten ſie auch Novizen und ihrer Jurisdiction unterſtehende Laien ordiniren bezw. tonſuriren. Das Tridentinum hat ihre Competenz aber wieder auf ihre Profeſſen beſchränkt (Sess. XXIII, c. 10 De ref.); doch ließ es den Satz des gemeinen Rechts beſtehen, daß der Abt, welcher um ſeine Benediction dreimal in geziemender

Weise beim Bischof nachgesucht habe, auch ohne die verweigerte Benediction Tonsur und Ordines minores ertheilen dürfe (c. 1, X 1, 10). Ueber einige sich hieran schließende spinöse Fragen vgl. Phillips, Kirchenrecht I, 338, Anm. 20; Hinschius, Kirchenrecht I, 82; v. Scherer, Kirchenrecht I, 328, Anm. 10; Gasparri, Tract. can. de sacra ordinat., Paris. 1893, n. 953 sqq. Der Mangel der Benediction kann beim Abte durch päpstliches Privileg ersetzt werden, wie beim Priester die generelle Unfähigkeit zu tonsuriren.

7. Eine Bestimmung über Ort und Zeit zur Ertheilung der Tonsur besteht nicht. Sie kann an jedem anständigen Ort und zu jeder Zeit stattfinden (c. 6, D. LXXV; Trid. Sess. XXIII, c. 8 De ref.). Vorzunehmen ist sie nach dem im Pontificale Romanum, Tit. De clerico faciendo enthaltenen Ritus. Die auf unberechtigte Ertheilung bezw. Empfang der Ordines gesetzte Suspension findet auf Ertheilung bezw. Empfang der Tonsur keine Anwendung (Heiner, Censuren, Paderborn 1884, 323; anders v. Scherer, Kirchenrecht I, 334, Anm. 44). (Vgl. noch Du Saussay, Panoplia clericalis s. de cleric. tons. et hab. LL. XV, Paris. 1649; Chamillard, De cor., tons. et hab. cleric., Paris. 1659; Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina I, 2, 34 sqq.; Morinus, Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, Antverpiae 1695, P. III, ex. 15; Ziegler, De tons. cleric., Vittemb. 1718; Martène, De antiquis ecclesiae ritibus II, Antverpiae 1736, 40 sqq.; Binterim, Denkwürdigkeiten I, 1, 258 ff.) [Sägmüller.]

Torelli, Luise, s. Angeliken.

Torgauer Artikel, s. Schwabacher Artikel.

Torgauer (Torgisches) **Buch,** s. Symbolische Bücher, ob. 1062.

Torquemada (de Turrecremata), Johannes von, O. Pr., bedeutender Cardinal und Gelehrter, stammte aus einer alten spanischen Adelsfamilie, die sich nach dem Dorfe Torquemada in der Diöcese Palencia benannte. Er wurde im J. 1388 geboren und legte im 16. Lebensjahre bei den Dominicanern zu Valladolid, in deren Ordensschule er seine erste Bildung erhielt, die feierlichen Gelübde ab. Im Frühjahr 1417 begleitete er seinen Provinzial zur Synode von Konstanz (s. d. Art.). Von da begab er sich zur Fortsetzung seiner Studien nach Paris und erlangte daselbst 1424 den Grad eines Licentiaten der Theologie. Nach der Rückkehr in die Heimat wurde er Prior des Klosters in Valladolid, später in Toledo, endlich durch Eugen IV. 1431 Magister sacri palatii in Rom. Im Februar 1433 erscheint er auf der Synode zu Basel (s. d. Art.), wohin er vermuthlich mit der päpstlichen Gesandtschaft im Sommer 1432 gekommen war. Als die Synode durch Eugen IV. am 18. September 1437 für aufgehoben erklärt und eine neue nach Ferrara angekündigt wurde, begab sich Torquemada, wahrscheinlich gegen Ende jenes Jahres, dorthin. Im Herbst 1438 erscheint er als Mitglied einer päpstlichen Gesandtschaft auf dem Reichstage von Nürnberg. Nach der Rückkehr aus Deutschland betheiligte er sich auf der Synode in Florenz an den Unionsverhandlungen mit den Griechen und den Verhandlungen über den Conflict mit den Baslern. Im Herbst 1439 ging er mit einer Gesandtschaft, welche den Frieden zwischen Frankreich und England vermitteln sollte, nach den Niederlanden. Während er dort weilte, erhielt er die Nachricht, daß er am 18. December 1439 zum Cardinal ernannt worden sei. Im folgenden Sommer wohnte er der Versammlung der Franzosen in Bourges an. Als Eugen IV. im J. 1443 von Florenz nach Rom zurückkehrte, begleitete Torquemada ihn ohne Zweifel und nahm jetzt seinen bleibenden Aufenthalt in der ewigen Stadt. Als Cardinalstitel war ihm ursprünglich der von St. Sixtus angewiesen worden, und er heißt deßhalb auch fortan gewöhnlich Cardinal von St. Sixtus, obwohl er diesen Titel später mit anderen vertauschte. Nach einiger Zeit erhielt er nämlich zunächst den Titel von S. Maria in Trastevere (nicht, wie Lederer [s. u.] angibt, den von S. Maria sopra Minerva, der [vgl. Eubel, Hierarchia catholica, Monast. 1898, 38 sqq.] damals Allem nach noch gar nicht existirte). Calixt III. übertrug ihm das Cardinalbisthum Albano, Pius II., den er 1459 zum Congreß von Mantua begleitete, im J. 1464 das von Sabina. Außer dem Cardinalat besaß er in Commende die Abtei Subiaco (s. d. Art.) sowie zwei Abteien und drei Bisthümer in Spanien. Die Einkünfte, die ihm von diesen Stellen zuflossen, fanden eine edle Verwendung; Torquemada gab der Kirche von S. Maria sopra Minerva ein neues Gewölbe, baute die Dominicanerkirche in Valladolid neu auf, stiftete 1460 die Bruderschaft dell' Annunziata zur Ausstattung armer Mädchen und errichtete für sie eine Kapelle in der Kirche S. Maria sopra Minerva u. s. w. Berühmter als seine Bauten und Stiftungen machten ihn seine Schriften. Dieselben wurden freilich alle durch den Fortschritt der Wissenschaft mehr oder weniger überholt; aber sie zeugen immerhin für ein bedeutendes Talent und eine große Gelehrsamkeit. Ihre Zahl ist sehr beträchtlich, und einige sind von erheblichem Umfang; Quétif und Echard führen ihrer 27 gedruckte und 14 ungedruckte auf. Nicht wenige der Arbeiten hängen mit den Controversen der Zeit zusammen, indem Torquemada die Punkte, zu deren mündlicher Erörterung er veranlaßt wurde, auch schriftlich behandelte. Erwähnt mögen werden der Commentar zu dem Decret Gratians und die Summa de ecclesia. Letztere Schrift enthält eine Darlegung von den Rechten des Papstthums mit den bei den damaligen Curialisten gewöhnlichen Uebertreibungen, und ist dadurch bemerkenswerth, daß bei einem Stück der pseudoisidorischen Decretalen, dem ersten Brief des Clemens an Jacobus,

nicht bloß, wie neuerdings Lederer (S. 261) meinte, die Beweiskraft in der Frage nach der Absetzbarkeit des Papstes beanstandet, sondern, wie man stets annahm, wegen der obwaltenden chronologischen Schwierigkeiten auch die Aechtheit bezweifelt wird. Johannes von Torquemada starb am 26. September 1468 im Alter von 80 Jahren und erhielt in der Kapelle Annunziata der Kirche S. Maria sopra Minerva sein Grab. (Vgl. Ciaconius, Vitae et res gestae pontificum II, Romae 1677, 916—918; Quétif-Echard, Scriptt. Ord. Pr. I, Paris. 1719, 837—843; Lederer, Der span. Card. J. von Torquemada, Freiburg 1879.) [v. Funk.]

Torquemada, Thomas von, O. Pr., spanischer Inquisitor, stammte aus der nämlichen Familie, welcher Johannes von Torquemada (s. d. vor. Art.) angehörte. Er wurde im J. 1420 zu Valladolid geboren und war, nachdem er in den Dominicanerorden getreten, 22 Jahre lang Prior des Klosters von Segovia. Seine Berühmtheit verdankt er seiner Stellung als Inquisitor. Durch Ferdinand und Isabella die Katholischen wurde im J. 1478 die Inquisition (s. d. Art. VI, 774) in Spanien wieder hergestellt. Im J. 1482 wurden den ersten Inquisitoren einige Adjuncte beigegeben, und Torquemada, der sich unter denselben befand, that sich sofort in dem Maße hervor, daß er schon im J. 1483 zum General- oder Großinquisitor in Castilien und Aragonien ernannt wurde. Von ihm rührt auch die Organisation des heiligen Officiums in Spanien her. Er errichtete vier Tribunale, in Sevilla, Cordova, Jaen und Villa Real (bezw. Toledo, wohin das letztere später verlegt wurde), und gab dem Institut seine Verfassung. Gegen Ende seines Lebens zog er sich in das Kloster von Avila zurück, wo er am 16. September 1498 starb. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, 892; Nouv. biogr. gén. XLV, 499—503; Gams, Kirchengesch. von Spanien III, 2, Regensb. 1879, 22 ff.; E. de Molènes, Documents inédits. Torquemada et l'inquisition etc., Paris 1897.) [v. Funk.]

Torres, Bartholomäus de, scholastischer Theologe, war zu Rebilla-balaguer (Diöcese Burgos) geboren, lehrte an der Universität Salamanca die Philosophie und erklärte den Scotus. Dann las er 20 Jahre lang zu Alcala über den hl. Thomas. Den durch Gelehrsamkeit und frommen Wandel ausgezeichneten Mann nahm Philipp II. in seine theologische Begleitschaft auf, als er im Sommer 1554 zur Vermählung mit Königin Maria nach England reiste. Später (1566) erhob er ihn zum Bischof der canarischen Inseln, als zweiten Nachfolger des berühmten Melchior Cano (s. d. Art.). Hier starb Torres bereits am 1. Februar (März?) 1568. Es existirt von ihm ein einziges Werk Commentaria in XVII Quaestiones primae Partis de ineffabili mysterio SS. Trinitatis, das in mehreren Ausgaben erschien. Nicht zu verwechseln ist mit ihm der talentvolle Literat Bartholomäus de Torres Naharro, welcher unter Leo X. nach Rom kam und den größten Theil seines Lebens in Italien zugebracht hat, dessen poetische Werke jedoch, z. B. die Propalladia (1520), in Spanien gedruckt sind. (Vgl. Nicolaus Antonio, Biblioth. Hisp. nova I, Matriti 1783, 202; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 2.) [O. Pfülf S. J.]

Torres, Franz, s. Turrianus.

Torres (auch Torrensis, Turrianus), Hieronymus de, S. J., Theologe, war 1527 zu Montalban in Spanien geboren und trat 1551 in die Gesellschaft Jesu ein. Zu Rom las er über Aristoteles, in Ingolstadt war er 1567—1575 Nachfolger Alphons Pisano's auf dem Lehrstuhl der scholastischen Theologie. Er starb zu München am 9. Januar 1611. Mederer (Annales Ingolstad. acad. II, Ingolst. 1782, 26 sq.) spendet seiner Lehrthätigkeit und seinem ganzen Wirken hohes Lob. Unter den verschiedenen theologischen Schriften, welche er hinterlassen, ist die bemerkenswertheste die zuerst 1567 erschienene Confessio Augustiniana ... ex ... Augustini libris ... redacta, in welcher er den Neuerern gegenüber die wahre katholische Lehre des hl. Augustin aus dessen Schriften klar heraushob. Das Werk hat nicht nur mehrere Auflagen erlebt, sondern auch viele Nachahmung gefunden; so für Augustin durch die sechsbändige Summa Augustiniana des Laurentius Alticozzi S. J. (Rom 1744) und durch Merlins Véritable clef des ouvrages de St. Augustin (Paris 1732), für die Lehre der hll. Cyprian, Hieronymus, Ambrosius durch Andere. — Zwei andere Schriftsteller mit Namen Hieronymus de Torres werden als Zeitgenossen genannt, der eine ein Theologe, der andere ein Geschichtschreiber, beide in Spanien. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 152; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII, 126 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Torres (auch Turrianus), Luis de, S. J., scholastischer Theologe, versah zu Alcala, wo er 1562 geboren war und sich 1582 der Gesellschaft Jesu angeschlossen hatte, 30 Jahre lang mit glänzendem Erfolge die theologische Lehrkanzel; im Ganzen war er 40 Jahre als akademischer Lehrer thätig. Er galt als sehr tüchtiger Theologe und hinterließ ein Dutzend zum Theil bedeutender theologischer Werke, sowohl dogmatischen wie moralischen Inhaltes, meist mit engem Anschluß an die Schriften des hl. Thomas. Er starb zu Madrid am 13. Februar 1635. — Verschieden von ihm ist der spanische Dominicaner Luis de Torres, der in Burgos lehrte und 1592 zu Rom gestorben sein soll, und gleichfalls als theologischer Schriftsteller bekannt ist. Ein Portugiese des gleichen Namens gab 1654 eine Schrift politischen Inhaltes heraus. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 362; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII, 129 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Torsellini (Turselinus), Horatio, S. J., verdienter Schulmann und Schriftsteller, wurde zu Rom im November 1544 geboren und trat 1562 in die Gesellschaft Jesu. Er war 22 Jahre lang Lehrer der schönen Wissenschaften am römischen Colleg und stand demselben Colleg, wie auch dem von Florenz und Loreto, Jahre lang als Rector vor. Sein Tod erfolgte zu Rom am 6. April 1599. Torsellini war vorzüglicher Latinist und gab mehrere sehr erfolgreiche Schulbücher heraus, worunter sein kurzer Abriß der Welt- und Kirchengeschichte, Rom 1598, an erster Stelle zu nennen ist. Um das Andenken des hl. Franz Xaver (s. d. Art.) machte er sich durch Herausgabe einer großen Sammlung von dessen Briefen und eine ausführliche Lebensbeschreibung verdient. Am meisten aber lebt sein Name noch jetzt fort durch seine grundlegende Geschichte des heiligen Hauses von Loreto (Lauretanae historiae libri quinque, Romae 1597). (Vgl. Hist. Soc. Jes. 5, 24, n. 52 [V, 2 auctore Juvencio, Romae 1710, 821]; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII, 138 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Tortur (von torquere, drehen, quälen) oder Folter, die auf richterliche Anordnung erfolgte Zufügung körperlicher Schmerzen, kann beim Rechtsverfahren sowohl als Beweis- wie als Strafmittel in Betracht kommen. In letzterer Hinsicht hängt sie zusammen mit körperlicher Züchtigung und blieb als solche wenigen Völkern fremd: die Grausamkeit ist erfinderisch und war um Mittel ihrer Befriedigung nie verlegen. Wesentlich verschieden von ihr ist die Tortur, wenn sie gegen Zeugen und Angeklagte verwendet wurde, um ein Geständniß zu erzwingen. In diesem Falle diente sie als ergänzendes Beweismittel für oder gegen den Angeklagten und war in mancher Hinsicht mit den Gottesurtheilen (s. d. Art.) verwandt. Doch findet sich die Tortur hauptsächlich bei Völkern, denen die Gottesgerichte unbekannt waren, bei Aegyptern, Griechen und Römern, während umgekehrt das ältere germanische Recht wohl Gottesurtheile, aber keine Tortur kennt. Der Tortur wurden bei Griechen und Römern ursprünglich (sowohl in Civil- als Criminalsachen) nur die Sklaven unterworfen, um sie zu Zeugnissen zu veranlassen; nur sollte es, gewisse Fälle ausgenommen, nicht gegen oder für den eigenen Herrn geschehen. Der Eigenthümer des Sklaven bekam, wenn letzterer bei der Tortur verletzt wurde, eine Entschädigung. Auf Grund eines Volksbeschlusses konnte in Athen auch der Freie gefoltert werden. In Rom geschah dieß bei ehrlosen und schwankenden Zeugen, besonders aber bei dem Angeklagten selbst. Im Allgemeinen aber war gegen die römischen Bürger die Tortur unzulässig, und deßhalb konnte der hl. Paulus dagegen protestiren, als ihn der Commandant in Jerusalem foltern wollte, um zu erfahren, weßwegen ihn die Juden anklagten (Apg. 22, 24). Im Verlaufe der Kaiserherrschaft wurde aber die Tortur immer mehr auf alle Freien ausgedehnt. Nur einzelne Stände waren privilegirt; insbesondere waren die Soldaten, die Decurionen, die Ritter und später die Geistlichen davon befreit, wofern es sich nicht um Staatsverbrechen handelte. Wer die Tortur überstand, wurde freigesprochen. — Eine eigenthümliche Anwendung fand die Tortur gegenüber den Christen. Während sie sonst ein Geständniß bezweckte, sollte sie hier eine Verläugnung bewirken.

Durch die Germanen und die Kirche erfuhr die Tortur eine wesentliche Einschränkung. Wohl nahmen die Germanen in ihre Volksgesetze, die nach der Eroberung des römischen Reiches fallen, die Tortur gegen die Sklaven auf, aber dem eigentlich germanischen Prozesse blieb sie fern. Die Kirche war der Tortur nicht geneigt, obwohl sie dieselbe nicht in der nämlichen Weise bekämpfte wie die Gottesurtheile. Dem göttlichen Gesetze ist sie fremd, und vergebens suchten spätere Vertheidiger der Tortur in der Bibel nach rechtfertigenden Stellen. Sie widerspricht auch dem christlichen Geiste, daher verwarf der hl. Augustinus (De civ. Dei 19, 6) sie entschieden. Der hl. Gregor I. (Ep. 10, 29) weist auf die Unsicherheit der Tortur hin, was übrigens auch Ulpian anerkannt hatte, und empfahl schonende Behandlung der Angeklagten. Die Bischöfe überhaupt galten als die natürlichen Beschützer der Gefangenen und hatten anerkannte Schutzrechte. In den weltlichen Gerichten duldete zwar die Kirche das Fortbestehen der Tortur, doch verbot sie jede Theilnahme und schon die bloße Anwesenheit des Clerus (Synode von Auxerre a. 585, can. 33), wie ja überhaupt die Theilnahme am peinlichen Prozesse den Cleriker irregulär macht (defectus lenitatis). Auch in weltlichen Gerichten scheint die Tortur im Mittelalter vielfach abgekommen zu sein. In seiner Antwort an die Bulgaren (866) stellt Nikolaus I. die Folter als gleich unerlaubt nach weltlichen wie nach göttlichen Gesetzen dar. Gregor VII. erklärte sich gegen die Folterung der Frauen, die man der Verzauberung des Wetters anklagte (Jaffé, Mon. Gregor. [Biblioth. rer. Germ. II], Berolin. 1865, 413). Wie aus Gratians Decret (c. 1, C. XV, q. 6) erhellt, wurde sie in kirchlichen Gerichten nicht angewendet; nur bei Anklägern, die verdächtig waren, ließ man ihre Anwendung offen (c. 4, C. V, q. 5). Dem Angeklagten wurde das germanische Rechtsmittel des Reinigungseides (s. d. Art.) gewährt. Wie aus dem Sachsen- und Schwabenspiegel und anderen Quellen hervorgeht, drang die Tortur des Mittelalters nicht in den germanischen Prozeß ein (vgl. Planck, Das deutsche Gerichtsverfahren im Mittelalter II, Braunschweig 1879, 144).

Anders wurde dieß mit der Einführung des Inquisitionsprozesses gegen Ketzer. Innocenz IV. mahnte 1252 zuerst die weltliche Obrigkeit, die Tortur gegen die Ketzer anzuwenden; wiederholt wurde diese Mahnung 1259, 1265 und 1266.

Da Alexander IV. den geistlichen Inquisitionsrichtern das Privilegium gewährte, sich von den Irregularitäten zu absolviren, so konnten sie auch die Tortur anwenden. Die Tortur bestand übrigens vielfach nur in Fasten und schlechtem Gefängniß (vgl. Hinschius, Kirchenrecht V, 477). Um Mißbräuche zu verhindern, mußte bei der Tortur wie in einigen anderen Fällen das bischöfliche Gericht mitwirken. Die Tortur sollte nur zulässig sein, wenn starke Verdachtsgründe oder schwankende Geständnisse vorlagen. Ehe man zur Tortur schritt, sollte der Angeklagte nochmals zum Geständniß ermahnt, und während die Folterknechte ihn auskleideten, die Mahnung wiederholt und ihm schließlich durch rechtschaffene Männer versichert werden, daß er von der Todesstrafe verschont werde, wenn er gestehe. Wenn auf die Tortur kein Geständniß erfolgte, sollte sie ein- bis zweimal wiederholt werden, was man freilich, da eine Wiederholung verboten war, als „Fortsetzung" der Tortur ausgab. Bewirkte die Tortur ein Geständniß, so mußte der Angeklagte nach Entfernung der Folterwerkzeuge veranlaßt werden, es frei zu bestätigen. Widerrief er das Geständniß, so konnte die Tortur fortgesetzt werden; beharrte er trotzdem bei seiner Unschuld, so mußte er freigelassen werden. Auch gegen Zeugen konnte die Tortur angewendet werden. In den Prozessen gegen die Templer (s. d. Art.) spielte die Tortur eine bedeutende Rolle, bewirkte aber selten ein Geständniß. Besonders stark aber wurde sie in den Hexenprozessen (s. d. Art.) gebraucht, die sich ohnehin mit den Inquisitionsprozessen nahe berühren. Hexen (s. d. Art.) gegenüber war man sogar noch vorsichtiger als bei Ketzern. Der Beschuldigte wurde entkleidet, damit alle etwa versteckte Zaubermittel zum Vorschein kämen, ja man schor ihnen das Haar am ganzen Körper oder wenigstens am Haupte, um den Zauber zu brechen. Vergoß einer bei der Tortur keine Thränen, so galt er als überführt — ein Anklang an Gottesurtheile, die noch sonst hereinspielen (Malleus malefic. p. 3, q. 15 sqq.). Im übrigen wurde die Tortur in kirchlichen Gerichten vermieden (vgl. van Espen, Jus eccles. P. III, tit. 8, c. 3, n. 48). Um so stärkere Anwendung fand sie in weltlichen Gerichten. Je mehr das römische Recht hier Eingang fand, desto selbstverständlicher wurde die Tortur. In Deutschland gestattete Karl IV. durch die goldene Bulle (Kap. 24) gegen die Diener von Majestätsverbrechern die peinliche Frage; Wenzel erlaubte den Reichsstädten bei Verbrechern gegen den Landfrieden die Anwendung der Daumschrauben. Endlich machte die peinliche Gerichtsordnung Karls V. (1532) die Tortur zu einem allgemeinen Beweismittel. Die Regeln, die er für ihre Anwendung gab, entsprechen genau denen des canonischen Inquisitionsprozesses. — Schon im 17. Jahrhundert erhoben sich Stimmen gegen die Tortur; als einer der ersten schrieb 1621 ein arminianischer Prediger Grevius dagegen. Abgeschafft wurde die Folter im Ausgang des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts in allen Staaten Europa's. (Vgl. die Werke über System und Geschichte des Kirchenrechts, des Strafrechts und Strafprozesses. Aus der großen, im 17. und 18. Jahrhundert für und wider die Tortur entstandenen, übrigens geschichtlich werthlosen Literatur seien besonders erwähnt Augustin Nicolas, Diss. mor. et jurid. si la torture est un moyen sûr de vérifier les crimes secrets, Amsterdam 1682; Wiederholdt, Betrachtungen über die peinliche Frage, Wetzlar 1739; Grupen, Observ. jur. crim. de applicatione torment., Hannov. 1754; Sonnenfels, Ueber die Abschaffung der Tortur, Zürich 1775, alle gegen die Tortur; Leyser, De aequitate torment., Wittenberg. 1740, noch für dieselbe. Eine zusammenfassende Geschichte gibt es keine außer dem ältern Buche von Westphal, Die Tortur der Griechen, Römer und Deutschen, Leipzig 1785.) [Grupp.]

Toscana, vormaliges Großherzogthum fast in der Mitte Italiens, bildete ursprünglich das alte Etrurien, im Mittelalter überwiegend Tuscien genannt. Das Christenthum wurde hier frühe verbreitet, und noch in den ersten Jahrhunderten zählte man gegen 30 Bischofssitze daselbst (vgl. d. Art. Italien VI, 1053). Nach dem Untergange des weströmischen Reiches (476 n. Chr.) herrschten in Tuscien die Ostgoten, später die Langobarden. Letztere stellten Lehnsherzoge auf, welche zu Lucca residirten. Karl d. Gr. machte 774 Tuscien zu einer fränkischen Provinz und setzte Markgrafen hinein. Mehrere derselben übten gegen Ende des 9. und in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts auf die kirchlichen und politischen Verhältnisse der Stadt Rom zeitweilig einen sehr ungünstigen Einfluß aus, namentlich Adalbert und Guido (s. d. Artt. Sergius III. und Johannes X.); Guido war der Gemahl der herrschsüchtigen und lasterhaften Römerin Marozia. In besserem Andenken steht Markgräfin Mathilde von Tuscien (s. d. Art.), die Beschützerin der Päpste im Investiturstreit. Bei ihrem Tode (1115) hinterließ sie nebst ihren übrigen Besitzungen auch Tuscien dem Papste; doch entstand über diese Erbschaft ein langwieriger Streit, und thatsächlich gelangte von Tuscien nur der südliche Theil in den Besitz des römischen Stuhles (s. d. Art. Kirchenstaat VII, 674 f.). Während der Kämpfe zwischen Kaiserthum und Papstthum im 12., 13. und 14. Jahrhundert ging die politische Einheit Toscana's unter, und die städtischen Gemeinwesen, besonders Florenz (s. d. Art. IV, 1561 ff.), rissen alle Gewalt an sich. Mit letzterer Stadt lag häufig Pisa (s. d. Art.) in Fehde, welches schon seit dem 12. Jahrhundert eine fast unabhängige Republik war. In Florenz herrschten seit dem 15. Jahrhundert die pracht- und kunstliebenden Mediceer, die Anfangs zum Theil den Päpsten feindselig gegenüber standen. Nachdem ihre Macht stetig zugenommen, wurde Alexander von Medici

von Kaiſer Karl V. zum erblichen Herzog ernannt (1530) und Coſimo I. von Medici (1537 bis 1574) von Papſt Pius V. ſogar zum Großherzog erhoben (1569). Coſimo war dem Papſte ſehr ergeben; namentlich ließ er es ſich angelegen ſein, die Trienter Decrete zum Vollzug zu bringen. Auch in der Folge ſuchten die Großherzoge ein Einverſtändniß mit dem heiligen Stuhl zu unterhalten, achteten die kirchliche Immunität und erbaten ſich Indulte, wenn ſie den Clerus zu öffentlichen Laſten heranzogen. Später ſank der Staat, welcher gemäß dem Wiener Frieden vom Jahre 1735 nach dem Tode des letzten Medici an den Herzog Franz Stephan von Lothringen, nachmals Kaiſer Franz I., fiel und ſo eine Secundogenitur Oeſterreichs wurde. Franz' I. zweiter Sohn Leopold, der ihm 1765 als Großherzog folgte, brachte zwar das Land wieder zu einiger Blüte, ahmte aber ſeinem Bruder, Kaiſer Joſeph II. (ſ. d. Art.), zu ſehr in Beförderung von Neuerungen auch in kirchlicher Beziehung nach. Namentlich ſeit 1780 traf er eine Reihe ſogen. Reformmaßregeln. Er hob 1782 die Inquiſition und viele Klöſter auf, kümmerte ſich bald nicht mehr um den Papſt, ja ging ſogar ſo weit, daß er zu Gunſten der Janſeniſten ſich in Glaubensſachen miſchte. Biſchof Scipio Ricci, Biſchof von Piſtoja und Prato, ſtand ihm hierbei treu zur Seite, und die berüchtigte Synode von Piſtoja (ſ. d. Art.) ſollte alle ſeine Reformpläne in's Leben ſetzen. Nachdem Leopold 1790 römiſch-deutſcher Kaiſer geworden, folgte ihm ſein zweiter Sohn Ferdinand III., der im Sinne ſeines Vaters das Land regierte, dasſelbe aber bald an die Franzoſen als Königreich Etrurien verlor. Da dieſe das Vermögen aller noch beſtehenden Klöſter unter Siegel legten und die meiſten aufhoben, ſah ſich Ferdinand, der nach dem Sturze Napoleons 1814 den Thron wieder beſtieg, gezwungen, 1815 mit Rom ein Concordat zu ſchließen, welches in 15 Artikeln namentlich die Orden wieder herſtellte (vgl. Gams, Geſch. der Kirche im 19. Jahrhundert II, Innsbruck 1855, 663 f.). Im Uebrigen blieb es während der öſterreichiſchen Secundogenitur faſt ganz bei den alten Verhältniſſen, auch bei dem Joſephinismus. Die Regierung befolgte ſtets eine zweideutige Politik, die Leopoldiniſchen Geſetze erhielt man aufrecht. Auf Ferdinand III. folgte 1824 ſein Sohn Leopold II., der viel reformirte im Geiſte ſeines Großvaters und Vaters, aber 1851 ein Concordat mit dem heiligen Stuhle ſchloß, in welchem die Leopoldiniſchen Geſetze zu Gunſten größerer kirchlicher Freiheit etwas modificirt wurden (Gams II, 664 ff.). Gewaltige Entrüſtung im proteſtantiſchen Europa erregte in den Jahren 1852 und 1853 das allerdings viel zu ſtrenge Vorgehen gegen die Proſelytenmacherei des zum Proteſtantismus abgefallenen Ehepaares Francesco und Roſa Madiai, welche zu mehrjährigem Gefängniß verurtheilt wurden. Infolge der Drohungen des engliſchen Premiers Palmerſton („Lord Feuerbrand") wurden ſie jedoch ſchon bald begnadigt, dann aber des Landes verwieſen (ſ. Hiſt.-polit. Blätter XXX [1852], 718 f. und XXXI [1853], 783 ff.). Noch jetzt wird dieſer Vorfall gegen die katholiſche Kirche tendenziös verwerthet, obwohl ſeitdem proteſtantiſche Regierungen viel ſchlimmere Verfolgungen gegen die Katholiken, und zwar nicht nur gegen einzelne, inſcenirt haben. Leopold II. dankte 1859 zu Gunſten ſeines Sohnes Ferdinand IV. ab, der 1860 des Thrones verluſtig erklärt wurde. Nun kam die piemonteſiſche Verfaſſung und Geſetzgebung in dieſem zum Königreich Italien geſchlagenen Lande zur Herrſchaft. Was die kirchlichen Verhältniſſe Toscana's kurz vor der Einverleibung in das Königreich Italien betrifft, ſo gab es daſelbſt ſeit der Erwerbung des kleinen Herzogthums Lucca (1847) auf 416 Quadratmeilen 1 817 466 Einwohner, mit Ausnahme von 3500 Hetrodoxen und 7412 Juden, lauter Katholiken. Für dieſelben beſtanden 4 Erzbisthümer (Florenz, Siena, Piſa, Lucca; ſ. d. Artt.) und 18 Bisthümer mit 2691 Pfarreien und 6757 Weltgeiſtlichen. Gegenwärtig bildet Toscana mit dem ſüdlichen Theil des Herzogthums Modena (Maſſa-Carrara) ein Compartimento (einen Landestheil) des Königreichs Italien und zerfällt in acht Provinzen. Nach der bei O. Werner (Orb. terr. cath., Frib. Brisg. 1890, 37) gegebenen Statiſtik umfaßt das Compartimento 23 Bisthümer und zählte am 31. December 1881 2 190 555 Einwohner (1896 faſt 2 318 000), 2879 Pfarreien mit 6416 öffentlichen Kirchen und Kapellen und 6232 Welt- und Ordenspriеſtern. (Vgl. Rohault de Fleury, La Toscane au moyen âge, Paris 1874, 2 vols.; A. v. Reumont, Geſch. Toscana's ſeit dem Ende des florentiniſchen Freiſtaates, Gotha 1876 bis 1877, 2 Theile.) [Neher.]

Toſephta, ein zur talmudiſchen Literatur gehöriges Sammelwerk, beſchäftigt ſich mit dem traditionellen jüdiſchen Geſetz in ähnlicher Weiſe wie die Miſchna (vgl. d. Art. Talmud); jedoch iſt ſie ausführlicher als dieſe, inſofern ſie auch Erläuterungen zu den einzelnen Lehrſätzen gibt und oft die ganze Discuſſion über eine Frage mittheilt. Sie enthält ferner manche Lehrſätze aus der Entſtehungszeit der Miſchna, welche in dieſe letztere nicht aufgenommen ſind. Hierdurch erklärt ſich der Name תּוֹסֶפְתָּא = Hinzufügung. Ueber ihr Verhältniß zur Miſchna und die Geſchichte ihrer Entſtehung iſt man noch nicht einig (vgl. auch Dünner, Die Theorien über Weſen und Urſprung der Toſephtha, Amſterdam 1874). Die Einen glauben, ſie ſei aus einem ältern, von R. Nehemias, einem Schüler des R. Akiba, angelegten Toſephta-Werke entſtanden (ſo z. B. Brüll, Begriff und Urſprung der Toſefta, in der Jubelſchrift zum 90. Geburtstag von Dr. L. Zunz, Berlin 1884, 92—110), Andere, ſie enthalte Reſte verſchiedener älteren Miſchna-Sammlungen (vgl. unter Anderem Hamburger, Real-Encyklo-

pädie für Bibel und Talmud II, Strelitz (Leipzig) 1883, 1225 ff.; Bloch, Einblicke in die Geſchichte der Entſtehung der talmud. Literatur, Wien 1884, 54 ff.; J. Winter und A. Wünſche, Die jüd. Litteratur ſeit Abſchluß des Kanons I, Trier 1894, 143). Zuckermandel meinte ſogar, ſie ſei der paläſtinenſiſche Codex der Halacha, die Miſchna ſei der babyloniſche, eine Anſicht, die auf allgemeinen Widerſpruch geſtoßen iſt (ſ. Strack, Einleitung in den Thalmud, 2. Aufl., Leipzig 1894, 58; vgl. auch z. B. Bloch a. a. O. 47 ff.). In ſeiner jetzigen Form enthält das Werk jedenfalls viele Lehrſätze und Ausſprüche der ſpäteren Amoräer aus den Schulen Babylons (ſ. d. Artt. Rabbin. Sprache u. Liter. X, 706 und Talmud, ob. 1175 f.) und iſt ſomit erſt in ſpättalmudiſcher Zeit entſtanden oder redigirt worden. Zu bemerken iſt noch, daß es weit mehr ſogen. haggadiſche Beſtandtheile als die Miſchna hat. Die beſte Ausgabe iſt die von M. S. Zuckermandel, Paſewalk 1880. Supplement enthaltend Ueberſicht, Regiſter und Gloſſar, Trier 1882—1883. In Ugolini's Thesaurus antiquitatum sacrarum XVII—XX, Venetiis 1755—1757, ſtehen 31 Tractate des Werkes mit Ueberſetzung in's Lateiniſche. Einzelne Stücke in deutſcher Ueberſetzung geben auch J. Winter und A. Wünſche I, 145—177. [J. Felten.]

Toſtatus (Toſtado), Alfons, gelehrter, aber ungemein weitſchweifiger Bibelcommentator, wurde im Anfang des 15. Jahrhunderts zu Madrigal in Spanien geboren, ſtudirte zu Salamanca und lehrte daſelbſt ſchon mit 22 Jahren Philoſophie und Theologie. Später wohnte er dem Basler Concil mit Auszeichnung bei und wurde von Papſt Eugen IV. zum Biſchof von Avila erhoben. Als ſolcher ſtarb er 1455. Seine große Gelehrſamkeit wurde ſo ſehr bewundert, daß man ihm das Epitaphium ſetzte: Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne. Freilich muß man ſtaunen, wie jemand während eines ſo kurzen Lebens ſo viele und verſchiedenartige Kenntniſſe ſich erwerben und ſo viel ſchreiben konnte. Seine Werke umfaſſen nämlich in der Venetianer Ausgabe vom Jahre 1728 nicht weniger als 27 Folianten, von denen 24 von ſeinen bibliſchen Commentarien eingenommen werden, während die drei anderen Bände ſeine kleineren Schriften, z. B. den Commentar über das Chronicon des Euſebius und das Werkchen gegen die concubinariſchen Geiſtlichen ſammt den Regiſtern enthalten. Seine Bibelcommentarien, welche ſehr viel ausführlicher als die des ältern berühmten Nicolaus von Lyra (ſ. d. Art.) ſind, enthalten aber auch ungemein viel Ueberflüſſiges. Was nur in die entfernteſte Beziehung zu einer Bibelſtelle gebracht werden konnte, hat er angeführt, alle möglichen Fragen und Bedenken gelöst, und ſo zahlloſe unnöthige, wenn auch ſehr gelehrte und ſcharfſinnige Excurſe gegeben, daß man die Erklärung des eigentlichen Textes faſt gar nicht findet. Die erſte Ausgabe ſeiner Werke ließ der Cardinal Ximenes (ſ. d. Art.) 1507 zu Venedig in 13 Folianten veranſtalten. (Vgl. Nic. Antonio, Biblioth. hisp. vetus II, Matriti 1788, 255 sqq.; Nouv. Biogr. gén. XLV, 518 s.) [v. Hefele.]

Toſti, Luigi, O. S. B., der bekannteſte italieniſche Kirchengeſchichtſchreiber der Neuzeit, wurde am 13. Februar 1811 zu Neapel aus gräflicher Familie geboren. Der Erzabtei Monte Caſſino 1819 zur Erziehung übergeben, beendete er hier die humaniſtiſchen Studien, trat 1831 in den Orden der Benedictiner und legte 1832 im Kloſter S. Paolo fuori le Mura zu Rom die feierliche Profeß ab. Nach Vollendung der theologiſchen Ausbildung und Empfang der Prieſterweihe (1834) kehrte Toſti nach Monte Caſſino zurück, wo er bis 1842 Philoſophie und Theologie vortrug. Von da an widmete er ſich der Geſchichtsforſchung, verfolgte aber zugleich mit der Wärme eines phantaſievollen Patrioten die mannigfaltigen Beſtrebungen, welche die Herbeiführung der politiſchen Einheit Italiens bezweckten. Als Geſchichtſchreiber ſuchte er die Bedeutung des apoſtoliſchen Stuhles, des Mönchthums, der chriſtlichen Civiliſation und der Stellung Italiens im Culturleben Europa's zur Geltung zu bringen; in politiſcher Beziehung war er Papalino und Welfe. Dieſe beiden Geiſtesrichtungen Toſti's treten hervor in ſeiner Storia della badia di Monte Cassino, Napoli 1842—1843, 3 voll., und noch ſtärker in ſeiner Storia di Bonifacio VIII e de' suoi tempi, Monte Cassino 1846, 2 voll., die er mit der Abſicht ſchrieb, den Papſt gegen die „herben Urtheile" Dante's (ſ. F. X. Kraus, Dante. Sein Leben und ſein Werk, Berlin 1897, 747) zu rechtfertigen. Eine Neugeſtaltung der politiſchen Verhältniſſe Italiens mit dem Papſt an der Spitze bildete das Ideal, deſſen Verwirklichung Toſti im Verein mit den conſervativen Elementen anſtrebte. Die Unterredung, welche er im Januar 1848 zu Rom mit Pius IX. zu dieſem Zwecke hatte, wurde für ihn Veranlaſſung zur Abfaſſung der Schrift: Storia della lega lombarda, illustrata con note e documenti, Monte Cassino 1848. Infolge ihrer feſſelnden Sprache iſt ſie das farbenreichſte Buch Toſti's, welches man verglichen hat mit einem Sturmwind, „der einen großen Brand anfacht". Die kriegeriſch angehauchte Vorrede machte den Verfaſſer in den hohen geiſtlichen Kreiſen Roms ebenſo mißliebig wie bei der Regierung in Neapel. Während aber Pius IX. ſich mit kurzen Verbeſſerungen zufrieden gab, ließ Ferdinand II. den Verfaſſer nach Neapel bringen und unter Aufſicht der Polizei ſtellen. Nach Unterdrückung der Revolution wandte ſich Toſti, in Befolgung ſeines urſprünglichen Programms, zur Behandlung der Kirchen- und Papſtgeſchichte. So erſchienen die Storia di Abelardo e de' suoi tempi, Napoli 1851, die Storia del concilio di Costanza, ib. 1853, 2 voll., die Storia

dell' origine dello scisma greco, Firenze 1856, 2 voll., und La contessa Matilde e i Romani Pontefici, ib. 1859. Alle diese Arbeiten, welche Geschichtsereignisse der verschiedensten Epochen behandeln, sind getragen von der Grundidee des segensreichen Einflusses des heiligen Stuhles. Ein Geschichtschreiber in der modern-technischen Bedeutung des Wortes konnte Tosti bei der damaligen geringen Ausbildung des italienischen Archivwesens nicht sein. Seine Vorzüge liegen im Glanz der Darstellung, in der feinsinnigen Schilderung menschlicher Gefühle und Leidenschaften und der Betonung jener geschichts-philosophischen Gesichtspunkte, welche die göttliche Weltregierung erkennen lassen. Seit 1860 unterhielt Tosti freundliche Beziehungen zu den leitenden Staatsmännern des Königreichs Italien. Zwar gelang es ihm nicht, den Fall der Abtei Monte Cassino (s. d. Art.) abzuwenden, wiederholt aber führte er unter päpstlicher Genehmigung, aber nicht officiell Unterhandlungen mit italienischen Behörden zur Herausgabe von Kirchengütern. Dagegen rief seine Schrift La conciliazione (1887) in Rom, wohin Leo XIII. ihn als Unterarchivar des heiligen Stuhles berufen hatte, große Unzufriedenheit hervor; Tosti suchte denn auch die kirchlichen Kreise durch Leistung des vom Papst verlangten Widerrufes zu beschwichtigen. Ungeachtet dieser verfehlten Kirchenpolitik hat Leo XIII. ihm übrigens sein Vertrauen nicht entzogen; doch erregten die Vorgänge des Jahres 1887 in Tosti den Wunsch zur Heimkehr aus Rom nach Monte Cassino. Mit kleineren literarischen Arbeiten (z. B. Della vita di S. Benedetto, Monte Cassino 1892) beschäftigt, lebte er hier bis zu seinem am 24. September 1897 erfolgten Hinscheiden. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Rom 1886 ff.; darin sind einzelne Schriften enthalten, die vorher noch nicht gedruckt waren. Erwähnenswerth ist noch, daß Tosti bei mehreren von seinen Ordensbrüdern veranstalteten literarischen Unternehmungen eine Art Oberleitung hatte, so namentlich bei der Edition der Regesten Clemens' V. (Rom 1885 ff.). (Vgl. Alfonso Card. Capecelatro, Commemorazione di D. Luigi Tosti, Monte Cassino 1898; Bellesheim, im Katholik 1899, I, 136 ff. Einige interessante Notizen bietet auch Albers, in d. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden XVIII [1897], 721 ff.) [A. Bellesheim.]

Toul, französisches, jetzt mit Nancy (s. d. Art.) unirtes Bisthum, trägt seinen Namen von dem Hauptort des alten gallischen Volksstammes der Leuci (Tullum Leucorum, civitas Leucorum). Bei der Theilung des fränkischen Reiches 511 kam es unter die Könige von Austrasien, seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts gehörte es zu Lothringen und nahm von da an lange Zeit Theil an den wechselnden Geschicken dieses Landes. Im J. 1552 wurde Toul (wie auch Metz und Verdun) von den Franzosen besetzt; förmlich abgetreten an Frankreich wurde Bisthum und Stadt Toul jedoch erst im westfälischen Frieden (1648). Die Stadt Toul (deutsch: Tull), etwa drei Meilen westlich von Nancy am linken Moselufer in einem lieblichen Thale gelegen, zählt jetzt etwa 9000 Einwohner. Von kirchlichen Gebäuden sind erwähnenswerth die Cathedrale (St. Stephan) mit vier Thürmen und der alte bischöfliche Palast, der jetzt als Kaserne dient. Bischofssitz ist Toul schon ziemlich frühe geworden, allerdings nicht, wie mittelalterliche Schriftsteller seit dem 10. Jahrhundert behaupteten, schon zur Zeit des hl. Petrus, sondern erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts. Denn wie Calmet (Hist. de Lorraine I, Nancy 1728, p. XXVI ss.) nachweist, war der hl. Mansuetus (338—375) Gründer und erster Bischof der Kirche von Toul; die Bollandisten (s. AA. SS. Boll. Sept. I, 634 sqq.) haben dieß durch anderweitige Gründe bestätigt. Die nächsten Nachfolger desselben waren: der hl. Ammon, der hl. Alchas (423?), der hl. Celsin (445?), der hl. Auspicius (478?), der hl. Ursus (unter der Regierung Chlodwigs, um 490), der hl. Aper oder Evre (500 bis 507). Der berühmteste Bischof war Bruno (1026 bis 1049), ein Vetter Kaiser Konrads II., der unter dem Namen Leo IX. (s. d. Art.) im Februar 1049 den päpstlichen Stuhl bestieg und in die Zahl der Heiligen aufgenommen ist. Das Bisthum Toul, wie die zwei anderen lothringischen Bisthümer Metz und Verdun (s. d. Artt.), war gleich den bischöflichen Kirchen im deutschen Reiche mit bedeutenden Besitzungen ausgestattet. Die deutschen Könige, denen Lothringen seit 925 bleibend zugefallen war, hatten das Land zerstückelt, jene drei Bisthümer dotirt und aus dem Rest das Herzogthum Lothringen gebildet. Die Bischöfe jener drei Sitze erkannten keinen andern Herrn als den Kaiser an und waren Reichsfürsten. Der von Toul führte seit der Mitte des 12. Jahrhunderts den Titel „Fürst des heiligen römischen Reiches und Graf von Toulois", den er bis zur französischen Revolution beibehalten hat. Nicht leicht haben in einem andern Bisthum die Bischofswahlen so lange dauernde Reibungen und Streitigkeiten herbeigeführt als zu Toul. Vor dem Beginne des Investiturstreits (s. d. Art.) mischten sich die deutschen Könige in Lothringen weniger in die Wahlen als im Innern des Reichs, und die Capitel in der Kirchenprovinz Trier, zu welcher auch Toul gehörte, hatten freiere Hand als anderwärts. Während des Investiturstreits aber fand (1108) eine zwiespaltige Wahl statt, indem der größere Theil des Capitels den Richwin de Commercy, der andere Theil den Konrad von Schwarzenburg wählte. Letzterer fand Unterstützung von Kaiser Heinrich V.; Papst Paschalis II. entschied aber dahin, daß ersterer bestätigt wurde, der zweite den Titel eines Bischofs von Toul behielt, jedoch keine bischöflichen Functionen vornehmen durfte (vgl. Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 631—648). Nach Abschluß

des Calixtinischen Concordats (1122) übte das Capitel fast 150 Jahre hindurch das Wahlrecht ungestört aus, gab aber dann im J. 1271 durch andauernde Uneinigkeit im Wahlgeschäfte der römischen Curie Anlaß, ihm das Wahlrecht sozusagen für immer zu entziehen. Als nämlich im September 1271 Bischof Aegidius de Sorcy gestorben war, wählte das Capitel viermal und jedesmal zwiespaltig. Da es sich nicht einigen konnte, so ließ man den Stuhl etwa sieben Jahre lang unbesetzt. Papst Nicolaus III. cassirte daher die vier Wahlen und conferirte das Bisthum dem Franciscaner Konrad Probus von Tubinghen (Tübingen) im J. 1278. Dieser übertrug 1286 gegen eine bestimmte Rente die Schirmvogtei (Verwaltung der weltlichen Hoheitsrechte) des Bisthums dem Herzog Friedrich III. von Lothringen, und dessen Nachfolger behielten dieselbe bis zur französischen Annexion im 16. Jahrhundert. Konrad resignirte 1295, starb aber schon 2. Mai 1296 zu Rom, und Papst Bonifaz VIII. gab ihm, da eine vacatio in curia vorliege, den Johann von Sirk, bisher Bischof von Utrecht, zum Nachfolger. Nachdem dieser im J. 1305 gestorben war, verlieh Papst Clemens V. das Bisthum Toul zuerst an Vitus Venosa (1305—1306), dann an Guy de Pernes (1306—1307) und endlich an Jacob Odo Colonna (1307—1309). Das Capitel konnte nach jener Zeit sein eigentliches Wahlrecht nicht wieder erlangen. Die römische Curie ernannte bald auf Grund einer vacatio in curia, bald wegen einer translatio des Bischofs auf einen andern Sitz, bald wegen einer gegebenen Exspectanz, schlug dem Capitel zur Postulation vor u. dgl., so daß das Capitel fast nie zur Ausübung des Wahlrechtes kommen konnte. Dieß ist auch der Grund, warum auf den Stuhl zu Toul so viele auswärtige, namentlich italienische Bischöfe kamen. Als am 28. Februar 1495 Bischof Anton von Neufchâtel gestorben war, zeigte Papst Alexander VI. dem Capitel zu Toul an, daß er auf das vacante Bisthum eine Exspectanz ertheilt habe, und zwar an Johannes de Maradez. Das Capitel dagegen wählte trotzdem Ulrich de Blamont zum Bischof, dem man in Rom die Bestätigung verweigerte. Als Kaiser Maximilian Ulrich protegirte, ging der Papst so weit, über das Bisthum Toul das Interdict auszusprechen. Um der dadurch in dem Adel und dem Volke entstandenen ärgerlichen Spaltung ein Ende zu machen, wurde die Sache endlich durch den wunderlichen Vertrag geschlichtet, daß der vom Capitel gewählte Bischof Blamont und der vom Papst ernannte Maradez die Einkünfte gleichmäßig theilen, der erstere aber die bischöfliche Jurisdiction allein ausüben solle. Blamont starb am 3. Mai 1506. Nach mancherlei Anstrengungen hat das Capitel im J. 1544 es durchgesetzt, daß Toul dem Wiener Concordate aggregirt wurde, jedoch nur mit der Cathedrale; in den übrigen Kirchen des Bisthums behielt das Ernennen durch die römische Curie den bisherigen Spielraum. Uebrigens haben Rom und die Herzoge von Lothringen, ganz besonders aber seit 1552 Frankreich so viel Einfluß auf die Besetzung des bischöflichen Stuhles von Toul auszuüben gewußt, daß das Wahlrecht des Capitels immer ein sehr beschränktes blieb; im Laufe des 17. Jahrhunderts begannen dann die französischen Könige, ihr sog. Ernennungsrecht für die bischöflichen Sitze auch auf Toul auszudehnen. Zu den Herzogen von Lothringen blieben die Bischöfe von Toul, deren geistliche Jurisdiction sich auch auf einen Theil des Herzogthums erstreckte, noch 1552 bezw. 1648 nahe in Beziehungen (s. d. Art. Thiard de Bissy), bis 1766 Lothringen mit Frankreich vereinigt wurde. Der letzte Bischof von Toul war Stephan Franz Xaver Desmichels de Camporcin (seit 1774), welcher die Revolution und die Aufhebung seines Sitzes (1801) erlebte; er starb 1807. Unter ihm waren 1777 durch Pius VI. die beiden Bisthümer St. Dié und Nancy von Toul, das damals über 1400 Pfarreien zählte, abgetrennt worden. Im J. 1817 wurde der Bischofssitz Toul wieder hergestellt, aber nur, um sofort mit Nancy (s. d. Art.) unirt zu werden. (Vgl. B. Picart de Toul, Hist. eccl. de la ville et dioc. de Toul, Toul 1707; Gallia christ. XIII, 956 sqq.; A. D. Thiery, Toul et ses évêques, Paris 1841, 2 vols.; Moroni, Dizion. LXXIX, 11 sgg.; Gams, Ser. epp. 635 sqq.; Eubel, Hierarchia cath. med. aevi, Monast. 1898, 530 sq.). [Neher.]

Toulouse, Stadt und Metropole in Frankreich, das sehr alte Tolosa, Tolosatium, war in der vorrömischen Zeit Hauptsitz der Volcae Tectosages, wurde dann von den Römern erobert, zum Rang einer freien Stadt der Republik erhoben und zum Hauptorte der Gallia Narbonensis gemacht. Es blühte schnell auf, und trotz mehrfacher Eroberungen und Plünderungen war es auch im 4. Jahrhundert n. Chr. noch eine durch Handel, Reichthum, Künste und Wissenschaften berühmte Stadt. In der Völkerwanderung erlag Toulouse den Vandalen und Westgoten. Letztere wählten die Stadt zur Königsresidenz, verloren sie aber 507 an den Frankenkönig Chlodwig. Zur Hauptstadt von Aquitanien erhoben, wurde Toulouse unter fränkischer Oberherrschaft durch Grafen verwaltet. Im J. 631 ward es Residenz der Herzoge von Aquitanien, nach dem Untergange der Selbständigkeit Aquitaniens aber wieder Mittelpunkt einer Grafschaft. Doch machten die Grafen und Markgrafen sich bald von der Krone unabhängig. Berühmt geworden ist unter ihnen besonders Raimund von St. Gilles, der Kreuzfahrer, welchen Tasso und die Chronisten um die Wette preisen. Graf Raimund VI., der den Albigensern (s. d. Art.) Vorschub leistete, brachte dadurch über sein Land großes Unheil. Graf Raimund VII. unterzeichnete den Frieden mit Ludwig dem Heiligen unter der Bedingung, daß seine einzige Tochter Johanna

des Königs Bruder Alfons ehelichen, und daß in Ermanglung männlicher Erben die Grafschaft an Frankreich fallen sollte. Als Alfons nach kinderloser Ehe 1271 starb, vereinigte Philipp III. die Grafschaft Toulouse für immer mit der Krone Frankreich. Die Stadt wurde nun Hauptstadt der Provinz Languedoc, und unter der Zeiten Gunst erlangte sie wieder ihre frühere Größe, namentlich blühten Kunst und Handel wieder auf. Die Generalstaaten dieser Provinz waren berühmt; bis 1789 bestanden die Provinzialstände aus 3 Erzbischöfen, 20 Bischöfen, 23 Baronen und 68 städtischen Deputirten. Heute ist Toulouse Hauptstadt des Departements Obergaronne. In diesem „Rom der Garonne", mit 127000 Einwohnern, zählte man einst 80 Kirchen. Erste Cathedrale war die über den Reliquien des ersten Bischofs gegen Ende des 4. Jahrhunderts erbaute Kirche Saint-Sernin (Saturnin). Ein prächtiger Neubau wurde 1096 von Papst Urban II. eingeweiht. Der Sitz des Bischofs wurde später in die neue Cathedrale St. Stephan verlegt. Erwähnenswerth sind auch die Kirchen Dalbade (Notre Dame la Blanche) und Daurade („die vergoldete"); das Innere der letztern war früher sehr reich mit Mosaikbildern geziert, die aber größtentheils in den Stürmen der Revolution zerstört wurden. Endlich ist auch die Dominicanerkirche zu nennen, ehemals eine der schönsten und reichsten an Denkmälern jeder Art. In ihr ruhte der Leib des hl. Thomas von Aquin in einem goldenen Kasten, mit einem prächtigen vierseitigen Mausoleum überwölbt. Die Denkmäler sind verschwunden, die Kirche ist jetzt Kaserne und die Ueberreste des hl. Thomas sind im Dom verwahrt. Von den vielen alten Klöstern ist das ehemalige Augustinerkloster mit seinen Kreuzgängen gegenwärtig als Antikenmuseum und Gemäldegalerie benutzt. Die bis zum 18. Jahrhundert in Flor stehende Universität mit Facultäten für Recht, Medicin, philosophisch-historische und mathematisch-naturwissenschaftliche Disciplinen entstand 1229 dadurch, daß in dem Friedenstractate zwischen Raimund VII. und der Königin Blanca von Frankreich den Tolosanern als Bedingung auferlegt wurde, eine Universität zu errichten. Diese zählte bald eine Reihe von Gelehrten und war stark besucht. Neuestens wurde daneben eine freie katholische Universität gegründet, für welche bis zum Jahre 1877 schon 1824471 Franken beigesteuert wurden. Sonst bestehen noch ein Lyceum, ein großes und ein kleines Seminar, eine Normal- und Kunstschule, ein Taubstummen- und ein Blindeninstitut und viele andere Wohlthätigkeitsanstalten.

Als römische Colonialstadt hatte Tolosa schon früh die Aufmerksamkeit der christlichen Missionare auf sich gezogen. Unter den angeblich von Papst Fabian um 245 nach Gallien geschickten sieben Bischöfen war es der hl. Saturnin, der 250 oder etwas früher als erster Bischof Toulouse zu dauernder Niederlassung wählte (vgl. Stadler, Heiligenlexikon V, 217 ff.). Er starb noch unter Decius, aber seine Stiftung überlebte ihn. Sein Nachfolger, der hl. Honoratus (um 270), ordinirte den hl. Firminus, Bischof von Amiens. Der heilige Bischof Hilarius konnte den Ort der Reliquien des hl. Saturnin nur durch ein kleines Oratorium auszeichnen. Auf Martin, der 314 dem Concil von Arles anwohnte, folgte um 350 Rhodanius, ein entschiedener Gegner des Arianismus. Er wurde mit dem hl. Hilarius nach Phrygien verbannt (356) und starb daselbst (358). Kaiser Constantius wollte den Tolosanern einen Arianer als Bischof aufzwingen; sie aber verharrten in der Treue gegen Rhodanius. Unter dem hl. Sylvius (um 400), der eine größere Kirche zu Ehren des hl. Saturnin begann, breiteten sich die Priscillianisten (s. d. Art. Priscillian) im südlichen Gallien aus. Der hl. Exsuperius (405—415; s. d. Art.), eine Leuchte der gallischen Kirche, vollendete die Basilika des hl. Saturnin, welche sein Vorgänger begonnen. Der hl. Heraclius (seit 484?) wohnte 506 dem Concil zu Agde bei, wo die jährliche Abhaltung einer Synode beschlossen und die nächste nach Toulouse bestimmt ward. Sie wurde aber nicht gehalten, weil der Tod des Gotenkönigs Alarich II. dieß vereitelte (Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 660). Der hl. Germerius (511—560), dem die Gründung des Klosters Muret zugeschrieben wird, lebte in stürmischer Zeit, blieb aber durch seine wunderbare Thätigkeit in beständigem Andenken bei seiner Heerde (s. AA. SS. Boll. Maii III, 591 sqq.). Magnulfus war Bischof, als der Bastard Gundobald den Thron der Franken gegen den rechtmäßigen Besitzer erstrebte; der Bischof widersetzte sich und ward deßhalb verbannt. Nach Gundobalds Tode wieder zurückgekehrt, wohnte er dem Concil von Macon 585 an. Wie schon im 5. und 6. Jahrhundert, so war auch von der Mitte des 7. bis zum 9. Jahrhundert wegen der kriegerischen Ereignisse die Reihenfolge der Bischöfe von Toulouse öfter unterbrochen. Von den späteren Bischöfen verdienen Erwähnung: Isarnus (1074—1105) als Reformator der Klosterdisciplin, der auch unter Beihilfe des Grafen Wilhelm die Canoniker der Hauptkirche zum canonischen Leben verpflichtete. Unter ihm kam Papst Urban II. nach Toulouse, um die neu errichtete Kirche St. Sernin einzuweihen (24. Mai 1096). Isarnus' Nachfolger Amelius Raimund von Puy (1106—1139) überließ den Johannitern die Remigiuskirche zu Toulouse und unterstützte den sel. Robert d'Arbrissel von Fontevrault (s. d. Art.) bei Gründung eines Klosters nahe bei Toulouse. Unter Fulchrand (1179—1200) war die Gewalt der Bischöfe durch die Eingriffe der Großen sehr geschmälert, so daß es, wie Wilhelm von Puylaurens sagt, dem Bischof ohne ihre besondere Erlaubniß nicht gestattet war, die Pfarreien zu besuchen. Die Amtsführung Fulco's

von Marseille (1205—1231; s. d. Art. IV, 2098 f.) wurde durch die Albigenserbewegung getrübt (s. d. Art. Albigenser). Durch die Bemühungen des Bischofs unterwarf sich Toulouse dem Grafen von Montfort; Fulco selbst mußte aber bei Raimunds Wiederkehr seine Bischofsstadt verlassen und starb Weihnachten 1231. Unter dem Dominicaner Raimund IV. Felgar (1232 bis 1270), einem seeleneifrigen Bischof und entschiedenen Gegner der Häresie, wurden viele Stiftungen gemacht und die Orden des hl. Franciscus und des hl. Bernardus begünstigt. Sein Nachfolger Bertrand de l'Isle (1270—1286) erbaute den jetzigen Chor der Cathedrale im Ogivalstil, der endlich auch in Südfrankreich Eingang fand. Sein bedeutendes Vermögen vermachte Bertrand ganz zu milden Zwecken. Der hl. Ludwig von Sicilien, Großneffe Ludwigs des Heiligen, Sohn des Königs Karl II. von Anjou, welcher dem Primogeniturrecht auf die Krone Neapels zu Gunsten seines Bruders Robert entsagt hatte und in den Orden des hl. Franciscus getreten war, trug auch als Bischof von Toulouse (1296—1297) stets das Ordenskleid, predigte eifrig und wirkte und lebte als ein Heiliger. Er starb 1297 in seinem Geburtsorte Brignoles, nur 23 Jahre alt, und wurde von Papst Johannes XXII. den Heiligen beigezählt (AA. SS. Boll. Aug. III, 775). Der 47. und letzte Bischof war Gaillard de Preyssac (1306—1317), nach dessen Tode Toulouse durch Papst Johannes XXII. von der Kirchenprovinz Narbonne getrennt und am 26. Mai 1317 zur Metropole erhoben wurde. Unterstellt wurden ihr die neu creirten Bisthümer Apamiarum, Mirapicensis, Montis Albani, Vaurensis, Rivensis, Lombariensis und S. Papuli, die bis zur Revolution bei Toulouse verblieben. Erster Erzbischof wurde (Nov. 1317) Johannes Raimund de Cominges, Bischof von Maguelonne, der zehn Jahre später mit dem Purpur geschmückt ward. Ciaconius erzählt (Vitae et res gestae pontiff. II, Rom. 1677, 455), daß nach Johannes' XXII. Tode die Cardinäle dem Erzbischof die päpstliche Würde anboten unter der Bedingung, daß er nicht nach Rom übersiedle, was er aber ablehnte. Er starb 1344 zu Avignon. Von den späteren Oberhirten sei Johannes de Cardaillac (1379—1390) erwähnt; er ließ die große Glocke gießen, welche unter seinem Namen lange berühmt war. Unter Petrus de St. Martial (1391—1401), dem Toulouse mehrere Stiftungen und werthvolle Reliquienschreine verdankt, wurde das heilige Schweißtuch in der neuen St. Rochuskirche zur Verehrung ausgesetzt. Johannes II. von Orleans (1503—1533), Cardinal von Longueville, unter welchem das Cathedralcapitel säcularisirt wurde, war klug und voll Eifer, und die von ihm erlassenen Statuten wurden lange Zeit beobachtet. Während des Episcopates seines Nachfolgers, Gabriel von Gramont (1533—1534), tauchte der Protestantismus in Languedoc auf, dessen Schützerin Margaretha von Valois, Königin von Navarra, war. Die Irrlehre machte zu Toulouse 1552 große Fortschritte, das Lutherthum wurde aber bald durch den Calvinismus verdrängt. In Bearn fand die Neuerung besonders Förderung durch Johanna von Albret, welche es nicht verschmähte, die Kanzel zu besteigen und die Leute ihr Credo zu lehren. In dieser sehr bewegten Zeit bestieg nach Gabriel den Erzstuhl Cardinal Odetus de Chatillon-Coligny (1534—1562), der Bruder des Admirals Coligny, dem er auf dem Wege der Irrlehre folgte. Er wurde 1563 von Pius IV. abgesetzt und in den Bann gethan und verheiratete sich 1564 mit Isabella de Hauteville (Madame la Cardinale). Unter diesen Umständen breitete sich der Calvinismus im Toulouser Sprengel sehr aus, und die Stadt wäre wohl ganz calvinistisch geworden ohne den Eifer des treuen Clerus, in dessen Reihen Melchior Flavin und Albin de Serès einen harten Kampf gegen die Neuerer bestanden. In das Frühjahr 1562 fällt der Aufstand der Protestanten zu Toulouse, wobei eine große Anzahl von Personen (vielleicht 3000) auf beiden Seiten um's Leben kamen (vgl. Katholik 1863, I, 227 ff.). Glücklicherweise kam in dem gelehrten, entschiedenen und eifervollen Cardinal Georg d'Armagnac (1562—1577) der rechte Mann auf den Erzstuhl. Ebenso gewandt im weltlichen wie im geistlichen Regiment, verwaltete er die Provinz im Namen des Königs und rief die Jesuiten und Karthäuser nach Toulouse. Nachdem Georg d'Armagnac Erzbischof und Mitlegat von Avignon geworden (1577), übergab er den Sitz von Toulouse dem gelehrten Paul de Foix Carmaing, der als königlicher Gesandter in England, Venedig und Rom fungirte, aber nie vom Erzbisthum Besitz ergriff. Er starb 1584 im Rufe hoher Frömmigkeit zu Rom. Auf den thätigen Franz de Joyeuse (1584—1605) folgte nach neunjähriger Sedisvacanz der kriegerische Cardinal Nogaret de La Valette (1614—1627; s. d. Art. VII, 1549), eine Creatur Richelieus, dann der gelehrte und eifrige Karl von Montchal (1628 bis 1651). Dieser suchte den Clerus zu veredeln und die Sitten der Gläubigen zu verbessern; zu diesem Zwecke besuchte er auch die kleinsten Gemeinden seines Sprengels. Noch gefeierter als Gelehrter ist sein Nachfolger Petrus de Marca (1654—1662; s. d. Art.). Ihm verdankt Toulouse die Gründung mehrerer geistlichen Institute, z. B. des Seminars der Irländer und des Klosters Mariä Heimsuchung; auch die Genossenschaft der „Schusterbrüder" (s. d. Art. Renty) fand daselbst Eingang. Erzbischof Johannes Bapt. Michael Colbert de Villacerf (1687—1710) war glücklicher in den Werken der christlichen Liebe als in denen der Baukunst, indem er den damals üblichen Mansard'schen Baustil einführte. Renatus Franz de Beauvau de Rivan (1713—1719), an dem

die hohe Weisheit und Würde gerühmt wird, war ein Beschützer der Wissenschaften und ein gewandter Fürst; die beiden bekannten Historiker Dom de Vic und Dom Vaissete erfreuten sich seiner besondern Gunst. Heinrich de Nesmond (1719—1727) ersetzte den berühmten Fléchier (s. d. Art.) in der französischen Akademie und war als Redner geschätzt. Franz Crussol d'Uzès d'Amboise (1753—1758) leitete 1755 die Generalversammlung des Clerus. Der Name des Erzbischofs Arthur Richard Dillon (1758—1763), dem die Stadt Toulouse viel verdankt, lebte lange im Munde seiner Diöcesanen fort. Cardinal Stephan Karl Loménie de Brienne (1763—1788), später Staatsminister, wurde 1789 nach Sens transferirt und leistete später den Eid auf die Civilconstitution (s. d. Art. Revolution, französische IX, 1134 ff.). Franz de Fontanges (seit 1788), der wenige Monate vor Ausbruch der Revolution den Stuhl von Toulouse bestieg, war Zeuge der Wirren in seiner Diöcese und mußte flüchten. Für ihn wurde als constitutioneller Bischof der Carmelitenpater Hyacinth Sermet eingesetzt, der nicht so tief sank wie mancher Andere. In den schweren Zeiten fehlten auch im Sprengel von Toulouse pflichttreue Priester nicht; mehrere starben auf dem Blutgerüst, namentlich vier zu Castres, deren Richter beinahe lediglich aus protestantischen Pastoren bestanden. Die dankbare Erzdiöcese nennt den Abbé Dubourg als den steten Mittelpunkt aller kirchlichen Bestrebungen. Infolge des Concordats (1801) verzichtete Franz de Fontanges auf den Sitz von Toulouse und nahm das Bisthum Autun an; er starb 1814. Claudius Franz Maria Primat, der schon 1802 Erzbischof von Toulouse geworden, suchte die Wunden seiner Kirche zu heilen, ohne daß ihm das völlig gelungen wäre; er starb 1816. Franz de Bovet (1817—1820), seit 1791 Bischof von Sisteron, konnte wegen schwacher Gesundheit vom Erzstuhl nicht Besitz ergreifen und resignirte 1820. Auf Anna Anton Julius de Clermont-Tonnerre (1820—1830), vorher Bischof von Chalons-sur-Marne und seit 1822 Cardinal, folgte Paul Teresia David d'Astros (1830—1851), Bischof von Bayonne seit 1820, Cardinal 1850, der beim Ausbruch der Revolution von 1830 der Kirche große Dienste leistete. Er war dagegen weniger glücklich in der liturgischen Frage gegen Dom Guéranger (s. d. Art.). Mit weiser Hand leiteten die Erzdiöcese Johannes Maria Mioland (1851—1859), vorher (seit 1849) Coadjutor seines Vorgängers, und Florian Felix Desprez (1859—1895), der 1879 zur Würde eines Cardinals erhoben wurde. Der gegenwärtige Erzbischof ist Franz Desiderat Mathieu, geb. 1839, Bischof von Angers 1893, promovirt am 25. Juni 1896. Demselben unterstehen gemäß dem Concordate als Suffragane die Bischöfe von Montauban, Pamiers und Carcassonne. Neben dem Metropolitancapitel gab es früher zu Toulouse noch das Capitel von Isle-en-Jourdain und das des hl. Felix von Caraman, beide von Papst Johannes XXII. fundirt; sie gingen in der Revolution ein. Weiter gab es 1790 in der Erzdiöcese noch 9 Abteien, darunter die des hl. Saturnin mit Capitel, 4 Benedictiner-Priorate, 18 Männerklöster von ebensovielen Orden, 12 Frauenklöster (in Toulouse selbst) und 230 Pfarreien. Heute gibt es für die 480 000 Seelen des Departements Haute-Garonne, welches den Erzsprengel bildet, in 3 Archidiaconaten, 4 Archipresbyteraten und 39 Decanaten 7 Pfarreien erster und 37 zweiter Klasse, 508 Succursalen und 61 Vicariate. Neben dem Seminar des katholischen Institutes besteht noch ein Diöcesanseminar, wie ersteres von Sulpicianern geleitet, dann zwei Knabenseminarien zu Toulouse und Polignan. An männlichen Regularen gibt es nur Schulbrüder mit Noviciaten zu Toulouse und zu Pibrac. Von den 36 verschiedenen weiblichen Congregationen haben die Schwestern der Unbefleckten Empfängniß das Mutterhaus zu Castres, die Schwestern von der heiligen Familie von Nazareth das Mutterhaus zu Plan, und die Schwestern von der heiligen Familie von Amiens das Haupthaus zu Toulouse.

Synoden zu Toulouse. Die erste wirkliche Reformsynode wurde 829 gehalten (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 54. 69). Eine Synode vom Jahre 844 ordnete die Verhältnisse zwischen Bischöfen und Priestern (ebd. 110). Die vom Jahre 883 handelte über Klagen der Juden wegen erlittener Mißhandlungen (ebd. 544). Die Synode vom Jahre 1020, welche über die Bedrückung seitens der Großen handelte, war mehr Diöcesansynode (ebd. 671). Die von Papst Victor II. im J. 1056 angeordnete Synode erhob sich in 13 Canones gegen die Simonie, schärfte den Cölibat des Clerus ein, zügelte die Gelüste der Toulouser Grafen und bestimmte das Alter (30 Jahre) für die Episcopalwürde (ebd. 789). Die Thätigkeit der unter dem Vorsitz des hl. Hugo von Cluny 1060 abgehaltenen Synode ist unbekannt (ebd. 842). Im J. 1068 wurde gegen Simonie Beschluß gefaßt (ebd. 883), 1079 unter dem Vorsitze des Legaten Hugo der Bischof von Albi wegen Simonie suspendirt und excommunicirt und der neue Bischof von Rhodez consecrirt (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 55). Die Synode im J. 1090 suchte verschiedene Mißstände zu verbessern (ebd. 200). Auf der Synode 1118 wurde der Kreuzzug gegen die Mauren in Spanien gutgeheißen und befördert (ebd. 343). Die Synode vom Jahre 1119 leitete Papst Calixt II. selbst; im dritten der 10 Canones wurden die Irrlehrer anathematisirt, welche das heilige Altarssacrament verwarfen (ebd. 345. 385). Bei der Synode 1160 waren die Legaten Alexanders III. und des Gegenpapstes Victor IV., die Könige von Frankreich und England, 100 Bischöfe und Aebte zugegen; Alexander wurde bestätigt und Victor in den

Bann gethan (ebd. 594 ff.). Die Synode 1219 verbot, den Katharern irgend ein Amt oder eine Verwaltung zu übertragen, und schärfte die Sonntagsfeier ein (ebd. 921). Im J. 1229 führte eine Synode die bischöfliche Inquisition ein (ebd. 979 ff.). Im J. 1327 wurde aus Anlaß eines besondern Falles die Abhaltung eines Todtenamtes für einen noch Lebenden bei Strafe der Excommunication verboten (Hefele-Knöpfler VI, 627). Im J. 1590 hielt Erzbischof Franz II. de Joyeuse eine Synode zur Wiederherstellung der clericalen Disciplin. Auch Erzbischof Johannes Ludwig de Balbis de Berton de Crillon hielt 1728 eine Synode. Die letzte Provinzialsynode fand 1850 statt. In vier Sitzungen handelten die Väter über kirchliche Hierarchie, über Glaube und Lehre, über Cultus und Disciplin. Die Beschlüsse umfassen alle bedeutenden Kirchenfragen, namentlich werden auch die Irrlehren neuerer Zeit verworfen (s. Coll. Lac. IV, 1027 sqq.). Den ächt kirchlichen Geist dieser Acten hat der heilige Stuhl mit Befriedigung anerkannt. Unterzeichnet haben außer dem Erzbischof d'Astros seine drei Suffragane und sein Coadjutor. (Vgl. Gallia christ. XIII [1785], 1 sqq. und Instr. 1 sqq.; Annales eccl. du diocèse de Toulouse, Toulouse 1828; Moroni, Dizion. LXXVII, 9 sgg.; Salvan, Hist. gén. de l'église de Toulouse, Toulouse 1856—1861, 4 vols.; Gams, Ser. Epp. 637 sqq.; L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, Paris 1894, 25. 295 ss.; Eubel, Hierarch. cath., Monast. 1898, 515.) [(Guerber) Neher.]

Tournely, Honoratus (Honoré), berühmter Dogmatiker, wurde am 28. August 1658 zu Antibes in der Provence aus niederer Familie geboren. Als Knabe hütete er die Schweine, wurde aber wegen seiner glänzenden Geistesgaben von seinem geistlichen Oheim, dem Abbé Mouton zu St-Germain-l'Auxerrois, nach Paris gebracht, um dort Theologie zu studiren. Im Jahre 1686 wurde er Doctor der Sorbonne, 1688 erhielt er im Alter von 30 Jahren seine erste Anstellung als Professor der Theologie in Douai und entledigte sich dort seiner Lehraufgabe mit so großem Geschick und Erfolg, daß die Sorbonne ihn bereits 1692 als Professor nach Paris zurückberief. Eine ächte Zierde dieses Lehrkörpers, verblieb er 24 Jahre lang in seiner ehrenvollen Stellung, zog sich aber 1716 anläßlich der im Schoße seiner Facultät wegen der Bulle Unigenitus ausgebrochenen Streitigkeiten in's Privatleben zurück, um nunmehr ganz der Durcharbeitung und Drucklegung seiner dogmatischen Vorlesungen zu leben. Ein Mann von ausgebreitetem Wissen und ungeheurer Arbeitskraft, zeichnete Tournely sich durch aufrichtige Demuth und Unterwürfigkeit gegen die Erlasse des päpstlichen Stuhles aus, welche er in sturmbewegter Zeit mit ebenso großer Klugheit als unbeugsamem Muthe gegen die Jansenisten vertheidigte. Letztere freilich haßten und schmähten ihn ebenso sehr, als sie ihn fürchteten, da er mit seinem weitreichenden Wissen und seinem Einfluß ihre Hinterlist und Tücke mehr als einmal durchkreuzte (s. d. Art. Appellanten). Seinen eindringlichen Bemühungen war es großentheils zu verdanken, daß die theologische Facultät 1729 die vielumstrittene Bulle Unigenitus Clemens' XI. endlich annahm, und daß auch die übrigen Doctoren, die theils schwankten, theils sich widersetzten, zuletzt fast alle der päpstlichen Lehrauctorität sich unterwarfen. Tournely's an die Sorbonne in dieser Angelegenheit gerichtetes Gutachten vom 15. December 1729 (abgedruckt bei Du Plessis d'Argentré, Coll. judic. III, 1, Paris. 1755, 176 sqq.) ward von der Generalversammlung beifällig aufgenommen und beendigte den Streit. Leider sollte er den vollen Triumph der guten Sache nicht mehr erleben; denn infolge eines Schlaganfalles der Sehkraft beraubt, starb er schon am 26. December 1729 im Alter von 71 Jahren. — Weit über Frankreichs Grenzen hinaus haben Tournely's Praelectiones theologicae, Paris. 1725—1730, Berühmtheit erlangt, nach Rohrbacher (Hist. univers. de l'Église catholique XII, Paris 1876, 411) „die beste Dogmatik", welche überhaupt in Frankreich jemals herauskam und daher lange Zeit hindurch „in den besseren Kreisen in Frankreich maßgebend blieb, bis das schlechtere Werk von Bailly sie verdrängte" (Scheeben, Dogmatik I, Freiburg 1873, 456). Mit patristischer Belesenheit und Gediegenheit des Inhaltes verbinden diese Vorlesungen durchsichtige Klarheit und hohe Eleganz der Sprache. In der Gnadenlehre geht Tourney's Hauptbestreben dahin, die ganze Hohlheit und Glaubenswidrigkeit des jansenistischen Gnadenbegriffs (der delectatio coelestis victrix) aufzudecken und die dogmatische Berechtigung der gegen Bajus, Jansenius und Quesnel (s. d. Artt.) gerichteten päpstlichen Bullen darzuthun; die Charakteristik, die er von dem heuchlerischen Jansenismus entwirft (Prael. theol. de gratia praef.), ist überaus treffend und scharf. In der Frage über das Verhältniß von Gnade und Freiheit bekämpft er den Thomismus ebenso entschieden wie den Molinismus und den Congruismus (s. d. Artt.) und redet seinerseits dem schon von Ysambert und Anderen vertretenen sog. Synkretismus das Wort. Auch um das Dogma von der stellvertretenden Genugthuung Christi hat er sich gegen den Socinianismus verdient gemacht, wobei er aber den Begriff der Strafgerechtigkeit Gottes in einer Weise überspannte, daß er mit dem hl. Anselm (s. d. Art.) gegen die allgemeine Lehre aller Theologen die absolute Nothwendigkeit der Incarnation daraus ableiten mußte (De Deo q. 19, art. 1). — In der Folge vielmals aufgelegt (z. B. Paris 1765, Venedig 1790), wurden die Praelectiones von einem Anfangs anonymen Verfasser (s. d. Art. Collet) durch Hinzufügung der Moraltheologie beträchtlich erweitert und herausgegeben unter

dem neuen Gesammttitel: Honorati Tournely Cursus theologicus scholastico-dogmaticus et moralis, Venetiis 1731—1746, 16 voll. (neue Ausgabe ebendort 1750 in 19 Bänden). Diese venetianische Ausgabe hat die Eigenthümlichkeit, daß ihr Herausgeber den Abschnitt über die Kirche in offenbar tendenziöser Absicht gekürzt und verstümmelt hat; die Kölner Edition von 1734 in 9 Bänden, sowie die zehnbändige, welche ebendaselbst 1752—1765 gedruckt wurde, sind einfache Nachdrucke der venetianischen mit der Fortsetzung von Collet (s. ob.). Letzterer fertigte außer der Continuatio auch einen zweibändigen Auszug aus Tournely's Vorlesungen an (Paris 1744), ein Unternehmen, in welchem ihm bereits zwei andere Theologen, der Sulpicianer Montagne (gest. 1767; Praelectionum Tournelii Compendium, Paris. 1731), sowie Urban Robinet, Doctor der Sorbonne und Generalvicar von Paris (gest. 1758), vorausgegangen waren. Außerdem sei noch die 1735 in Köln erschienene zweibändige Medulla theologiae Tournelianae erwähnt, welche sich vorzugsweise mit den Irrlehren des Bajus, Jansenius und Quesnel befaßt. Lange nach dem Tode Tournely's erstand diesem unerwartet ein heftiger Gegner an dem Benedictiner Mougenot, der speciell gegen dessen Gnadenlehre das dreibändige Werk richtete: Tournely convaincu d'erreurs et de mauvaise foi dans ce qu'il a écrit sur les matières de la grâce (vol. I, Cologne 1761; vol. II et III [Druckort unbekannt], 1771). Indeß hat diese Schrift, welche selbst von Irrthümern nicht frei war, dem hohen Rufe des Angegriffenen bei der Nachwelt keinen wesentlichen Abbruch anzuthun vermocht. (Vgl. Biogr. univers. n. éd. XLII, 47; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1070 sqq.) [Pohle.]

Tournemine, René Joseph de, S. J., wurde am 2. April 1661 zu Rennes geboren, trat am 30. August 1680 in den Jesuitenorden und starb zu Paris am 16. Mai 1739. Nachdem er als Lehrer in verschiedenen Zweigen des Wissens sein glänzendes Talent bewährt hatte, wurde er 1701 mit der Leitung der gelehrten Zeitschrift Mémoires de Trevoux (s. d. Art.) betraut, an welcher er sich auch mit zahlreichen Arbeiten betheiligte. Später stand er der Bibliothek des Professhauses zu Paris vor und übernahm 1725 die Fortsetzung der Bibliotheca Scriptorum S. J., wobei er jedoch über die Vorbereitungsarbeiten nicht hinauskam. Auf literarischem Gebiete wirkte er durch Anregung und Beförderung junger Talente, auf religiösem Gebiete durch Predigt, Exercitien, Leitung von Jünglingssodalitäten u. dgl. fast ein halbes Jahrhundert lang überaus segensreich. Sein bedeutendstes wissenschaftliches Werk ist die Neuausgabe der glossirten Bibel seines Ordensgenossen Stephan Menochius (s. d. Art.), welche er mit gelehrten Dissertationen begleitete. Eine von ihm geplante und angekündigte fortlaufende Erklärung der gesammten heiligen Schrift, welche aus den Commentaren der besten katholischen Exegeten zusammengestellt werden sollte, kam nicht zu stande. Es ist bekannt, daß Tournemine verschiedenen extravaganten Ideen seiner Ordensgenossen Hardouin und Berruyer (s. d. Artt.) nicht nur durch persönlichen Einfluß entgegenzuwirken suchte, sondern auch in öffentlichen Schriften und Kundgebungen gegen dieselben auftrat. (Vgl. Lambert, Histoire littéraire du règne de Louis XIV., I, Paris 1751, 189 ss.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1083; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VIII [1898], 179 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Tourneux, s. Letourneux.

Tournon, Franz von, Cardinal, wohl die fleckenloseste Persönlichkeit unter den großen Staatsmännern Frankreichs, welche den römischen Purpur trugen, wurde 1489 als Sprößling einer der ersten Familien von Languedoc geboren. Sein Geschlecht hat der Kirche viele Würdenträger gegeben, unter diesen im 16. Jahrhundert zwei Bischöfe von Viviers und zwei Bischöfe von Valence. Franz, seit seinem zwölften Jahre Augustiner-Chorherr, wurde 1517 auf das Erzbisthum Embrun befördert, welches er in der Folge mit Bourges, Auch, Lyon vertauschte; er war auch Inhaber von 13 Abteien. Im März 1530 wurde er von Clemens VII. zum Cardinal erhoben; später Cardinalbischof von Sabina, war er seit Pius' IV. Pontificat Bischof von Ostia und Decan des heiligen Collegiums. Seit 1525 gehörte er zu den einflußreichsten Räthen der französischen Krone. Vom Madrider Frieden, den er als Hauptunterhändler von französischer Seite am 14. Januar 1526 unterschrieb, bis zur Ständeversammlung von Orleans 1560 und dem Religionsgespräch von Poissy 1561 war er bei allen großen Actionen betheiligt, welche die Geschicke Frankreichs berührten. Beim Einfall des kaiserlichen Heeres in die Provence 1536 stellte ihn Franz I. an die Spitze der gesammten Truppenmacht und übertrug ihm die Landesvertheidigung, eine Aufgabe, welcher sich der Kirchenfürst mit Umsicht und Erfolg entledigte. In den letzten zehn Jahren Franz' I. war Tournon allein der leitende Staatsmann Frankreichs. Unter Heinrich II. vom Hofe fern gehalten, vertrat er mit glänzendem Erfolge die Interessen seiner Monarchie an der päpstlichen Curie, 1547—1553 und abermals 1555 bis 1559, theils in außerordentlicher Mission, theils als ständiger Gesandter. Er besaß das Vertrauen der Päpste Clemens' VII., Julius' III. und besonders Pius' IV. Auch um das Zustandekommen des Concils von Trient ist Tournon verdient. In der Ehescheidungsangelegenheit Heinrichs VIII. von England (s. d. Art.) hatte er in außerordentlicher Sendung zu London und Rom vergebens zu vermitteln gesucht. Den unglücklichen Krieg der Caraffa (s. d. Art. Paul IV., ob. IX, 1640 f.) hatte er beharrlich widerrathen, und die rasche

friedliche Beilegung war zum guten Theile ihm zu verdanken. Fast während des ganzen Pontificates Pauls IV. hielt er sich von Rom entfernt an anderen Orten Italiens auf. Er war der entschlossenste und gefürchtetste Gegner der religiösen Neuerung in Frankreich und wußte der Connivenz, welche Franz I. dem Calvinismus gegenüber an den Tag legte, geschickt entgegenzuwirken; durch ihn ist die Berufung Melanchthons (s. d. Art.) nach Paris hintertrieben worden. Ihm verdankt auch die Gesellschaft Jesu die Zulassung in Frankreich; er war derselben bis zu seinem Tode der treueste Freund und mächtigste Gönner. Das reich fundirte Collegium zu Tournon, dem Sitze seiner Familie, übergab er in ihre Hände und wollte in ihrer Collegiumskirche daselbst begraben sein. P. Polanco S. J. mußte ihm während der letzten Krankheit zur Seite bleiben. Tournon war ein hochgebildeter, vielseitiger Geist und eifriger Förderer der Wissenschaften. Um die königliche Bibliothek zu Paris wie um Errichtung einer königlichen Druckerei hatte er große Verdienste. Er war großmüthiger Mäcen der Gelehrten; Männer wie Muret, Denis Lambin, nachmals professor regius zu Paris, Pierre Danès, Bischof von Lavaur, Vincenz Lauri, den Gregor XIII. selbst zum Cardinalat erhob, u. A. hatten ihm Vieles zu verdanken. Zwei Studienanstalten, das Colleg von Auch und das von Tournon, sind von ihm gegründet. Beim Krieg in der Provence 1536 hatte er für Verpflegung des Heeres aus eigenem Vermögen große Opfer gebracht; bei seinem Tode wandte er, abgesehen von väterlicher Fürsorge für seine Dienerschaft, alles, was er besaß, kirchlichen Zwecken zu. Man rühmt ihn als einzig dastehendes Beispiel eines Staatsmannes, welcher „39 Jahre lang" unter den allerverschiedensten Verhältnissen maßgebenden Einfluß auf die Geschicke seines Vaterlandes behauptet, stets die Achtung auch seiner Gegner besessen und niemals einen durch die Zukunft nicht als gut bewährten Rath gegeben habe. Jedenfalls gehört er zu den bedeutendsten Männern des 16. Jahrhunderts. Tournon starb mit der klaren Voraussicht der Uebel, welche die von ihm laut getadelten Concessionen an die Hugenotten dem Lande bringen würden, im Uebrigen in christlicher Frömmigkeit gefaßt, zu St-Germain-en-Laye am 21. April 1562. Die Statuta Synodalia, Lugduni 1560, sind von ihm herausgegeben; auch eine Anzahl seiner Briefe ist später in verschiedenen Sammlungen gedruckt worden. (Vgl. Reomaus, seu Historia Monasterii S. Joannis Reomaensis in tractu Lingonensi, primariae inter Gallica coenobia antiquitatis ... collecta et illustrata a P. Petr. Roverio S. J., Paris. 1637; Ciaconi-Oldoini, Vitae et res gestae Pontificum Roman. III, Romae 1677, 506 sqq.; Gallia christ. I [1715], 1002 sq., II [1720], 97, besonders IV [1728], 183 sqq.; Ch. Fleury, Hist. du Cardinal de Tournon, ministre de France sous quatre de nos rois, Paris 1728.) [O. Pfülf S. J.]

Tournon, Karl Thomas Maillard de, Cardinal, bekannt durch seine Thätigkeit im sogen. Accommodationsstreit (s. d. Art.), wurde zu Turin am 21. December 1668 geboren und entstammte einem vornehmen savoyischen Geschlechte; seine nächsten Vorfahren trugen den Titel „Graf von Tournon und Marquis von Albi". Seine sämmtlichen Studien machte er in Turin. Der fromme Balth. Cenci, seit 1691 in einflußreicher Stellung am päpstlichen Hofe, 1695 als Cardinal publicirt, welcher früher als Vicelegat von Avignon Tournon zu Nizza kennen gelernt hatte, zog ihn, nachdem er Priester geworden, in seinen Haushalt nach Rom. Clemens XI. ernannte ihn zum päpstlichen Kämmerer. Noch hatte Tournon nicht Gelegenheit gehabt, in einer selbständigen höhern Verwaltung oder einer diplomatischen Mission sich Erfahrungen zu sammeln, als die Gunst des Papstes den 33jährigen Mann, der sich durch eifrige Theilnahme an der Akademie der Arcadier und öffentliche Vorträge in der Propaganda bemerklich gemacht hatte, zu einer schwierigen Mission ausersah. Der Streit wegen der malabarischen und chinesischen Riten (s. d. Art. Accommodationsstreit) war durch den apostolischen Vicar von Fokien, den Lazaristen Ch. Maigrot, neuerdings in aller Form bei der Curie anhängig gemacht worden und hatte eine Wendung genommen, welche ein Eingreifen von höchster Stelle anzurathen schien. Tournon wurde bestimmt, als apostolischer Visitator und legatus a latere mit dem Titel eines Patriarchen von Antiochien an Ort und Stelle die Sache zu untersuchen. Der Papst persönlich ertheilte ihm die bischöfliche Weihe am 21. December 1701. Im November 1703 erreichte der Legat Pondichery, wo er von den Missionaren auf's zuvorkommendste aufgenommen wurde. Am Tage seiner Wiederabreise (11. Juli 1704) erließ er ein Decret, durch welches er die bisher geduldeten malabarischen Riten kurzer Hand verbot. Bevor er noch im Frühjahre 1705 in China landen konnte, hatte auch die römische Congregation zu der Frage Stellung genommen und durch ein Decret vom 20. November 1704 in ähnlichem Sinne entschieden. In China gelang es den Bemühungen der Jesuitenmissionare, dem Vertreter des Papstes mit seinem ganzen Gefolge die Erlaubniß zur Reise nach Peking, eine ungewöhnlich ehrenvolle Aufnahme in dieser Reichshauptstadt und eine Reihe von Audienzen beim Kaiser zu verschaffen. Dagegen sahen sie sich außer Stande, den diplomatischen Mißgriffen vorzubeugen, zu welchen der mit fortwährender Krankheit kämpfende Prälat durch Unkenntniß der Verhältnisse und krankhafte Erregtheit sich hinreißen ließ. Als Tournon die zum Aufenthalte in Peking gewährte Frist ohne Weiteres um mehrere Wochen überschritt, barg der Kaiser seinen Unmuth noch insoweit, daß er ihm

auch für die Rückreise ein Ehrengeleite zur Seite gab. Aber die Verkündigung des Decretes vom 25. Januar 1707 (zu Nanking), welches unter Androhung kirchlicher Censuren die chinesischen Riten untersagte, brachte den Zorn, der sich schon vorher durch Verhaftung mehrerer Vertrauensmänner des Legaten kundgegeben hatte, zum offenen Ausbruch. Tournon wurde auf Befehl des Kaisers festgenommen und auf Macao den Portugiesen, welche wegen des Patronates über die chinesische Mission mit den päpstlichen Behörden im Streite waren, in Gewahrsam gegeben. Ein Anerbieten des spanischen Gouverneurs der Philippinen, ihm zur Flucht zu verhelfen, schlug der Legat aus. Er war noch Gefangener, als er die Nachricht erhielt, daß der Papst ihn am 1. August 1707 zum Cardinal ernannt habe. Indessen nahmen die körperlichen Leiden, welchen der von Haus aus kränkliche Mann vom Beginne seiner Reise an unterworfen war, seit April 1710 den Charakter einer tödtlichen Krankheit an, welcher er am 8. Juni 1710 erlag. Clemens XI. bestätigte unter dem 25. December 1710 Tournons Decret von Nanking und spendete nach Eintreffen der Todesnachricht im Consistorium vom 14. October 1711 dem Muthe und der Hingabe des Legaten hohes Lob. Tournons Leiche wurde durch den Legaten Mezzabarba später nach Rom gebracht und in der Kirche der Propaganda am 27. September 1723 beigesetzt (er hatte die Propaganda zur Universalerbin seines Vermögens eingesetzt). Die besonderen Sympathien, welche Leiden und priesterliche Unbescholtenheit dem Verstorbenen zugewandt hatten, suchten bei der damaligen Erregtheit der Geister die Feinde des Jesuitenordens gegen letztern auszubeuten. Die Entscheidungen Tournons hatten sich in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, gegen die bis dahin eingehaltene Praxis der Jesuitenmissionare gewendet; vom ersten Erscheinen in China an hatte er offenes Mißtrauen und eine Art Antagonismus gegen dieselben an den Tag gelegt, hinwieder alle Mißerfolge, welche die durch fortdauernden Krankheitszustand wohl erklärliche Reizbarkeit und der Mangel diplomatischer Umsicht ihm am Kaiserhofe zuzogen, den „geheimen" Umtrieben der Jesuitenmissionare zugeschrieben. Auf die Gerüchte, welche hierüber in Europa verbreitet wurden, antwortete noch zu Tournons Lebzeiten der Vice-Provinzial der Jesuiten in China, P. Thomas, mit einer ausführlichen Darlegung des ganzen Verlaufs der Legation (abgedruckt in den Lettres édifiantes et curieuses XIV, n. éd., Lyon 1819, 447 ss.). Auch die Drangsale, welchen der Legat auf Macao sich ausgesetzt sah, wurden zum großen Theile den „geheimen" Umtrieben der Jesuiten zugeschrieben. In diesem Sinne lautet auch die Relation abrégée de la nouvelle persécution de la Chine tirée de la relation composée à Macao par les Missionnaires de l'ordre de St. Dominique, qui ont été chassez de cette mission, Lyon 1713 (in's Französische übertragen nach der italienischen Uebersetzung einer spanischen Urschrift des Fr. Franciscus Gonzalez a Sancto Petro O. Pr.; von der italienischen Version bietet Quétif-Echard, Scriptt. O. Praed. II, 780, einen Auszug, ohne jedoch über deren Authentie genauere Angaben beizubringen). Auch die falsche Angabe wurde verbreitet, daß der Legat auf Macao im Hause der Jesuiten gefangen gewesen, und daß sein Tod von Seiten der Jesuiten durch Vergiftung herbeigeführt worden sei. Letztere Anklage hat trotz ihrer völligen Grundlosigkeit blinder Parteihaß bis in die neueste Zeit immer wieder aufgewärmt; eine gründliche Abfertigung findet sie bei Duhr, Jesuiten-Fabeln, Freiburg 1891, 429 ff. Tournon hatte seinen eigenen Arzt bei sich und war bis zum letzten Augenblick von fünf seiner aus Italien mitgebrachten Gefährten umgeben. Die Erregung, welche an diese Legation sich knüpfte, wurde neu geweckt, als während der letzten Kämpfe vor der Aufhebung der Gesellschaft Jesu unter dem Namen eines vielgenannten Gegners derselben, des bereits mit Tod abgegangenen Cardinals Passionei (s. d. Art.), das Memorie storiche della legazione e morte dell' Em. Mons. Cardinale di Tournon, Venezia 1761—1763, in 8 Bändchen zu erscheinen begann. Es waren dieß jedoch keine von Tournon verfaßten Aufzeichnungen, sondern ein Conglomerat von Relationen, Briefen, Actenstücken u. s. w., zum großen Theil einer bereits 1734 in Paris erschienenen Schmähschrift gegen den Jesuitenorden entnommen. Weder der todte Cardinal Passionei noch der todte Cardinal Tournon hatten mit dieser Schrift etwas zu thun. (Vgl. Caduceus Sinicus, Modernorum decretorum explanatio theol. Apost. Sedis judicio subjecta, Colon. Agripp. 1713; A. Guarnacci, Vitae et res gestae Pontiff. Rom. etc. II, Romae 1751, 141 sqq.; [G. Pray,] Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche I, Augsburg 1791; L. Cardella, Memorie storiche de' Cardinali etc. VIII, Rom. 1794, 108 sg.) [O. Pfülf S. J.]

Touron, Anton, O. Pr., bekannt namentlich als Ordensgeschichtschreiber, wurde 1686 zu Graulhet (Diöcese Castres) in Frankreich geboren. Nachdem er in den Dominicanerorden getreten, widmete er sich nach gründlichen Studien in der Theologie vornehmlich der schriftstellerischen Thätigkeit. Insbesondere schrieb er ein sechsbändiges Werk über die berühmten Männer aus dem Dominicanerorden (Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique, Paris 1743—1749, 6 vols.), ein Leben des hl. Dominicus (Paris 1739) und des hl. Thomas (Paris 1737), sowie eine Geschichte Amerika's seit dessen Entdeckung (Histoire générale de l'Amérique depuis sa découverte, Paris 1768—1770, 14 vols.), worin besonders Rücksicht auf die Kirchengeschichte und das Wirken der Dominicaner in Amerika

genommen ist. Außerdem verfaßte er zahlreiche apologetische und dogmatische Schriften, unter denen seine Abhandlung über die göttliche Vorsehung (Traité de la Providence, Paris 1752) den größten Beifall fand. Die Werke Tourons zeugen überall von großer Gelehrsamkeit; speciell seine Biographie des hl. Thomas ist eine der besten, die über den großen Kirchenlehrer geschrieben sind. Er starb zu Paris den 2. September 1775. (Vgl. Feller, Dict. hist. XIII, Paris 1824, 74; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 164 sq.) [v. Los O. Pr.]

Tours, Stadt und Metropole in Frankreich, war bis zur Besitznahme durch die Römer Hauptsitz des kriegerischen keltischen Volksstammes der Turones, welche im Bunde mit Vercingetorix den Eroberungen der Römer ein Ziel zu setzen suchten. Als Cäsar die Stadt erobert hatte, erhielt sie den Namen Caesarodunum, später Turonum. Unter Kaiser Honorius ward sie Hauptstadt von Gallia Lugdunensis III. Bald danach kam sie in die Gewalt der Westgoten, bis Chlodwig diese verdrängte; seitdem wurde die Stadt nebst ihrem Gebiete abwechselnd durch austrasische und neustrische Fürsten regiert. Im 10. Jahrhundert befand sich Tours als Hauptstadt der Touraine in den Händen der Grafen von Blois, und im 11. in denen der Grafen von Anjou, durch welche die Stadt an England kam. Erst Philipp II. August nahm sie im 13. Jahrhundert den Engländern wieder ab und vereinigte sie mit der französischen Krone, worauf Stadt und Gebiet bis tief in das 16. Jahrhundert hinein als Apanage der königlichen Prinzen und Prinzessinnen diente. Karl VII. und Ludwig XI. residirten oft und gern in der Umgegend von Tours; auch wurden in dieser Stadt die Generalstaaten des Reiches mehrmals versammelt. Heute ist Tours Departementshauptstadt von Indre-et-Loire (mit etwa 60000 Einwohnern), am linken Ufer der Loire gelegen. Die gotische, im 12. bis 14. Jahrhundert erbaute Cathedrale hat zwei 70 m hohe Thürme englischen Ursprungs, ein prächtiges Portal und trefflich gemalte Fenster im Chor. Unter den sieben weiteren Kirchen ist am sehenswertheften die im reinen Ogivalstil gehaltene Kirche St. Julien aus dem 13. Jahrhundert, mit schönen Fresken. Neben dem Seminar bestehen noch ein Lyceum, eine Vorbereitungsschule für Medicin und Pharmacie, Gewerbeschule, Irrenanstalt, drei Hospitäler und andere Wohlthätigkeitsanstalten. — Das Christenthum ward zum erstenmal gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts in der Touraine gepredigt. Erster Bischof war der hl. Gatianus, der angeblich vom heiligen Papst Fabian (um 250) in Gesellschaft mehrerer anderen Missionare nach Gallien gesandt wurde; doch scheint die Gründung des Bischofssitzes in Tours richtiger in die Zeit Constantins gesetzt zu werden (vgl. Duchesne, Les anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours, Paris 1890, 23 s.). Seine Reliquien ruhten lange in der Hauptkirche zu Tours, wurden aber 1562 von den Hugenotten entweiht und verbrannt. Nach seinem Ableben (um 300?) soll der bischöfliche Sitz 37 Jahre lang unbesetzt geblieben sein; trotzdem erhielten sich manche Christen in der Stadt, und der zweite Bischof, der hl. Lidorius (bis etwa 372), konnte schon eine Kirche daselbst bauen und das Haus eines Senators zur Basilika machen. Letztere wurde von seinem Nachfolger, dem hl. Martinus (vermuthlich 372 bis 397; s. d. Art.), vergrößert; vielleicht legte dieser dort auch Reliquien von Martyrern der Legio thebaica (s. d. Art. VII, 1619) nieder. Außer dieser Kirche, der jetzigen Cathedrale ad S. Gatianum, baute der hl. Martinus noch andere Kirchen, sowie die berühmt gewordene Abtei Marmoutiers unweit Tours. Letztere war die Pflanzschule fränkischer Bischöfe und ihr Ansehen sehr groß; im 12. und 13. Jahrhundert wurden ihre Aebte zweimal als Schiedsrichter zwischen England und Frankreich erkoren. In der großen Klosterkirche wurde auch ein Heiligölfläschchen (ste. ampoule) aufbewahrt, womit Heinrich IV. gesalbt ward. Ueber dem Leibe des hl. Martinus ließ sein Schüler und Nachfolger, der hl. Brictius oder Briccius (397—444), eine Kapelle errichten. Wegen Verleumdung mußte er seinen Bischofssitz verlassen; er weilte zu Rom und kehrte erst zurück, nachdem seine Unschuld offenkundig geworden. Der hl. Eustochius (444—461) vermehrte die Zahl der Pfarreien seines Sprengels und ließ in Tours eine Kirche bauen, in welcher er die Reliquien der hll. Gervasius und Protasius (s. d. Art.), die sein Vorgänger aus Italien mitgebracht hatte, niederlegte (AA. SS. Boll. Sept. VI, 26). Der hl. Perpetuus (461—491) suchte Gottesfurcht und kirchliche Zucht in seinem Sprengel zu befördern; er baute an Stelle der vom hl. Brictius errichteten Kapelle ad S. Martinum eine größere prachtvolle Kirche, in welche er den heiligen Leib des Wunderthäters übertrug (AA. SS. Boll. April. I, 748—752). Der hl. Volusianus (491—498 oder 499), der als Freund und Beschützer der Armen gerühmt wird, wurde von Alarich II. seines Amtes entsetzt und gefangen genommen (AA. SS. Boll. Jan. II, 194). Von den folgenden Bischöfen, welche jeder nur kurze Zeit regierten, seien genannt der hl. Baldus (546—552), Rathgeber des Königs Chlotar und Stifter des Metropolitancapitels, der hl. Euphronius (556—572), der mit der Wundergabe ausgezeichnet war (AA. SS. Boll. Aug. I, 336), und der hl. Gregor von Tours (573—595; s. d. Art.), der Geschichtschreiber der Franken, der mit Entschiedenheit und ohne Furcht die Rechte und die Freiheit der Kirche wahrte. Letzterer ließ auch die durch Brand zerstörte Hauptkirche wieder aufbauen. Die zwei eben genannten Bischöfe waren bereits Metropoliten; wann jedoch Tours zur Metropole erhoben wurde, weiß man nicht sicher.

Der Metropole Tours unterstanden die Bisthümer Namnetum (Nantes), Redones (Rennes), Cenomani (Le Mans), Venetia (Vannes), Andegavum (Angers) und später auch Alethum (St. Malo). Im 9. Jahrhundert aber wurden der Metropole durch das eigenmächtige Verfahren des Herzogs Nomenojus von der Bretagne vier Suffraganbisthümer entzogen und diese mit zwei neu errichteten zur Metropolie Dol vereinigt. Das daraus entstandene Schisma ward erst unter Innocenz III. definitiv geendigt (s. das Weitere im Art. Rennes X, 1057). Zu den bisherigen Suffraganaten erhielt die Metropole Tours damals die Suffraganate von Dol nebst diesem selbst. In der unter Papst Johannes XXII. angefertigten Notitia werden die Suffraganbisthümer von Tours so aufgezählt: in Britannia Gallica: Cenomanensis, Andegavensis, Briocensis (St. Brieuc), Macloviensis (St. Malo), Dolensis, und in Britannia Britonica: Redonensis, Nannetensis, Corisopitensis (Quimper), Venetensis, Leonensis (St. Paul de Léon), Trecorensis (Tréguier). Diese verblieben der Metropole Tours bis zur Revolution; heute unterstehen derselben, nachdem Rennes (s. d. Art.) selbst Metropole geworden, nur mehr Angers, Laval, Le Mans und Nantes. Von den Erzbischöfen ist erwähnenswerth Herbert oder Herbernus (887—916), Abt zu Marmoutiers, der die Reliquien des hl. Martinus vor den Normannen nach Auxerre flüchtete und sie wieder zurückbrachte. Unter seinem Nachfolger, Robert I. (917—931), wurde die Basilika des hl. Martin in Asche gelegt. Der Erzbischof baute sie wieder auf, zwar schön, aber, wie Odo von Clugny meint, nicht mehr im alten Glanze. Theotolo (931 bis 947) ließ die von den Normannen eingeäscherte St. Juliankirche wieder herstellen. Als gelehrter Theologe ragt Hildebert von Lavardin (seit 1125; s. d. Art.), vorher Bischof von Le Mans, hervor. Joscius (1157—1174) begann den Neubau der Metropolitankirche St. Gatien. Cardinal Elias von Bourdeilles (1468—1484), vorher Bischof von Perigueux, war gleich ausgezeichnet durch Wissenschaft und Tugend; sein Canonisationsprozeß ward eingeleitet, aber nicht durchgeführt. Simon II. de Maillé-Brézé (1554 bis 1597), vorher Bischof von Viviers, wird als äußerst verdienter Oberhirte geschildert. Er begleitete den Cardinal Karl von Lothringen (s. d. Art.) zum Concil von Trient und war in den durch den Protestantismus veranlaßten Kriegen die Vorsehung der Provinz. Die Hugenotten fielen in seinen Sprengel ein, nahmen die bischöfliche Stadt (1562), brannten und plünderten mit unersättlicher Wuth. Der reiche Kirchenschatz der Basilika St. Martin ward ihre Beute, das größte Kleinod, den Leib des Heiligen, übergaben sie den Flammen und nur kleine Ueberreste wurden gerettet. Der vom hl. Eligius gefertigte Reliquienschrein des hl. Martin ist damals verschwunden. Ludwig Jacob de Chapt de Rastignac (1723—1750), vorher Bischof von Toul, war einflußreich durch Tugend, Geist und Wohlthätigkeit. Er stiftete das große Hospital zu Tours, leitete das Generalcapitel der Mauriner zu Marmoutiers und führte den Vorsitz bei den Generalversammlungen der Bischöfe 1747 und 1748. Auch zeigte er sich als regen Vertheidiger der Bulle Unigenitus gegen den Jansenismus. Ludwig Joachim Franz Mamertus Hilarius de Conzié (seit 1775) emigrirte in der französischen Revolution und starb zu Amsterdam im Mai 1795. Statt seiner wurde als constitutioneller Bischof Peter Suzor aufgestellt. Im J. 1802 bestieg der vormalige Erzbischof von Aix, Johannes Raimund Boisgelin de Cicé den Erzstuhl von Tours; er wurde 1803 mit dem Purpur geschmückt, starb aber schon 1804. Die französische Akademie hatte ihn in ihre Mitte aufgenommen, da er sich durch mehrere literarische Arbeiten, namentlich durch die Uebersetzung der Psalmen, ausgezeichnet hatte. Berühmt als Kanzelredner, hielt er noch als Erzbischof von Aix die Trauerrede beim Tode des Dauphin, des Sohnes Ludwigs XV., und die Rede bei der Krönung Ludwigs XVI. Ludwig Matthias Joseph Barral, vor der Revolution Bischof von Troyes, 1802 Bischof von Meaux und 1805 Erzbischof von Tours, wurde wegen seiner Gewandtheit und Wissenschaft von Napoleon I. als das tauglichste Werkzeug Pius VII. (s. d. Art.) gegenüber benutzt. Weil er während der 100 Tage dem Eroberer allzu willig beipflichtete, mußte er bei der Rückkehr des Königs seinen Sitz verlassen, resignirte 1815 und starb 1816. Auf Johannes Baptist de Chillau (1817 bis 1824) und Ludwig Augustin de Montblanc, Coadjutor seines Vorgängers und Titularerzbischof von Karthago seit 1821, folgte Franz Nicolaus Magdalena Morlot, Bischof von Orleans 1839, nach Tours transferirt 1843, einer der verdientesten Bischöfe Frankreichs; er wurde 1857 Erzbischof von Paris (s. d. Art.), ebenso (1871) sein Nachfolger Joseph Hippolyt Guibert, vorher Bischof von Viviers und 1857 auf den Erzstuhl Tours promovirt. Felix Petrus Fruchaud, Bischof von Limoges 1859, wurde 1871 nach Tours versetzt und starb 1874. Karl Theodor Colet, Bischof von Luçon 1861, wurde 1874 nach Tours transferirt und starb 1883. Wilhelm Renatus Meignan, Bischof von Châlons 1865, dann von Arras 1882, kam 1884 nach Tours, wurde 1893 mit dem Purpur bekleidet und starb am 20. Januar 1896. Der gegenwärtige Erzbischof ist Renatus Franz Renou, geb. 1844, Bischof von Amiens 1893, promovirt am 25. Juni 1896. — Das alte Erzbisthum Tours hatte 16 Capitel und Collegiatkirchen, 17 Abteien, 4 Commanderien des Malteserordens, 98 Priorate, 450 fundirte Kapellen, 46 Männer- und 29 Frauenklöster, zusammen 493 religiöse Institute. Heute zählt der das Departement Indre-et-Loire umfassende Sprengel etwa 340000 Seelen in 36 Pfarreien, 253 Succursalen und 40 Vica-

riaten. Das Diöceſanſeminar leiten die Lazariſten; das kleine Seminar, das Collèg St. Grégoire und die Freiſchulen St. Gatien und Notre-Dame werden von Weltprieſtern geleitet. An männlichen Regularen gibt es Lazariſten (mit Miſſionshaus), Schulbrüder, Brüder von St-Laurent-ſur-Sèvre und von der heiligen Familie. Von weiblichen Congregationen gibt es wohl 20 verſchiedene.

Synoden. Abgeſehen von den vielen in Tours gehaltenen Diöceſanſynoden, ſowie von den Provinzialconcilien, welche die Erzbiſchöfe in anderen Städten gehalten, ſind wichtigere Concilien, die in Tours ſelbſt gefeiert worden: 1. Das unter dem hl. Perpetuus im J. 455 gehaltene, von welchem nur mehr ein kurzes Synodalſchreiben vorhanden iſt (Hefele, Conc.-Geſch. II, 2. Aufl., 583). 2. Das unter demſelben 461, bei Gelegenheit des Feſtes Receptio domni Martini (sc. in coelum), gefeierte, welches in 13 can. alte Verordnungen erneuert (ebd. 588 f.). Ferner wurden 3. im J. 567 zur Wiederherſtellung der kirchlichen Disciplin 27 can. abgefaßt. 4. Eine Synode unter dem hl. Gregor 581, wobei der Presbyter Riculf wegen ſeiner Gewaltthätigkeit gegen den Biſchof und die Kirche abgeſetzt wurde. 5. Im J. 796 wurde Biſchof Joſeph von Caen abgeſetzt, weil er ſich Grauſamkeiten gegen ungehorſame Prieſter erlaubt hatte. 6. Erzbiſchof Joſeph I. hielt 813 ein Provinzialconcil, durch deſſen 51 can. u. A. vorgeſchrieben wurde, jeder Biſchof ſolle eine gute Homilienſammlung haben und ſie überſetzen in rusticam romanam linguam aut theotiscam (Hefele III, 764). 7. Auf der Diöceſanſynode 858 legte Erzbiſchof Herard ſeinem Clerus die von ihm zuſammengeſtellten 140 can. zur Nachachtung vor (Hefele IV, 202). 8. Die Diöceſanſynode vom Jahre 925 erledigte Zehntſtreitigkeiten (ebd. 588). 9. Die Synode 1054 anathematiſirte Berengar (ebd. 777 ff.; ſ. d. Art.). 10. Die vom Jahre 1060 war gegen Simoniſten und Concubinarier gerichtet (ebd. 840 f.). 11. Die Generalſynode vom Jahre 1096 unter Papſt Urban II. erneuerte in Anweſenheit von 44 Biſchöfen und Aebten die früheren Beſchlüſſe Urbans und nahm den excommunicirten Biſchof Otto von Straßburg wieder in die Kirchengemeinſchaft auf (Hefele-Knöpfler V, 242). 12. Die Generalſynode vom Jahre 1163, von Papſt Alexander III. berufen, erkannte in Anweſenheit von 17 Cardinälen, 124 Biſchöfen, 414 Aebten und zahlreichen Clerikern und Laien Alexander als rechtmäßigen Papſt an und ſtellte 10 Disciplinar-Canones auf (ebd. 606 ff.). 13. Die Provinzialſynode unter Erzbiſchof Juhellus de Mathefelon 1236 publicirte 14 can. (ebd. 1050). 14. Die unter demſelben Erzbiſchof vom Jahre 1239 beſchäftigte ſich mit der Reform des Clerus (ebd. 1083). 15. Erzbiſchof Johannes de Montſoreau, der überhaupt viele Provinzialconcilien hielt, erließ 1282 13 Reformdecrete (Hefele-Knöpfler VI, 227). 16. Im J. 1510 war eine Verſammlung von Ludwig XII. gegen Papſt Julius II. anberaumt (Hefele-Hergenröther VIII, 432 ff.). Weitere Synoden fanden ſtatt: 17. unter Erzbiſchof Anton de Labarre 1528; 18. und 19. unter Erzbiſchof Simon II. 1565 und 1583 zur Ausführung des Tridentinums; 20. unter Bertrand de Eſchaux 1626; 21. unter Victor le Bouthillier 1653; 22. unter Matthäus Yſoré d'Hervaut 1699 bei Gelegenheit der Cenſur des Buches Maximes des Saints. 23. Im J. 1710 fand in Tours eine biſchöfliche Provinzialverſammlung ſtatt und 24. die letzte Provinzialſynode im J. 1780. (Vgl. O. Cherreau, Hist. des archévêques de Tours, Tours 1654; J. Maan, Sancta et metropolitana eccl. Turon., sacrorum pontificum suorum ornata virtutibus et ss. conciliorum institutis decorata, Aug. Turon. 1667—1669; Moroni, Dizion. LXXIX, 30 sgg.; Gallia christ., contin. B. Hauréau XIV, Paris. 1856, 1—337, Instr. 1—98; Gams, Ser. Epp. 639—641; Armand Jean, Les évêques et les archévêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801, Paris-Mamers 1891, 420 ss.; Eubel, Hierarch. cath., Monast. 1898, 531 sq.) [Neher.]

Touſtain, Charles François, O. S. B., gelehrtes Mitglied der Mauriner-Congregation, wurde zu Repas (Diöceſe Séez) am 13. October 1700 geboren und legte in der Abtei Jumièges am 20. Juli 1718 die Ordensgelübde ab. Nach Vollendung der philoſophiſchen und theologiſchen Studien ward er nach Rouen geſandt, um Hebräiſch und Griechiſch zu lernen; dabei betrieb er auch das Italieniſche, das Engliſche, das Deutſche und das Holländiſche. Im J. 1729 wurde er Prieſter. Aufgerieben durch Arbeit und Strenge gegen ſich, ſtarb er zu St. Denis am 1. Juli 1754. Bezüglich ſeiner kirchlichen Richtung kann Touſtain der Vorwurf janſeniſtiſcher Geſinnung nicht erſpart bleiben. Seine Verdienſte liegen auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft. Mit Taſſin (ſ. d. Art.) arbeitete er beſonders an einer Ausgabe der Werke von Theodor Studites ſowie an den beiden erſten Bänden des Nouveau traité de diplomatique. Von ſeinen gedruckten Werken ſind hervorzuheben die Remontrances adressées aux révérends pères supérieurs de la congrégation de St-Maur, assemblés pour la tenue du chapitre général de 1733, Paris 1733; La vérité persécutée par l'erreur, La Haye 1733, 2 vols. (eine Sammlung verſchiedener Werke der Väter über die Verfolgungen der acht erſten Jahrhunderte); De l'autorité des miracles dans l'Eglise, Paris s. a. Drei Briefe Dom Touſtains an D. Athanaſius Periſtiani, Benedictiner von S. Calliſto in Rom, veröffentlichte Abbé Tougard in d. Mélange publiée par la société de l'histoire de Normandie, 3e sér., 1895. (Vgl. d. Eloge Touſtains [von Taſſin] im II. Bd. des Nouv. traité de diplomatique, und Taſſins Gelehrtengeſchichte der Congregation von St.

Maur, deutsche Uebersetzung II, Frankfurt und Leipzig 1774, 481 ff.; Biogr. univ., n. éd. XLII, 72; Ch. de Lama, Bibliothèque des écrivains de la congr. de St-Maur, Munich-Paris 1882, 174 s.) [Maurus Plattner O. S. B.]

Trachonitis, im Allgemeinen eine mit τραχῶνες, d. h. rauhen, steinigen Strecken, durchzogene Landschaft oder Provinz, ist im Neuen Testament und bei Josephus zum Eigennamen für einen District geworden, der einen Theil der Tetrarchie von Herodes' Sohn Philippus (s. d. Art., n. 4) bildete. Nach den übrigen Bestandtheilen dieser Tetrarchie zu schließen, lag dieselbe im Nordosten von Palästina, südlich von Damascus. Nach den Angaben der Alten, welche schon mit Strabo (16, 2, 17) beginnen, lagen südlich von Damascus zwei Trachonen, ein westlicher kleinerer und ein östlicher größerer. Es sind damit ohne Zweifel die beiden Lavaplateaus gemeint, welche von den aus dem Haurangebirge geflossenen Lavaströmen gebildet worden sind. Dieselben sind in Europa erst in neuerer Zeit durch die sorgfältige Beschreibung Wetzsteins bekannt geworden, der sie unter den Namen Ledscha und Safa in die Geographie eingeführt hat. Beide gehören zu den größten geognostischen Merkwürdigkeiten, weil die Lava auf ganz wunderbare Weise zerrissen ist und in den mannigfaltigsten Gestalten den ursprünglichen Felsboden überzieht. Schon die Alten wußten von den vielen Höhlen zu erzählen, durch welche die Trachonen ein Lieblingsaufenthalt der räuberischen Araber geworden waren. Strabo (16, 2, 18) spricht von einer Höhle, in welcher zur Kriegszeit 4000 Damascener sich bergen konnten; später hatten darin die Räuberhorden des Zenodorus ihre Schlupfwinkel. Wetzstein berichtet nur von unzähligen Rissen und Spalten, in denen nach seiner Schätzung auch Hunderttausende sich bergen konnten. Wenn nun Josephus erzählt, daß die räuberischen Bewohner der syrischen Wüste sich in diesen Schluchten aller Verfolgung entzogen, weil sie große Vorräthe von Getreide und Lebensmitteln angesammelt hatten (Antt. 15, 10, 1), so kann sich dieß nur auf den westlichen Trachon beziehen; in diesem ist die Lava vielfach verwittert, so daß große fruchtbare Stellen darin entstanden sind, die zu Zeltlagern und längerem Aufenthalte sich eignen. Herodes siedelte dort 3000 Idumäer an (Jos. Antt. 16, 9, 2; vgl. 17, 2, 1 sqq.), und bald war die ganze Strecke von einem Kranze blühender Ansiedelungen umgeben. Die Römer legten später durch diesen Trachon eine Straße von Damascus nach Bostra an. Der östliche Trachon (die Safa), der nichts als eine Steinwüste bildet, beherbergte von jeher nur einen Theil des Jahres hindurch einzelne räuberische Araberhorden und scheint als Bestandtheil einer Tetrarchie gar nicht in Betracht gekommen zu sein. Man darf daher unter der Trachonitis, sowohl im Neuen Testament als bei Josephus, ursprünglich bloß den einen Trachon, die jetzige Ledscha, betrachten, wie denn auch schon früh von dieser Landschaft als dem Trachon κατ' ἐξοχήν die Rede ist. Später hat jedoch der Sprachgebrauch diesem Worte allmälig eine weitere Bedeutung beigelegt, so daß Trachonitis das gesammte vulkanische Land in Syrien, das sonst Basan (s. d. Art.) genannt wurde, umfaßte. (Vgl. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, Berlin 1860, 36 ff.; Derſ., in Delitzschs Bibl. Comm. über die poetischen Bücher des A. T. II: Das Buch Job, Leipzig 1864, 531 ff.; Burton and Drake, Unexplored Syria I, London 1872, 132 ff.; Selah Merrill, East of the Jordan, London 1881, 13.) [Kaulen.]

Tractarianismus nennt man eine Bewegung in der anglicanischen Kirche, welche von 1833 bis 1845 namentlich durch die Veröffentlichung zeitgemäßer Broschüren (Tracts for the Times), der gesunkenen englischen Staatskirche neues Leben einzuhauchen versuchte. Nach dem Wohnorte der angesehensten „Tractarianer" heißt diese Geistesrichtung auch Oxford-Bewegung. 1. Die nächste Veranlassung zu dem Unternehmen bot das Gesetz über die Reform der Parlamentswahlen (1832), welches dem Liberalismus auf allen Gebieten des Staatslebens zum Siege verhalf und die kirchenfeindlichen Mächte entfesselte. Der tiefste Grund für die Bemühungen der Tractarianer lag jedoch in den heillosen Zuständen der Staatskirche seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts. Die anglicanischen Bischöfe waren persönlich achtbare Gentlemen, nahmen an den königlichen Empfängen und den Sitzungen des Oberhauses mit großer Regelmäßigkeit theil und bildeten in der übrigen Zeit des Jahres den Mittelpunkt im gesellschaftlichen Leben der englischen Landbevölkerung. Von einem Einfluß auf die sittliche und religiöse Haltung ihrer Sprengel war keine Rede. Die Hände der Prälaten waren gebunden durch die widernatürliche Ausbildung des Patronats, welches der Adel zur Versorgung seiner nachgeborenen Söhne ausnutzte; dadurch wurden vielfach wichtige Stellen mit unwürdigen Männern besetzt. Zahlreiche Geistliche waren im Besitze mehrerer Pfründen und verzehrten deren Einkünfte in den europäischen Hauptstädten, während sie den Kirchendienst durch Miethlinge der schlimmsten Art versehen ließen. Schwere Vorwürfe erhob man wider die kirchlichen Gerichtshöfe wegen der Länge, Kostspieligkeit und Unsicherheit ihres Verfahrens. Zwar versammelten sich die Vertreter der Geistlichkeit in der Convocation alljährlich bei Eröffnung des Parlaments, sahen sich aber durch Staatsgesetze an der Behandlung kirchlicher Fragen behindert. Diöcesansynoden und Versammlungen der Landcapitel kannte man nicht mehr. Jedes corporative Auftreten der Kirche war verschwunden, ihre auctoritative Stimme wurde nicht mehr vernommen. Die herrlichen Domkirchen aus katholischer Zeit galten als Denkmale einer untergegangenen Weltanschauung und boten im Innern wegen ihrer

Vernachlässigung und ihres Schmutzes einen trostlosen Anblick. Das gottesdienstliche Leben lag in Todesstarre. Nur wenige Stunden während der Woche geöffnet, waren die Kirchen Zeugen einer oberflächlichen, mit Hast und im Beisein einer profanen Zuhörerschaft vollzogenen Liturgie. Die Feier des Abendmahls war selten und wurde außerdem auf Grund der „Testacte" (s. d. Art.) als Mittel zur Erlangung bürgerlicher Aemter mißbraucht. Nicht einmal die im officiellen Gebetbuch (Book of common Prayer) enthaltenen Gebete und Gebräuche aus katholischer Zeit fanden ein tieferes Verständniß. Nicht besser war es um die Wissenschaft der Theologie bestellt. In engeren Kreisen, namentlich bei eifrigen und frommen Landpfarrern, erhielten sich Erinnerungen an die katholisirenden Gottesgelehrten aus der Zeit der beiden Karl (1625—1685); indeß huldigten die Theologen überwiegend der latitudinarischen Richtung (s. d. Art. Latitudinarier), als deren vornehmster Vertreter Erzbischof Tillotson von Canterbury (1630—1694) galt. „Die Theologie, welche man vortrug, ruhte zwar auf Bildung, hatte aber mehr vom gewöhnlichen gesunden Menschenverstand als von wirklicher Gelehrsamkeit an sich" (Church [s. u.] 9). Die besseren Elemente des Clerus waren fein gebildete, im classischen Alterthum bewanderte Männer, aber entschiedene Gegner der Begeisterung für die hohen Zwecke der Kirche. Der größte Theil des Clerus pflegte die verschiedensten Zweige weltlichen Wissens, nur keine Theologie. In der Kirche erblickte man ein der englischen Nation von Gott verliehenes Geschenk, zugleich aber auch einen Bestandtheil des Staatswesens. Höher als die Verbindung mit dem Bischof stand die Gunst der mit der Austheilung der bedeutendsten Pfründen betrauten Staatsminister. Die heute in den Kreisen der Hochkirchler mit Vorliebe gepflegten Ideen von der wirklichen Gegenwart Christi im Altarssacrament, dem Priesterthum und der Meßfeier lagen der damaligen Geistlichkeit gänzlich ferne. Mit wenigen Ausnahmen „lehrte der Clerus einen kalten, herztödtenden Protestantismus, welcher jede Begeisterung erstickte und Geschichte und Vernunft gegen sich hatte" (Wakeman [s. u.] 461). Diese Geistesrichtung vernichtete in der Laienwelt alle Regungen, welche den Ausbau des innern Lebens und die Ausbreitung der Kirche hätten fördern können. — Neben der hochkirchlichen Richtung nahm der Evangelicalismus seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts in der Staatskirche die vornehmste Stellung ein. Im Schoße des von der Theologie des Arminius beherrschten Methodismus (s. d. Art. Methodisten) hatte sich eine strengere und eine mildere calvinische Richtung gebildet. Die Anhänger der letztern nannten sich Evangelicale. Ihre Eigenthümlichkeit bestand darin, daß sie nicht, wie Wesley und Whitefield, von der Staatskirche sich trennten, und daß sie die Lehren von der calvinischen Gnadenwahl und methodistischen Erweckung preisgaben. Dagegen ließen sie die hierarchische Ordnung der Staatskirche unbeachtet und entfalteten in der letztern ihre Thätigkeit, wo immer sie eine Lücke wahrnahmen. Bis tief in's 19. Jahrhundert bildeten sie das Salz der anglicanischen Kirche. Glänzend waren die Verdienste der Evangelicalen auf dem Gebiete der Charitas. Zu ihnen gehörten Männer wie William Wilberforce, der Sklaven-Emancipator (1759—1833), John Howard (gest. 1790), der Organisator des Gefängnißwesens (s. Diction. of Nation. Biogr. XXVIII, London 1891, 44) und Mrs. Hannah More (gest. 1833; vgl. Overton [s. u.] II, 271—281). Doch fehlte es der Theologie der Evangelicalen, welche ihre Hauptvertreter an William Romaine (1714 bis 1795) und John Newton (1725—1807) besaß, an innerer Einheit und Folgerichtigkeit. Als Religion feinerer Gesellschaftskreise hat der Evangelicalismus sich allmälig den Bedürfnissen dieser Schichten angepaßt. Seine Prediger waren Männer von ungeheuchelter Frömmigkeit, aber nicht selten von phantastischem Auftreten. In ihren dürren Anreden war nur von Buße, nicht aber von Verdienst und guten Werken die Rede. Schließlich bot der Evangelicalismus „das Bild einer erschöpften Lehre und eines erloschenen Enthusiasmus" (Church 13), er hatte seine vormalige Anziehungskraft verloren. — Noch weniger als diese theologischen Richtungen innerhalb der Staatskirche vermochte eine Reihe unabhängiger Denker die Massen zu beherrschen. Sie waren theils, wie Connop Thirlwall und Julius Hare, von der deutschen Philosophie und Geschichtsforschung beeinflußt, theils bahnten sie, wie die Fellows des Oriel-Collegs in Oxford, die sog. nostische Richtung an, aus welcher der moderne Liberalismus in der englischen Theologie sich entwickelt hat. Unter den „Nostikern" ragte als deren Haupt Richard Whately (1787—1863), der nachmalige anglicanische Erzbischof von Dublin, hervor, der nach Art der griechischen Philosophen durch geistvolle Unterredungen religiösen Zweifel verbreitete. An moralischem Einfluß übertraf ihn Thomas Arnold (gest. 1842; s. Diction. of Nation. Biogr. II [1885], 113), Vorsteher der Lateinschule in Rugby, der 1833 in seiner Church Reform die Thore der Staatskirche allen Dissenters öffnete und den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien beseitigte. Nimmt man dazu den steigenden Einfluß der Social- und Moralphilosophie von Jeremias Bentham, welche den Maßstab der Nützlichkeit an die Erscheinungen des Lebens legte und die ewigen Grundsätze des Rechtes verwischte, dann hat man ein Bild von den Gefahren, welche der englischen Kirche im Innern drohten. Der Gang der Politik war ihr ebenso wenig günstig. Bei der Abschaffung der Testacte stimmten 1828 nicht wenige Bischöfe im Oberhause für die Dissenters. Die periodische Presse, namentlich die Edinburgh Review und die Westminster Review, schürten

den Haß gegen die Staatskirche, welche durch das Gesetz der Katholiken-Emancipation vom 13. April 1829 ihre Alleinherrschaft verlor. „Das Jahr 1830", bemerkt ein Augenzeuge, „brachte den vielleicht denkwürdigsten Kampf zwischen der Kirche und ihren Gegnern in den Reihen der Politiker und Dissenters" (Overton II, 307). Daß die Bischöfe im Oberhause dem Erlaß des Gesetzes über die Wahlreform sich widersetzten, steigerte den Unmuth ihrer Feinde. Während der Minister Earl Grey im Oberhause den Bischöfen zurief: ‚Bestellt euer Haus', nahm man im Unterhause eine Abänderung der Kirchenverfassung in Aussicht und unterdrückte zehn Bisthümer der etablirten Staatskirche Irlands. Allmälig hüllte die Kirche sich in ihr Leichentuch, um würdig des Todes zu verbleichen" (Overton II, 310).

2. Angesichts dieser gefahrvollen Lage der Staatskirche reifte in einigen Männern der Plan zur Befreiung der Kirche aus den Armen des Staates, zur Vertiefung der theologischen Literatur und zur Erneuerung des kirchlichen Lebens. Hauptträger dieser Bestrebungen war John Keble (1792 bis 1866). Von seinem Vater, einem Pfarrer in Gloucestershire, in die hochkirchliche Theologie der Bischöfe Andrewes und Ken eingeführt, erregte er als Fellow und Tutor im Oriel-Colleg zu Oxford (1811—1823) durch Wissenschaft und Adel des Charakters allgemeine Bewunderung. Nachdem er in die Seelsorge getreten, bildete er Robert Wilberforce, Richard Hurrell Froude und Isaac Williams und gewann dann bedeutenden Einfluß auf Newman und Pusey (s. d. Artt.). Durch eine Sammlung von geistlichen Gedichten unter dem Titel The Christian Year (1827), in welchen sich die Kraft ächt christlicher Gedanken mit seltener Schönheit der Form paarte, trug er die Ideen der nachmaligen Tractarianer in die weitesten Kreise des Volkes. Eine nach innen gekehrte Natur, wurde Keble zeitweilig zum Führer der Tractarianer durch die Rückwirkung seines Schülers R. H. Froude (gest. 1836; s. Diction. of Nation. Biogr. XX [1889], 290), dessen hinterlassene Schriften (Remains) er mit Newman 1835 herausgab. Keble erfüllte Froude mit hochkirchlichem Sinne, idealer Auffassung des Lebens und seiner Aufgaben, Verachtung rein irdischer Aussichten und Hingabe an die Wissenschaft der Theologie. Froude dagegen verlieh Keble's Ideen Gestalt und Leben und trug dieselben als Tutor im Oriel-Colleg im Verein mit seinen Collegen Wilberforce und Newman in die Herzen der Studenten. Vor Allem ist es sein Verdienst, daß er den hochkirchlichen Keble mit Newman verband, welcher letztere damals sich von dem theologischen Liberalismus Whately's frei machte. Während Whately die Kirche lediglich als einen vom Staate nach Ursprung und Zweck verschiedenen Organismus auffaßte, suchte Froude sie mit Leben zu erfüllen, indem er auf die Kirchenväter zurückging und die mittelalterlichen Quellen des allgemeinen Gebetbuchs untersuchte. Zugleich betonte er, was damals unerhört war, die tiefen Schatten im englischen Kirchenwesen, wofür er die sogen. Reformatoren in herber Sprache verantwortlich machte. Daneben behauptete er, Rom habe in vielen Fragen England gegenüber Recht, und der Anglicanismus könne vom Papst lernen. Er forderte eine tiefere Auffassung der Eucharistie, schärfere Zucht im Clerus und ernstere Würdigung des geistlichen Amtes. „Opfern wir", so lautete seine Forderung, „eine nationale Kirche, und gewinnen wir dafür eine wirkliche Kirche" (Church 47). Der nämlichen Geistesrichtung huldigte John Henry Newman (s. d. Art.), der (Letters I, 205) 1829 schrieb: „Alle Parteien scheinen zu erkennen, daß der Strom der öffentlichen Meinung sich gegen die Kirche wendet." Von Froude und Newman, welche im März 1833 Nicolaus Wiseman (s. d. Art.) in Rom besuchten, schrieb der letztere: „Seit jenem Tage, an welchem Newman und Froude mich besuchten, habe ich keinen Augenblick in meiner Ueberzeugung gewankt, daß eine neue Aera für England begonnen habe" (Ward, Wiseman [s. u.] I, 119). Zu den eifrigsten Gönnern der Bewegung gehörte Isaac Williams, Newmans Curat an der Marienkirche in Oxford, welcher, von Keble herangebildet und von tiefer Abneigung gegen Methodisten und Evangelicale wegen ihrer ärmlichen Theologie und ihrer Vorliebe für Schaustellung erfüllt, Vertiefung des christlichen Lebens auf Grund der überkommenen Theologie wünschte. Von ihm stammen die Plain Sermons (1839) und Tract 80: On Reserve in communicating religious Knowledge. Obwohl Newman aufrichtig zugethan, folgte Williams doch mit wachsendem Mißtrauen dessen romfreundlicher Richtung. Als Newman ihm eines Abends erklärte, „er glaube, die römische Kirche befinde sich im Recht, und man müsse sich mit Rom vereinigen", war der Bruch entschieden (Autobiogr. of S. Williams [s. u.] 109 ff.; „Katholik" 1893, II, 42).

3. Den eigentlichen Anfang der tractarianischen Bewegung bezeichnet die berühmte Assisenpredigt Keble's zu Oxford am 14. Juli 1833 über „nationale Apostasie". Von der geschichtlichen Thatsache ausgehend, daß England eine christliche Nation sei, und daß die Verwaltung des Staates auf christlichen Grundsätzen ruhen solle, beleuchtete Keble die modernen Bestrebungen zur Lösung dieses Verhältnisses. In ihnen erblickte er nicht nur einen Abfall von der richtigen Lehre über das naturgemäße Verhältniß von Kirche und Staat, sondern auch „eine directe Läugnung der Souveränität Gottes". Zur Ausführung der Mahnungen Keble's vereinigte sich eine Reihe gleichgesinnter Männer Ende Juli 1833 in der Wohnung des Pfarrers H. J. Rose (s. Dict. of Nation. Biogr. XLIX [1897], 240) zu Hadleigh in Suffolk, u. a. William Palmer, A. Percevel, R. H. Froude; Keble und Newman ließen sich entschuldigen, billigten aber die gefaßten Pläne.

Unter den Anwesenden ragte Rose (gest. 1839) hervor als Stifter und Leiter des British Magazine, des Hauptorgans der Partei, als conservativer Theologe, der Pusey's Buch über den dermaligen Stand der protestantischen Theologie Deutschlands als viel zu günstig für die letztere angegriffen hatte, endlich als warmer Anhänger der Staatskirche und treuer Freund der Oxford-Bewegung. Der Plan zur Stiftung eines Vereins (Association), welchen Palmer unterstützte, Froude aber bekämpfte, fand keinen Anklang; dagegen erreichte man, daß dem Erzbischof von Canterbury im Februar 1834 eine Adresse mit den Unterschriften von 7000 Geistlichen sowie eine zweite mit den Namen von 230 000 Laien mit der Bitte um Beschützung der bedrohten Interessen der Kirche überreicht wurden. Weiterhin entschied sich die Conferenz, entsprechend dem Wunsche Newmans, zur Herausgabe zeitgemäßer Broschüren (Tracts for the Times). Bei knapper Darstellung wurde gründliche Behandlung, offene und freie Sprache, Vermeidung jedes beleidigenden Ausdrucks sowie ungetheilte Hingabe an die hohen Aufgaben der Kirche von den Mitarbeitern gefordert. Die Leitung des Unternehmens lag in den Händen Newmans, welcher gleich als ersten Tract die „Gedanken über das geistliche Amt, dem Clerus ehrfurchtsvoll unterbreitet", lieferte. „Ich bin nur einer aus euern Reihen," hob er an, „und deßhalb verberge ich meinen Namen, damit ich nicht zu viel auf meine Schultern nehme. Aber reden muß ich, denn die Zeiten sind böse, und niemand spricht gegen sie." Vor Allem suchte Newman in der Geistlichkeit das Bewußtsein ihrer Würde und Verantwortung zu wecken. Für die breiten Schichten der Bevölkerung, namentlich für die in England so einflußreiche Mittelklasse, waren die Tracts nicht berechnet. Auf anziehende Form wurde Verzicht geleistet. Keine neuen Lehren wollten die Verfasser vortragen, sondern lediglich die Anschauungen der anglicanischen katholisirenden Theologen des 17. Jahrhunderts. Mit der Betonung der Idee der Kirche und der Bedeutung der Sacramente paarte sich das Bemühen, das innere Leben beim Clerus zu fördern und das Streben nach Beförderung durch staatliche Behörden zu hemmen. Allerheiligen 1834 erschienen zu Oxford die im Laufe des Jahres veröffentlichten 46 Tracts in einem Bande vereinigt. Dem Umfang nach waren die ersten Tracts Flugblätter, dann nahmen sie die Form von Broschüren an und wuchsen endlich zu theologischen Abhandlungen. Nicht wenige besitzen die Form spannender Dialoge, wie Tracts 38 und 41 (von Newman) über die Via media der anglicanischen Kirche. Am ausführlichsten ist die Lehre von der wahren Kirche behandelt. Tract 36 stellt der Staatskirche das unheimliche Gemälde der schier zahllosen Secten Englands gegenüber. Durchaus im Geiste Newmans befaßten sich nicht weniger als fünf Tracts mit liturgischen Fragen unter Anlehnung an den durch kirchliche Strenge bekannten Bischof Thomas Wilson von Man (1663 bis 1755); auch die Disciplin des Fastens und der Abtödtung empfing gebührende Beachtung. Mit den Tracts verband man Auszüge aus den Werken der ältesten Kirchenväter in englischer Uebertragung. Die Tracts mit Stellen aus Irenäus und Tertullian über die Regel des Glaubens waren geeignet, das ganze System der Staatskirche in seinen Grundfesten zu erschüttern. Dem ersten Bande der Tracts geht eine Einleitung voraus, welche als Zweck des Unternehmens bezeichnet „die praktische Wiederbelebung von Lehren, welche, obgleich von den großen Theologen unserer Kirche vorgetragen, jetzt der Mehrheit ihrer Glieder aus dem Sinne geschwunden sind". Bei alledem riefen diese fesselnden Broschüren in vielen Kreisen Ueberraschung, Schrecken und Abneigung hervor, in anderen begegneten sie dem Vorwurf des Romanismus, wenngleich der Zug nach Rom vorab nur im Keime sich regte. — Denkwürdig war vor Allem der Eintritt Pusey's (s. d. Art.) in die Reihen der Tractarianer. Ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit, auf deutschen Hochschulen gebildet, als Professor des Hebräischen und Domherr in Oxford gesellschaftlich einflußreich, hat Pusey der Bewegung neuen Schwung verliehen. Zugleich steigerte er die Anforderungen an die Tracts in Bezug auf Ernst und Gründlichkeit. Seine Tracts (67—69) über die Taufe bilden eine auf patristischer Gelehrsamkeit ruhende bedeutende Kritik moderner liberaler Anschauungen über dieses Sacrament. Weiter wirkte er zur Verbreitung der tractarianischen Ideen durch Heranbildung jüngerer Talente sowie durch eifrige Betheiligung an der Ausgabe der Library of Fathers of the holy Catholic Church anterior to the Division of the East and West, welche er mit Newman und Keble besorgte. Zu Allerheiligen 1835 erschien der zweite Band der gesammelten Tracts, in welchem wieder die Lehre von der Kirche im Vordergrund steht. Besonders betont wurde ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staate. Unter den „Blättern aus der Kirchengeschichte" (Records) erschienen in englischer Uebertragung die Abhandlungen von Cyprian über die Einheit der Kirche, von Tertullian über die Taufe und von Vincenz von Lerin über die „Widerlegung der Häresien". In einer Predigt auf das Fest des Apostels Matthias entwickelte Keble mit Widerlegung der protestantischen Lehre seine Ansicht über die apostolische Succession. Erbitterte Gegner fand diese katholisirende Auffassung der Tractarianer von der Kirche an Thomas Arnold und Erzbischof Whately von Dublin, welcher letztere sie als „Ungläubige" und „Söhne der Dunkelheit" bezeichnete, obwohl er selbst am Ende seines Lebens beim schalsten Latitudinarismus anlangen sollte. In Oxford trat Professor Hampden den Tracts 1834 durch eine Broschüre entgegen, welche Beseitigung der von den Studenten bei der Immatriculation

geforderten Unterschreibung der 39 Artikel forderte. Nachdem Hampden in den Bampton Lectures nicht wenige im Laufe der Zeit entstandene christliche Bekenntnißschriften als Ergebnisse verirrter menschlicher Meinungen bezeichnet, entbrannte zwischen seinem Anhang und den conservativen Parteien, insbesondere den Tractarianern, ein heftiger Kampf, der im Mai 1835 die Ablehnung der genannten Forderung zur Folge hatte. Außerdem bewirkte Newman durch seine Elucidations of Dr. Hampden's theological Statements, daß die Hochschule dem letztern das Recht der Betheiligung an der Wahl der Select Preachers aberkannte. — Die katholisirenden Ideen der Tracts verbreitete auch die übrige schriftstellerische und oratorische Thätigkeit Newmans. In seinem zu Oxford 1833 erschienenen Werke The Arians of the fourth Century (4th ed., London 1876) bezeichnete er das Dogma als Hauptschutz der unverfälschten Ueberlieferung des Christenthums und bekannte sich als Freund der alexandrinischen Exegetenschule und ihrer Lehren von der allegorischen Schrifterklärung und der Oekonomie in der stufenweisen Entwicklung der Offenbarung. Noch größere Dienste leisteten den Tractarianern Newmans Predigten, denn „ohne sie wäre die Bewegung im Keime erstorben" (Church 113). Von classischer Schönheit des Stils, aber ohne rhetorisches Gepränge, bildeten sie den Ausdruck eines Geistes, der mit durchdringendem Scharfblick die Herzen erforschte. Zartes Mitleid mit den Schwachen paarte sich mit scharfer Betonung der Ascese und Verwerfung alles scheinheiligen Wesens. Ein hervorstechender Zug dieser Predigten liegt in der Fähigkeit des Redners, gleichsam aus der Seele des Zuhörers heraus zu sprechen. Die Argumente des Skepticismus weiß er so darzulegen, daß er sich den Vorwurf, selbst Skeptiker zu sein, zugezogen hat. Hierhin gehören die Parochial Sermons (Lond. 1834—1842), später Parochial and plain Serm. (new ed., Lond. 1868, 8 vols.; vgl. Dubl. Rev., April 1869, 309), welche als Ganzes Newmans reichen Geist, zugleich aber auch denselben als „im Dunkeln tastend" zeigen. In den Sermons on Subjects of the Day (1842, 2d ed. by Copeland, London 1869) behauptet die Schlußpredigt The Parting of Friends einen unvergänglichen Werth in der englischen Literatur (Dubl. Rev., April 1869, 329). Die Fifteen Sermons preached before the University of Oxford (Lond. 1843, 3rd ed. 1871) hat Newman in der dritten Ausgabe mit verbessernden katholischen Anmerkungen versehen (Dubl. Rev., April 1872, 463). Hierhin gehören auch Newmans 3 Bände Historical Sketches (new ed., Lond. 1873), welche überwiegend in seiner anglicanischen Periode, aber durchaus in katholischem Geiste verfaßt sind. Namentlich zeigt der Artikel Primitive Christianity (Hist. Sketches I, 339; Month XVIII [1873], 148), daß Newmans Stellung als Tractarianer nach Rom führte (Dubl. Rev., July 1868, 271; Octob. 1873, 493). Aus den Vorträgen, welche Newman von 1834—1836 in der Kapelle Adam de Brome's in Oxford an Wochentagen hielt, entstand zunächst seine Via media of the Anglican Church, illustrated in Lectures, Letters and Tracts written between 1830 and 1841. Die 3. Auflage (London 1877) wurde von Newman mit einer Vorrede und zahlreichen Anmerkungen zur Widerlegung der im Texte enthaltenen anglicanischen Irrthümer ausgestattet. In den „Vorlesungen", welche den Kern des Buches bilden, nimmt Newman für die anglicanische Kirche eine Mittelstellung zwischen Rom und dem vulgären Protestantismus in Anspruch. Ihre Unfehlbarkeit soll sich aber nur auf die fundamentalen Wahrheiten und Thatsachen des Christenthums erstrecken, während die Auctorität der Kirche in anderen Fragen nur klar und wichtig sei. Diesen Versuch einer Vermittlung zwischen Rom und England, wo jedes Wort einen antirömischen und antiprotestantischen Sinn besaß (Month XXXI [1877], 369), hat Wiseman in seinen Artikeln über das „donatistische Schisma" (Dubl. Rev., July 1839) „zu Pulver zermalmt" (Ward, Wiseman I, 332). Die erwähnten Tracts sind Tracts 38 und 41 über die Via media (Tracts vol. II, 1835), Tract 71 (Tracts vol. III, 1836) über „die Art, die Controverse mit Rom zu führen", und Tract 90 (1841), von dem noch Rede sein wird. Hierher gehört auch Tract 73 „über die Einführung rationalistischer Principien in die geoffenbarte Religion" (1835; vgl. Newman, Essays critical and histor. I, 4th ed., London 1877, 30). An der nämlichen Halbheit wie die Via media kranken Newmans Lectures on the Doctrine of Justification (1838), welche er 1874 mit katholischen Anmerkungen herausgab; doch bezeichnen sie eine Annäherung an die katholische Lehre (Church 306). Einen weitern Versuch zur Versöhnung zwischen Anglicanismus und Katholicismus bilden seine Vorlesungen über Holy Scripture in relation to the Catholic Church, die 1838 als Tract 85 erschienen und den Satz beweisen, daß es ohne Kirche keine Bibel gebe, daß bloßer Schriftbeweis zum Latitudinarismus führe, und erklären, daß Newman bei der Wahl zwischen diesem und der katholischen Kirche sich der letztern anschließen werde (Discussions and Arguments, 3rd ed., London 1878, 109—254). In dasselbe Jahr fiel Newmans Tract 83 The patristical Idea of Antichrist, welche die Väterlehre über diese Frage, entgegen dem vulgären Protestantismus, darlegte (Discussions 44—109). Zusehends wuchs Newmans Ansehen, wenn auch sein Talent als Leiter überschätzt wurde; denn es fehlte ihm an Selbstvertrauen, er war nicht frei von Ungeduld, seine Lehre über die Kirche ermangelte der Klarheit. Aber nie verlor er die ethische Seite der Bewegung aus den Augen, die sich besonders in der scharfen

Betonung der Evangelien und der göttlichen Person Christi kundgab, während der Evangelicalismus das Werk Christi und die paulinischen Briefe in den Vordergrund gestellt hatte.

4. Eine Wendung in der Oxford-Bewegung bewirkte Nicolaus Wiseman (s. d. Art.) zunächst durch seine Predigten in London 1836, über welche Newman im December 1836 schrieb: „Der Romanismus besitzt große Wahrheiten, die wir heute fast vergessen haben" (Ward, Wiseman I, 241). Dann verfaßte Wiseman eine Reihe von Artikeln für die Dublin Review über die Hampden-Controverse (I [1836], 250), die hochkirchliche Theorie der dogmatischen Auctorität (III [1837], 43), die Tracts for the Times (V [1838], 285) und die hinterlassenen Schriften (Remains) R. H. Froude's (VI [1839], 416). Bald folgte der classische Artikel mit dem Vergleich zwischen den Donatisten und den Anglicanern in ihrer Stellung zur römischen Kirche in Anglican Claim of apostolical Succession (VII [1839], 139), von dem Newman gegenüber R. Wilberforce bemerkte, er begründe die Pflicht des Anschlusses an Rom (Ward, Wiseman I, 332). Die Schrift des Tractarianers W. Palmer Treatise on the Church wurde als minderwerthig von Newman scharf kritisirt. Einen letzten Versuch zur Rettung seines Standpunktes gegenüber Wiseman machte Newman im Artikel der British Critic: Catholicity and the English Church. Die Idee der ungetheilten Kirche Roms ließ ihm deren Ansprüche als unabweisbar erscheinen. Gefördert wurde der Prozeß der Auflösung der Tractarianer durch den Gegensatz zwischen ruhigen Geistern wie Newman und Pusey und den jüngeren stürmischen Naturen wie W. G. Ward (s. d. Art.), Fr. Oakeley und J. B. Dalgairns, welche Newman zu mäßigen suchte, von denen er aber im Gegentheil fortgerissen wurde. Dazu kam die entschieden feindliche Haltung der anglicanischen Bischöfe gegen die Tractarianer. Dieselbe erklärt sich aus der unhaltbaren Stellung, welche die neue Richtung der Staatskirche zwischen Rom und dem festländischen Protestantismus zuwies; aus dem fast unvermittelten Uebergang einer Theologie, die im Papst den Antichrist erblickte, in eine durchaus romfreundliche Stellung; aus den Tracts 72 über das Gebet für die Verstorbenen, und 75 über das römische Brevier (Tracts vol. III [1836]). Die heftige Sprache R. H. Froude's gegen die Reformatoren in seinen von Newman und Keble veröffentlichten Schriften, sowie die übertriebenen Kundgebungen Pusey's über die nach der Taufe begangenen Sünden, die er als fast unverzeihlich darstellte (vgl. Hist.-polit. Bl. XC [1882], 593), endlich die tiefsinnigen, aber der großen Masse unverständlichen Tracts (87) von Williams On Reserve in communicating religious Knowledge (Tracts vol. V [1838 to 1840]) und von Keble (89) On the Mysticism attributed to the early Fathers (1841), trugen der Partei sogar den Vorwurf der Unehrlichkeit ein. Nachdem Newman 1839 in der British Critic im Artikel State of religious Parties (Essays I, 262) noch einmal seiner Kirche die Zukunft verheißen und 1840 in The Catholicity of the Anglican Church (Essays II, 1) die Gültigkeit der anglicanischen Weihen vertheidigt, schrieb er 1841 den 90. Tract, welcher die zeitgemäßen Broschüren zum Abschluß brachte. Zur Widerlegung des Vorwurfs seiner Gegner, wie auch mancher aus seinen jüngeren Anhängern, seine sogen. katholische Lehre sei unvereinbar mit den 39 Artikeln, sucht er drei Sätze zu beweisen, nämlich: a. Was katholisch ist, lassen die Artikel unberührt; nur was römisch ist, lehnen sie ab. b. Nur die bei den katholischen Volksmassen im Schwange gehenden Irrthümer sollten durch sie verworfen werden. c. Das Tridentinum konnte, weil früher entstanden, die 39 Artikel nicht berühren. Auf weitere Einwürfe erwiderte er, es sei Pflicht, die Artikel nach ihrem Wortlaute, nicht nach dem Sinne ihrer Verfasser auszulegen, und betonte außerdem die Thatsache, daß deren Verfasser zahlreiche Landsleute, die katholisch geblieben, schonen und an Stelle einer strengen Verwerfung der römischen Lehre einen Ausgleich zwischen ihr und dem Calvinismus setzen wollten. — Während die Behörden der Hochschule wider die Tractarianer vorgingen, und Newman entsprechend dem Wunsche des Bischofs Bagot von Oxford die Fortsetzung der Tracts einstellte, übernahmen jüngere Tractarianer, insbesondere der erwähnte W. G. Ward, seine Vertheidigung. Er ging aber über Newmans Tract hinaus, verwarf in seinem Buche The Ideal of a Christian Church (1844) dessen Compromißtheorie, forderte das Recht, Artikel 12 als evangelical in einem nicht natürlichen Sinne zu unterzeichnen, und bekämpfte die Rechtfertigungslehre der Artikel. Am 13. Februar 1845 verwarf die Universität Wards Ideal Church, während Newmans Tract 90 nur durch das Veto der Procuratoren der Censur entging (Church 331). Um die nämliche Zeit wie Newman (October 1845) traten viele seiner Freunde aus dem Tractarianismus zur katholischen Kirche zurück. Doch haben die Vorgänge von 1845 die Partei nicht zersprengt, nur war fortan Oxford nicht mehr der besondere Schauplatz ihrer Thätigkeit, wenngleich Pusey hier rastlos für sie wirkte. Sie lebte in anderen Theilen des Landes fort unter der Leitung von Manning, R. Isaac Wilberforce, H. W. Wilberforce, Dodsworth u. A. Zum letzten Male einigten sich die Tractarianer 1850 in London zu einer Verwahrung wider die Entscheidung des Geheimen Rathes im Gorham-Falle (s. Liddon, Life of E. B. Pusey III, Lond. 1894, 241. 272). An Stelle der Tractarianer traten jetzt die Ritualisten (s. u. n. 5), Puseyiten und die jüngere liberale Schule unter A. P. Stanley (s. Hist.-polit. Bl. CXIV [1894], 397 ff.). Wenngleich als Partei

nur zwölf Jahre (1833—1845) durch die zeitgemäßen Broschüren auf ihre Zeitgenossen einwirkend, haben die Tractarianer einen vollkommenen Umschwung der Geister in der Staatskirche hervorgerufen, auf welchen das neue Leben, welches die letztere heute auf allen Gebieten ihrer Thätigkeit entfaltet, zurückzuführen ist. (Vgl. Tracts for the Times, Oxford 1834 ff., 5 vols.; Fr. Oakeley, Historical Notes on the Tractarian Movement, Lond. 1865; Wilfrid Ward, W. G. Ward and the Oxford Movement, 2d ed., Lond. 1890; The same, Life of Cardinal Wiseman, London 1897, 2 vols.; R. W. Church, The Oxford Movement 1833 to 1845, Lond. 1891; Autobiography of Isaac Williams, ed. by G. Prevost, 2d ed., Lond. 1892; W. Lock, John Keble, Lond. 1893; Abbé de Madaune, Histoire de la renaissance du catholicisme en Angleterre au XIXe siècle, 3e éd., Paris 1896; J. H. Overton, The Church in England, Lond. 1897, 2 vols.; H. O. Wakeman, Introduction to the History of the Church of England, Lond. 1897; G. H. Nye, Story of the Oxford Movement, Lond. 1899.)

5. In Verbindung mit dem Tractarianismus muß noch von dem Ritualismus die Rede sein. Diese Richtung besitzt ihre rechtliche Grundlage in der Ornamentenrubrik des officiellen anglicanischen Gebetbuches (Book of common Prayer) von 1559. Bei der Errichtung der Staatskirche wählte man 1559 die zweite, vom Calvinismus beherrschte Ausgabe des Gebetbuches Eduards VI. (1547—1553), jedoch unter Beifügung von zwei dem Katholicismus freundlichen Rubriken über die Ausspendung der Communion und die liturgischen Gewänder. Diese Bestimmungen führten diejenigen Kleider beim Gottesdienste wieder ein, welche im zweiten Jahre der Regierung Eduards VI. (28. Januar 1548 bis 27. Januar 1549) im Gebrauch waren. Damals bestand aber die katholische Meßfeier auf Grund des Missale von Salisbury (Literar. Rundschau 1882, 555), und für die letzten zehn Monate eine ergänzende Verordnung in englischer Sprache für die Ausspendung der Communion an Laien (Blunt [s. u.] I, 349). Die geschichtliche Entstehung des Ritualismus ist auf den Tractarianismus zurückzuführen. In den dogmatischen Grundanschauungen vielfach von ihm abweichend, hat er das von den Tractarianern nur maßvoll behandelte Element der äußeren Riten ungebührlich betont (Dublin Review LXXXVIII [1881], 76: Tractarianism and Ritualism). Insofern aber die letzteren den sichtbaren Ausdruck der Glaubenslehren bilden, hat der Ritualismus eine Bewegung eingeleitet, welche die englische Volksseele bis zur Stunde mächtig erfaßt. Bereits 1859 führte der Geistliche Bryan King an der Georgskirche im Osten Londons katholische Gebräuche ein, die aber infolge blutiger Aufstände des Pöbels eingestellt werden mußten. Am 5. Juni 1866 übersandte das Unterhaus der geistlichen Convocation in der Kirchenprovinz Canterbury dem Oberhaus einen Bericht über die Frage nach dem Gebrauch von Casel, Weihrauch, Hostie, Altarlicht, Elevation, Communionfeier ohne Theilnahme der Laien an der Communion. Die ganze Convocation entschied sich wider jegliche Aenderung in den liturgischen Gebräuchen (Liddon, Life of Pusey IV, London 1897, 145). Dann folgte ein Prozeß des Advocaten Martin gegen den ritualisirenden Pfarrer A. H. Mackonochie in London, der vom geistlichen Bogengerichte (S. Maria de arcubus) freigesprochen, dagegen in letzter Instanz durch den königlichen Geheimen Rath sämmtliche Neuerungen einzustellen verurtheilt wurde. Die Verweigerung des Gehorsams verwickelte ihn in langwierige Prozesse, bis er 1882 in seiner letzten Krankheit auf seine Pfründe verzichtete (Month LXX [1890], 65). Im Prozesse gegen den Geistlichen John Purchas zu Brighton verbot der Geheime Rath den Gebrauch der Meßgewänder, der Hostie und des gemischten Kelches, sowie die östliche Stellung des Geistlichen beim Vollzuge der Liturgie als ungesetzlich und bezeichnete für die Erklärung der Ornamentenrubrik die Uniformitätsacte (s. d. Art.) Elisabeths und Karls II. als maßgebend. Diese und andere Gerichtsverhandlungen hatten lediglich eine Verstärkung des Ritualismus im Gefolge, zu deren Unterdrückung Erzbischof Tait von Canterbury 1874 eine Bill über die Regelung des Gottesdienstes einbrachte (Public Worship Regulation Act), welche alsbald mit großer Mehrheit angenommen wurde (Dublin Review LXXVII [1875], 342: Anglicans of the Day). Das heute noch maßgebende Gesetz rief große Unzufriedenheit hervor. Es wurde eingebracht ohne Berathung mit der Convocation; es traf neben den Ritualisten auch die maßgebende Partei der Hochkirchler, öffnete den Angehörigen „gekränkter Pfarreingesessenen" Thür und Thor und schmiedete die Kirche noch fester in die Knechtschaft des Staates durch Ernennung eines Laien (Lord Penzance) zum Vorsitzenden des mit der Durchführung des Gesetzes aufgestellten Gerichts. Das größte Aufsehen erregte ein Prozeß gegen den ritualistischen Bischof Edward King von Lincoln, in welchem Erzbischof Benson von Canterbury am 21. November 1890 den gemischten Kelch, die Ablution am Schlusse der Communion, die östliche Stellung des Celebranten, den Gesang des Agnus Dei, den Gebrauch brennender Lichter im Communiondienste als erlaubt, dagegen das Brechen des Brodes „im Angesicht der Gemeinde" sowie die Anwendung des Kreuzes bei der Absolution und den Segen als unstatthaft bezeichnete („Katholik" 1891, I, 20 ff.). Der lateinisch und englisch verfaßten Erwiderung der anglicanischen Erzbischöfe auf die Weihenbulle Leo's XIII. vom 13. September 1896 setzten die katholischen Bischöfe entgegen: A Vindication of the Bull Apostol.

Curae (Literar. Handweiser 1896, 710 ff.; 1897, 537 f.); dieß führte zu heftigen Erörterungen in der Presse, wodurch die ritualistische Partei nur an Stärke gewann. An ihrer Spitze steht Lord Halifax, dem sich Sir William Harcourt als Anwalt der Staatskirche in zahlreichen Briefen an die Times entgegenstellte. Die Rede des Erzbischofs Temple von Canterbury wider die katholisirende Auffassung des Opfers und Altarssacraments seitens der Ritualisten (Month XCII [1898], 449 f.) hat die anderen Bischöfe zu ähnlichen Kundgebungen veranlaßt, die aber selbst im Verein mit der „großen protestantischen Versammlung" vom 31. Januar 1899 (Month XCIII [1899], 241 f.) den Muth der Ritualisten gesteigert und zur vollständigen Anwendung der katholischen Cerimonien in der Charwoche 1899 in London geführt haben. Durch Annahme der Meßfeier, der Ohrenbeichte, Vertiefung der Lehre von der Taufe, Pflege des Gebetes und eine Menge ascetischer Uebungen haben die Ritualisten die Sehnsucht nach der katholischen Kirche in weite Kreise getragen, aber durch ihren Haß gegen den Papst, die geradezu unwürdige Behandlung der anglicanischen Bischöfe, regellose Seelenleitung, den Geist der Unbotmäßigkeit und die Verstümmelung katholischer Schriften noch weit mehr Seelen vom Eintritt in die Kirche abgehalten" (Month LXIII [1888], 321: Ritualism as it is). Die zuverlässigste Chronik über den Gang der ritualistischen Bewegung spendet die katholische Wochenschrift Tablet in London. (Vgl. P. Gallwey, Twelve Lectures on Ritualism, London 1879, 2 vols.; P. Martin, Anglican-Ritualism, London 1881; J. H. Blunt, The Reformation of the Church of England, 6th ed., London 1882, 2 vols.) [A. Bellesheim.]

Tractus, s. Messe VIII, 1323.

Tradition (traditio, παράδοσις) bezeichnet im Allgemeinen eine Lehre oder Einrichtung, welche sich auf irgend eine Weise von Geschlecht zu Geschlecht forterbt, im Besondern aber eine solche, die primär nicht auf eine geschriebene Urkunde, sondern auf mündliche Mittheilung als Urquelle zurückgeht (z. B. Gewohnheitsgesetz, Ordensüberlieferung, Kunstübung). Im theologischen Sinne versteht man darunter den Inbegriff aller übernatürlichen Lehren, Veranstaltungen und Thatsachen, welche in der heiligen Schrift nicht aufgezeichnet, wohl aber von Christus und seinen Aposteln auf mündlichem Wege der Kirche als Erbe übermacht worden sind und von dieser, als der gottgesetzten Zeugin, Richterin und Lehrerin, unter dem besondern Beistande des heiligen Geistes unversehrt bewahrt, gegen Irrlehren vertheidigt und in lebendiger, unfehlbarer Lehrverkündigung bis zum Ende der Zeiten fortgepflanzt werden (vgl. Vatican. Sess. III, cap. 2 De revelat., bei Denzinger, Enchir., 7. ed., n. 1636). I. Begriff und Wesen der Tradition. — 1. Unter Uebergehung der Tradition im activen Sinne (des actus tradendi), welche die überliefernde Thätigkeit des kirchlichen Lehramtes (s. d. Art.) bezeichnet und kraft der von Christus seiner Kirche verliehenen Unfehlbarkeit (s. d. Art.) allerdings auch den Ueberlieferungsinhalt selber als göttliche Wahrheit gewährleistet, verstehen wir unter Tradition hier vor Allem die objective Ueberlieferung, d. h. den überlieferten Lehrinhalt, das Ueberlieferte (id, quod traditur). Insofern die heilige Schrift ebenfalls zu den Gegenständen gehört, welche die Apostel der Kirche und diese der Nachwelt überliefert haben, umfaßt die Tradition an sich sowohl die mündliche Lehre Christi und der Apostel, als auch das geschriebene Gotteswort, deckt sich folglich logisch und theologisch mit dem apostolischen Glaubensdepositum überhaupt (vgl. 2 Thess. 2, 15: State et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram). Weil aber der ganze apostolische Offenbarungsschatz, in seiner mündlichen wie seiner schriftlichen Form, von Anbeginn in das Bewußtsein der Kirche hineinwuchs, in ihr als Lehrganzes sich verkörpernd und durch das lebendige Lehramt stetsfort sich verjüngend, so ging die ursprünglich apostolische Tradition in allmählicher Entwicklung von selbst in die kirchliche über und sicherte sich durch diese „Weitergabe von Hand zu Hand" (vgl. Trid. Sess. IV De can. Script.: quasi per manus traditae) ihren eigenen unverkürzten Fortbestand. Hieraus folgt, daß in der apostolischen und der kirchlichen Hinterlage nicht etwa zwei real verschiedene oder gar gegensätzliche Lehrinhalte vorliegen; beide stellen vielmehr nur zwei verschiedene Stadien der einen apostolischen Lehrverkündigung dar, mit der Maßgabe, daß die apostolische Urlehre wegen ihrer Ursprünglichkeit einen quellenhaften Charakter besitzt, die kirchliche Hinterlage hingegen den eines bloßen Kanals, welcher den apostolischen Lehrstrom voll in sich aufnimmt, unversehrt bewahrt und rein durch die Jahrhunderte fortleitet (vgl. Möhler, Symbolik § 40; Scheeben, Dogmatik I, 102 ff.).

2. Indessen war es schon seit den ältesten Zeiten Brauch, die Tradition in engerer Bedeutung zu fassen und auf den Inbegriff der mündlichen Mittheilungen Christi und seiner Apostel zu beschränken (vgl. Tertull. De coron. 4, bei Migne, PP. lat. II, 80: Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum, si legem expostules Scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetenditur auctrix), wie denn schon der hl. Paulus die ungeschriebenen Ueberlieferungen der Pharisäer dem geschriebenen Gesetze Moses' gegenübergestellt hatte (Gal. 1, 14; vgl. Matth. 15, 3). Dabei tritt dann die heilige Schrift, da sie „kraft ihres monumentalen Charakters eine eigene objective Existenz außer und neben der Thätigkeit und dem Leben der Kirche besitzt" (Scheeben I, 106), der mündlichen Ueberlieferung als relativer Gegensatz zur Seite. Auf dieser katholischen Anschauung ruht die landläufige Unterscheidung einer zweifachen

Quelle und Norm des Glaubens, Schrift und Tradition, welche zusammen erst die volle und ganze Offenbarungswahrheit darbieten (vgl. Vatican. Sess. III, cap. 2: Haec porro supernaturalis revelatio ... continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu S. dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt). Wie für das ganze Glaubensdepositum überhaupt, so gilt auch für die mündliche Ueberlieferung insbesondere der schon oben geltend gemachte Satz, daß sie als apostolische Urlehre wegen ihres unmittelbaren Ursprunges aus dem „Munde Christi" und dem „Dictamen des heiligen Geistes" nothwendigerweise quellenhafter Natur war, also in der Offenbarung neuer Heilswahrheiten gipfelte, wogegen der kirchlichen Ueberlieferung als solcher die Würde und Function eines eigentlichen Offenbarungsorganes gänzlich abgeht; denn die ganze Aufgabe der letztern beschränkt sich darauf, das mit dem Tode der Apostel endgültig abgeschlossene Offenbarungserbe unter der Assistenz des heiligen Geistes treu zu bewahren, gewissenhaft zu verwalten und den Gläubigen in unveränderter göttlicher Substanz, wenn auch in der wechselnden menschlichen Form der jeweiligen kirchlichen Lehrverkündigung, zu vermitteln. Durch letzteres Merkmal unterscheidet sich die Tradition wesentlich von der heiligen Schrift, welche als das unmittelbar inspirirte Wort Gottes die göttliche Wahrheit nicht nur der Substanz nach, sondern auch in ihrer ursprünglichen Form oder Wortfassung uns darbietet (s. d. Art. Schrift, die heilige). Demgemäß ist auch eine dreifache Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Erzeugung und Erhaltung des Glaubensdepositums zu unterscheiden: die inspirirende Thätigkeit bei Abfassung der heiligen Schrift (vgl. 2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 21), die unmittelbare Erleuchtung der Apostel in ihren mündlichen Unterweisungen (vgl. Joh. 14, 26; 16, 13), die übernatürliche Beschützung des kirchlichen Lehramtes in der Bewahrung, Verwaltung und Reinerhaltung des ihm anvertrauten Offenbarungsschatzes (vgl. Matth. 28, 20. Joh. 14, 16. 1 Tim. 3, 15). (Ueber die tridentinische Gleichstellung von Schrift und Tradition als zweier selbständigen Glaubensquellen vgl. H. Schell, Kathol. Dogmatik I, Paderborn 1889, 44 ff.)

3. Jedoch kommt nicht jeder apostolischen bezw. kirchlichen Tradition gleicher Auctoritätswerth zu; denn einige Lehren und Anordnungen der Apostel stammen unmittelbar von Gott selbst (vgl. Trident. Sess. XIV, cap. 1 De extr. unct., bei Denzinger n. 786), andere hingegen weisen zwar auf die Apostel als Urheber zurück, aber nicht insofern sie als Mandatare Christi oder inspirirte Werkzeuge des heiligen Geistes, sondern als bloße Menschen, wenn auch mit göttlichen Gewalten umkleidet, auftraten (vgl. 1 Cor. 7, 12 ff.). Im erstern Falle entsteht die „göttliche Tradition" (traditio divina), welche allein zum übernatürlichen Glauben verpflichtet, während die „rein apostolische oder menschliche Ueberlieferung" (traditio mere apostolica sive humana) bloß Anspruch auf Verehrung und Hochachtung erhebt. Noch viel mehr gilt natürlich die Bezeichnung traditio humana von Anordnungen der rechtmäßigen Nachfolger der Apostel, d. h. der Päpste und Bischöfe (z. B. die altkirchliche Bußdisciplin, Einsetzung von Fest- und Fasttagen, Zusätze zum Meßcanon). Die traditio divina zerfällt aber wiederum in zwei Unterarten, nämlich in die traditio divina simpliciter (z. B. Einsetzung der sacramentalen Materie und Form) und die traditio divino-humana (z. B. der Schriftcanon), je nachdem sie ohne menschliche Vermittlung direct von Christus (vgl. Apg. 1, 3) oder aber unter besonderer Eingebung des heiligen Geistes von den Aposteln stammt (vgl. Joh. 16, 12 ff.). Im Wesensunterschied zwischen göttlicher und menschlicher Ueberlieferung liegt der tiefste Grund der Thatsache, daß erstere die Gesammtheit der Glaubens- und Sittensachen (s. d. Art.) einschließlich der Dogmen des Cultus und der Verfassung, letztere hingegen lediglich die Gegenstände der Disciplin und des Ritus umfaßt (traditio fidei et morum — traditio disciplinae et rituum), daß folglich jene mit Nothwendigkeit örtliche und zeitliche Allgemeinheit beansprucht (traditio universalis et perpetua), diese aber nach Ort und Zeit beschränkt sein kann (traditio localis et temporalis). Typische Beispiele zeitlicher oder örtlicher Beschränkung sind die Agapen (Apg. 2, 46), die Gütergemeinschaft (ebd. 2, 44), das Speiseverbot des Apostelconcils (ebd. 15, 29), die Immersionstaufe, die Sitte der Fußwaschung, die Communion unter beiden Gestalten. Aus derselben Eintheilung erklärt sich auch der verschiedene Grad der Verpflichtung beider Traditionsarten, bezw. die Unterscheidung zwischen „nothwendiger" und „freier Tradition" (traditio necessaria et libera). Während die traditio fidei et morum wegen ihres göttlichen Ursprunges die Gläubigen aller Orte und Zeiten unwandelbar zum Glaubensgehorsam verpflichtet, bindet die rein menschliche Ueberlieferung das Gewissen nur so lange, als sie zu Recht besteht, und nur diejenigen, welche in ihrer jeweiligen Rechtssphäre leben (z. B. der Gebrauch von gesäuertem Brode bei der heiligen Messe die Griechen). Allein selbst unter den in der ganzen Kirche verbreiteten, rein menschlichen Traditionen gibt es solche, welche von Apostelzeiten her der Christenheit eine allgemeine Verpflichtung auferlegen (z. B. die Feier des Sonntags), und wieder solche, welche trotz ihrer Allgemeinheit unter Sünde nicht vorgeschrieben, also traditio libera sind (z. B. das Kreuzzeichen). Es versteht sich nach dem Gesagten von selbst, daß der mündlichen Ueberlieferung „so viel Ansehen zukommt als dem Princip, aus dem sie stammt, der göttlichen Ueberlieferung demnach göttliche Auctori-

tät in gleicher Weise wie der heiligen Schrift" (Hettinger, Fundamentaltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1888, 700). Indessen hat das Tridentinum diese göttliche Auctorität selber ausdrücklich auf die „Glaubens- und Sittensachen" beschränkt, wenn es lehrt: Synodus ... omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu S. dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur (Trid. Sess. IV De can. Script., bei Denzinger, n. 666).

4. Der Begriff der mündlichen Ueberlieferung schließt eine schriftliche Aufzeichnung derselben keineswegs aus (vgl. Bellarmini Controv. de verbo Dei 4, 2: Vocatur doctrina non scripta, non ea quae nusquam scripta est, sed quae non est scripta a primo auctore). Wie es unter gebildeten Menschen natürlich ist, daß sie für alle Verhältnisse des Lebens sich der Schriftkunst bedienen, so war auch für die nachapostolische Zeit ein tief empfundenes Bedürfniß vorhanden, in epistolarischer, homiletischer, exegetischer und wissenschaftlicher Schriftstellerei dem jeweiligen Glaubensbewußtsein der Kirche auch einen documentarischen Ausdruck zu verleihen. Die geschriebene Tradition ist sohin nichts Anderes als der Niederschlag der ungeschriebenen. Solche Aufzeichnungen hielten indeß den lebendigen Strom der mündlichen Tradition so wenig auf, daß dieser in voller Unabhängigkeit vom Schriftwesen seinen gewohnten Lauf weiterfloß und auch dann nicht versiegt wäre, wenn alle Traditionsurkunden unwiederbringlich verloren gegangen wären. Vielmehr trat nun „diese geschriebene kirchliche Tradition zu der fortgehenden lebendigen Ueberlieferung in ein analoges — allerdings nicht ganz gleiches — Verhältniß, wie die apostolisch-göttliche [Bibel-]Urkunde" (Scheeben I, 107), insofern auch sie einerseits vom kirchlichen Glaubensbewußtsein getragen, belebt und erklärt wurde, und andererseits auf dieses selbst wieder orientirend und klärend zurückwirkte. Bei solcher Wechselwirkung gewinnen vornehmlich die Concilsacten und die Schriften der Kirchenväter für das Glaubensbewußtsein der lebendigen Gegenwart eine überaus hohe Bedeutung. Die oft gestellte Frage, ob es nach der langen dogmengeschichtlichen Entwicklung noch heute auf bloß mündlicher Ueberlieferung beruhende Offenbarungswahrheiten gebe, die der schriftlichen Fixirung bisher entschlüpften, hätte nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn die lebendige Tradition ein verwickeltes Verzeichniß von lauter fertigen Lehrsätzen darstellte, die, von Anbeginn in den Ueberlieferungsstrom hineingeworfen, ruhig darin fortschwämmen und jederzeit mühelos herausgefischt werden könnten. Eine solche Vorstellung, welche von der protestantischen Polemik dem „tridentinischen Katholicismus" grundlos aufgebürdet wird, verkennt ganz und gar das Wesen des katholischen Traditionsbegriffes: die Tradition ist keine mechanische Sammlung von hier und dort zerstreuten Lehrfragmenten, sondern ein einheitliches, geschlossenes, organisches Wahrheitsganzes, welches, einer Pflanze vergleichbar, seine inneren verborgenen Keime triebartig entfaltet und erst in allmählicher Selbstentwicklung zur vollen Reife und Ausbildung gelangt (s. d. Art. Dogmenentwicklung). So wenig man die zukünftige Gestalt einer in der Entfaltung begriffenen Knospe oder Blüte zum Voraus mit den Fingern greifen kann, ebenso wenig läßt sich die entwickelte Form aller Keimwahrheiten zum Voraus beschreiben, welche embryoartig im Schoße des christlichen Dogmenschatzes eingeschlossen ruhen (vgl. Vincent. Lirin. Commonit. 23). Dazu kommt, daß die Tradition nicht so sehr in Wort und Lehre, als in That und Praxis, insbesondere in Cultus, Liturgie, Sacramentenspendung und Verfassung, ihre Verkörperung gefunden hat und deßwegen von vorneherein der schriftlichen Fixirung größtentheils entrathen kann. Von rein theoretischen Traditionswahrheiten dürfte es freilich nach der vielhundertjährigen, intensiven Arbeit der großen Theologenschulen heute nur wenige, wenn überhaupt welche geben, die als traditio mere oralis ihr Dasein fortfristeten, und auch der Kreis der praktischen Wahrheiten (traditio practica), die bisher der schriftlichen Bezeugung und theoretischen Erörterung etwa entzogen blieben, ist jedenfalls bis zum Verschwinden enge geworden. Wie immer man aber auch diese an sich müßige Frage entscheiden mag, so viel ist gewiß, daß auch die etwa noch ungeschriebenen Ueberlieferungen, wofern sie nur göttlichen Charakter tragen und in ihrem göttlichen Wesen erkannt sind (s. u. V.), an objectivem Zeugenwerth den geschriebenen in nichts nachstehen (vgl. Nicaen. II: Si quis omnem ecclesiasticam traditionem sive scriptam sive non scriptam [πᾶσαν παράδοσιν ἐκκλησιαστικὴν ἔγγραφον ἢ ἄγραφον] rejicit, a. s. [Denzinger n. 249]).

5. In ihrem Verhältniß zum kirchlichen Lehramt betrachtet, darf die Tradition von letzterem weder losgerissen noch auch damit identificirt werden. Lehramt und Tradition stehen immer in einem unzertrennlichen, organischen und lebendigen Zusammenhang, insofern jenes der Hauptträger, Hüter und Erklärer dieser ist. Infolge dieser innigen Verbindung nimmt die Tradition nicht nur an den charismatischen Vorzügen der Indefectibilität und Infallibilität theil, mit denen Christus das kirchliche Lehramt ausgestattet hat (s. d. Art. Kirche), sondern es sind hiermit auch ihre weiteren Wesensmerkmale der Apostolicität, Integrität, Continuität und Universalität dem Principe nach von selbst gegeben. Mit dieser Auffassung steht das vom Jansenismus und Altkatholicismus beliebte Verfahren in schneidendem

Widerspruch, daß man die kirchliche Tradition, unter gewaltsamer Losreißung aus ihrem natürlichen Verbande und Lebensmittelpunkte, lediglich in den stummen Documenten einer fernen Vergangenheit aufsuchte und die so nach eigenem Gutdünken zurechtgestutzte Erblehre zum alleinigen Glaubensrichter erhob, ja sogar gegen das lebendige Lehramt der Gegenwart auszuspielen wagte. Dieser Pseudo-Katholicismus vergaß, daß auch die geschriebene Tradition nur im lebensvollen Zusammenhang mit der lehrenden Kirche wie ihre Fortexistenz so ihre Berechtigung besitzt, auf keinen Fall aber als einzige oder höchste Glaubensregel gelten darf (s. u. III.). Allein ein nicht minder verhängnißvoller Mißgriff wäre es, wollte man die Tradition mit dem lebendigen Lehramt geradezu identificiren und ersterer ihre Selbständigkeit gegenüber letzterem rauben; denn über den ihr übergebenen Traditionsschatz kann die lehrende Kirche ebenso wenig frei und souverän schalten und walten, wie über die ebenfalls ihrer Obhut anvertraute heilige Schrift. Das Lehramt ist eben an die objectiv gegebene, in Schrift und Tradition verkörperte Glaubenshinterlage auf Schritt und Tritt gebunden und kann keine Glaubensentscheidung treffen, die nicht durch den Inhalt des Depositums vollständig verbürgt ist, wie noch jüngst das Vaticanum gelegentlich der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nachdrücklich hervorgehoben hat (vgl. Vatican. Sess. IV, Const. de eccles. cap. 4, bei Denzinger n. 1679). Es ist deßhalb eine arge Entstellung der katholischen Lehre, wenn die neuere protestantische Polemik das kirchliche Lehramt, bezw. seit 1870 den Papst, hartnäckig mit der Tradition selbst verwechselt und diese als ein Product päpstlicher Willkür und Laune ansieht, wie z. B. Tschackert thut („Die römischen Erkenntnißquellen sind also heute die Bibel und der Papst, oder, da der Papst die Auslegung der Bibel in der Hand hat, der Papst und die Bibel"; Evangelische Polemik, Gotha 1885, 100). Auf dem gleichen Mißverständniß beruhen ferner die älteren Anklagen, wonach die Katholiken alles, was sich vor der Bibel nicht als Gotteswort auszuweisen vermöge, einfach aus der „Lade des päpstlichen Gewissens" (scrinium pectoris pontificii) hervorholen sollen (über den angeblichen Ausspruch Pius' IX. im J. 1870: La tradizion esono io, vgl. Scheeben I. 157). Auf alle Fälle ist eine so pietätsvolle Unterordnung unter den gegebenen Offenbarungsinhalt, wie sie das Lehramt der katholischen Kirche jederzeit bewiesen hat, am allerwenigsten im Protestantismus zu finden, der kraft des Grundsatzes der „freien Forschung" jedem Bibelleser gestattet, sich zum souveränen Richter über das Wort Gottes aufzuwerfen und nach freier, subjectiver Willkür dasselbe so auszulegen, wie es ihm gefällt.

6. Eine besondere Würdigung verdient noch das Verhältniß der Tradition zur heiligen Schrift, insofern beide nach ihrem Umfange mit einander verglichen werden. Es ist offenbar ein dreifaches Verhältniß denkbar: entweder deckt sich eine Ueberlieferungslehre genau mit der klaren Schriftlehre (z. B. die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, die Taufe, der Primat Petri), oder die Tradition führt näher aus, was in der Bibel bloß keimhaft und andeutungsweise vorliegt (z. B. die Lehre vom sacramentalen Charakter, das Ehesacrament), oder endlich die Ueberlieferung führt selbst in Glaubens- und Sittensachen über die heilige Schrift hinaus (z. B. die Lehre von der Kinder- und Ketzertaufe, vom Ablaß, vom Schriftcanon). Im ersten Falle entsteht die traditio inhaesiva, deren Wichtigkeit und Nutzen deßwegen unschätzbar groß erscheinen muß, weil die Häresie regelmäßig sogar die evidentesten Schrifttexte entstellt, verdreht und verdunkelt hat. Auf Grund der traditionsmäßigen Aufhellung von unklaren oder nicht ganz klaren Bibelstellen ergibt sich die traditio declarativa, welche Sinn und Inhalt undeutlicher Schriftstellen nicht nur erklärt, sondern auch gegen häretische Fälschungen sicherstellt (vgl. Trid. Sess. XIV, cap. 1 De poenit.). Wo endlich die apostolisch-kirchliche Ueberlieferung Dogmen enthält, welche der heiligen Schrift fremd sind, da wächst sie sich förmlich zur traditio constitutiva aus; in dieser Beziehung stellt sie sich als göttliche Glaubensquelle der heiligen Schrift ebenbürtig zur Seite (vgl. Trid. Sess. IV, Decr. de can. Script. pari pietatis affectu), wird aber gerade wegen dieses Vorzuges vom Protestantismus besonders heftig angefeindet und als „Menschensatzung" verschrieen. Diese dritte Form der Tradition wird deßhalb der nachfolgende Existenzbeweis hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, im Auge behalten müssen. (Vgl. zum Ganzen noch Card. Mazzella, De Religione et Ecclesia, 3. ed., Romae 1885, 250—256.)

II. Existenz der Tradition. Die große Controverse zwischen Katholicismus und Protestantismus über die Glaubenserkenntniß dreht sich bekanntlich um die beiden Begriffe: Glaubensquelle (fons fidei) und Glaubensregel (regula s. norma fidei). Während die katholische Kirche von Alters her zwei selbständige Quellen, Schrift und Tradition, unterschied, die damit freilich auch von selbst zu zwei entfernteren oder mittelbaren Glaubensregeln (regula fidei remota s. mediata) sich gestalten, läßt der Protestantismus wie nur Eine Quelle so auch nur Eine Regel des Glaubens gelten, nämlich die Bibel (vgl. Winer-Ewald, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, Leipz. 1882, 41 ff.). Dieser exclusiven Auffassung gegenüber gilt der Kirche als nächste und unmittelbare Glaubensregel (regula fidei proxima s. immediata) weder die heilige Schrift noch die Tradition, sondern das unfehlbare Lehramt der Kirche (s. die Artt. Glaubensregel, Kirche, Papst, Unfehlbarkeit). Hier kommt es lediglich auf den

Nachweis an, daß außer der heiligen Schrift noch eine zweite, selbständige und ebenbürtige Glaubensquelle, die Tradition, wirklich existirt. — 1. Die Unentbehrlichkeit mündlicher Unterweisung in jeder Lebensordnung und auf allen Erkenntnißgebieten bildet von Haus aus ein starkes Präjudiz dafür, daß auch die christliche Religion vor Allem durch lebendige Ueberlieferung erhalten und fortgepflanzt werden sollte. Es gibt keine von starkem Gemeinbewußtsein getragene Gesellschaft, welche des Traditionsprincips, als des Vehikels ihres innersten Geistes, entrathen könnte: Staaten und Völker, Familien und Genossenschaften, Schulen und Gerichte, Künste und Wissenschaften sind nicht minder wie das Individuum von Natur aus auf Ueberlieferungen angewiesen, aus denen sie fortwährend schöpfen und ihr geistiges Wesen zu ursprünglicher Frische erneuern. Insbesondere ist auch jedes politische oder religiöse Gebilde von großer Conception, auch das Lutherthum und der Calvinismus, nicht aus dem todten Buchstaben einer vorher ausgeklügelten Stiftungsurkunde, sondern aus dem lebendigen Worte begeisterter, thatkräftiger Männer entsprungen. Römer und Germanen wurden Jahrhunderte lang durch ungeschriebene Gewohnheitsgesetze regiert, für deren Reinerhaltung mündliche Rechtsüberlieferungen sorgten; die Sammlung und Codification derselben durch die Juristen fällt erst in eine viel spätere Zeit (vgl. Montesquieu, De l'esprit des lois 19, 4). Die gesellschaftlich gegliederten Philosophenschulen, wie die pythagoreische, vererbten den Geist ihrer Lehre durch mündliche Tradition ebenso wirksam wie die mittelalterlichen Bauhütten oder die klösterlichen Anstalten der großen Ordensstifter: das lebendige Wort war zuerst da, dann erst schuf man Urkunden, deren tieferer Sinn ohne das Medium traditioneller Auslegung auch nach ihrer Abfassung in mancherlei Dunkelheiten gehüllt bleiben müßte (vgl. Möhler, Symbolik § 38). Selbst beim ausführlichsten Gesetzbuch, auf das ein Volk sein ganzes sociales Leben stellen möchte, muß „in vielen Fällen das Gewohnheitsrecht, die Praxis der Gerichtshöfe, die Auffassung des Rechtes, der Geist des Gesetzes u. s. w. angerufen werden, Manches der natürlichen Billigkeit, dem Ermessen der Richter und überhaupt der ausführenden Behörden überlassen werden" (Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik III, Münster 1894, 226). So ist die mündliche Ueberlieferung in Wahrheit „ein nothwendiges Element des menschlichen Lebens und das Band zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zur Vermittlung der menschlichen Erkenntniß" (Lacordaire, Conférences I, Paris 1847, 178). Auch im Bereiche der übernatürlichen Wahrheitserkenntniß konnte kein anderes Gesetz walten, noch hat es jemals gewaltet. Bis auf Moses, den ersten jüdischen Schriftsteller, pflanzte sich die Offenbarungsreligion unverfälscht durch das Medium patriarchalischer Ueberlieferungen fort, und diese Quelle versiegte auch dann nicht, als gotterleuchtete Hagiographen den Griffel zur Hand nahmen, um dem alttestamentlichen Bau ein festeres Gefüge durch unvergängliche Schriftwerke zu sichern. Vom Geiste Gottes getriebene Gestalten, wie die Propheten Nathan und Samuel (s. d. Artt.) oder die Seherinnen Debora und Holda, thaten auch später dem auserwählten Volke die großen Gedanken Jehova's kund, ohne zum Schriftwesen ihre Zuflucht zu nehmen (s. d. Art. Prophet X, 467). Nach altjüdischer Auffassung geht der Thora, als einem verschlossenen Buche, die Mischna und Gemara (s. d. Art. Talmud) ergänzend und erklärend zur Seite, und die mündliche Ueberlieferung, Halacha und Haggada, führt unmittelbar auf Moses und Jehova als ihre Quellen zurück (vgl. Strack, Einleitung in den Talmud, 2. Aufl., Leipzig 1894, 46 ff.). Ja die Bibel selbst wäre ohne authentische Beglaubigung ihrer Inspiration durch die jüdische Tradition ein rein menschliches Buch und damit für die übernatürliche Heilsstellung des Judenthums bedeutungslos geblieben, eine Erwägung von so elementarer Evidenz, daß sogar die Karäer (s. d. Art. VII, 143), trotz ihrer bedenklichen Liebäugelei mit dem Schriftprincip, der synagogalen Ueberlieferung willig einen Platz einräumten (vgl. Engelkemper, De Saadiae Gaonis vita, Bibliorum versione, hermeneutica, Lipsiae 1897, 40 [Diss.]). Soll nun das Christenthum allein eine ebenso unnatürliche wie unmögliche Ausnahme von der allgemeinen Regel machen? Diese sinnlose Voraussetzung scheitert von vorneherein an einer dreifachen Klippe. Einmal ist es eine notorische Thatsache, daß Kirche und Christenthum nach Lehre, Verfassung und Zucht bereits fest in sich selbst und im Volke gegründet waren, ehe die Hagiographen dazu übergingen, unter dem Antriebe des heiligen Geistes die ersten neutestamentlichen Schriften abzufassen (vgl. Lessing, Sämmtliche Schriften, herausgeg. von Lachmann-Muncker XIII, Leipzig 1897, 107 ff. 141 ff.). Die Kirche ward nicht aus der heiligen Schrift, sondern umgekehrt die heilige Schrift aus der Kirche geboren. Denn „die Evangelien setzen die lebendige Ueberlieferung voraus; dieß ergibt sich schon aus der Zeit, in welcher sie selbst abgefaßt sind. ... Sie sind Geschichtsbücher, ihren Stoff haben sie nicht zuerst gesammelt, keine Spur weist darauf hin, daß schon, während Jesus lebte, Aufzeichnungen gemacht worden wären, ja es widerspricht dieß dem Wesen seines Lehrens und Zusammenlebens mit seinen Anhängern" (C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche, 2. Aufl., Freiburg 1892, 371). Dazu gesellt sich der wichtigere Umstand, daß gegenüber der reichen Apocryphen-Literatur (s. d. Art.) die Göttlichkeit der Bibel nicht wieder durch die Bibel, sondern nur durch das unfehlbare Zeugniß der Kirche, also durch Tradition, untrüglich feststeht: so entscheidet also „nicht die Schrift zwischen ächter und unächter Lehre, son-

dern die überlieferte Lehre über ächte und unächte Schrift" (Hettinger 265). Gesetzt aber selbst den unwirklichen Fall, Inspiration und Schriftcanon ließen sich auch ohne Tradition beweisen, so würde doch einem allen Interpretationskünsten preisgegebenen Buche die immanente Macht gebrechen, sich im widerlichen Gezänke streitsüchtiger Ketzer selber authentisch auszulegen, gegen häretische Mißdeutung sich wirksam zu schützen und seinen göttlichen Inhalt der ganzen Christenheit gegenüber auctoritativ zur Geltung zu bringen (vgl. Apg. 8, 30 ff. 2 Petr. 1, 20 f.; 3, 15 f.). Das Bedürfniß wahrer Schriftauslegung fordert mithin schon für sich allein gebieterisch die Existenz einer lebendigen, vom unfehlbaren Lehramt getragenen Ueberlieferung, die überdieß die naturgemäßeste Unterweisungsform für Kinder und Ungebildete darstellt. (Vgl. noch P. Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft II, Freiburg 1887, 271 ff.; F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880, 100 ff.; E. v. Bunsen, Die Ueberlieferung, ihre Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1889, 2 Bde.; H. Jul. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, Freiburg 1897, 36 ff.)

2. Die thatsächliche Einsetzung eines lebendigen Lehrapostolates, als dessen wesentliche Function sich die mündliche Lehrform von selbst versteht, entspricht genau dem Bilde, das schon der gesunde Menschenverstand sich von der Organisation der Kirche entwirft. Das Neue Testament stellt selber für alle Zeiten die mündliche Predigt als ordentliches Organ und Medium der kirchlichen Lehrverkündigung auf und verurtheilt so das protestantische Schriftprincip als unbiblisch. Vor Allem ist die christliche Religion von ihrem göttlichen Stifter durch Wort und Predigt, nicht durch Schrift und Urkunde, gegründet und verbreitet worden. Nirgends berichtet zudem die Bibel von einem Auftrage Christi an seine Apostel, zu schreiben, sondern immer nur, zu „predigen", zu „lehren", den „Armen das Evangelium zu verkünden" und „Zeugniß abzulegen" (vgl. Matth. 10, 7. 27; 28, 19. Marc. 16, 15. Luc. 10, 16. Apg. 1, 8 u. s. w.), wie denn in der That die meisten Apostel keine Schriften hinterlassen haben; das ihnen von Christus anvertraute Amt war eben wesentlich das ministerium verbi (Apg. 20, 24; vgl. Joh. 17, 20). Vom „Hören", nicht vom Lesen, hängt deßwegen das ewige Seelenheil der Menschen ab (s. Röm. 10, 17: ergo fides ex auditu [ἐξ ἀκοῆς], auditus autem per verbum Christi; vgl. auch Matth. 7, 24. Joh. 5, 24; 12, 47 u. s. w.). Dem Gebote des Herrn, „hinauszugehen in alle Welt und das Evangelium zu predigen jeglicher Creatur" (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15), leisteten die Apostel in dem Sinne Folge, daß sie nach der Himmelfahrt die einzelnen Gemeinden nicht als Bibelgesellschaften organisirten, sondern als lebendige Vereine, die durch die apostolische Predigt gegründet und zusammengehalten wurden (vgl. Marc. 16, 20. 1 Cor. 9, 14 ff. Gal. 1, 8 ff. 2 Tim. 4, 2 u. s. w.); und für ihr mündliches Wort forderten sie unbedingten Glaubensgehorsam (vgl. Röm. 16, 17. 1 Cor. 11, 2. 23. 2 Thess. 2, 14 f.; 3, 6. 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 13 f.; 3, 14 ff.; 4, 2 ff.). Auch nachdem der größte Theil der neutestamentlichen Schriften bereits vollendet vorlag, erlosch der Auftrag Christi, das Evangelium auf mündlichem Wege fortzupflanzen, so wenig, daß Paulus noch kurz vor seinem Tode seinen Lieblingsschüler Timotheus feierlich beschwor: „Was du von mir gehört hast vor vielen Zeugen (ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων), das empfiehl treuen Männern, die geeignet sein werden, Andere zu lehren" (2 Tim. 2, 2). Das apostolische Lehramt war eben nicht als eine vorübergehende, sondern permanente Form der Lehrverkündigung gedacht (vgl. Eph. 4, 11 ff.: Et ipse [Christus] dedit quosdam quidem Apostolos . . ., alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, . . . donec occurramus omnes in unitatem fidei) und gerade deßhalb mit dem Charisma der Unfehlbarkeit für alle Zukunft ausgerüstet (Matth. 28, 20. Joh. 14, 16; vgl. Is. 59, 21). Daß aber neben der mit der Schriftlehre Hand in Hand gehenden Ueberlieferung (traditio inhaesiva et declarativa) auch für solche Traditionslehren Raum blieb, die sich aus der heiligen Schrift nicht begründen lassen, folgt nicht nur aus der relativen Lückenhaftigkeit der Bibel, die vielfach nur aus Gelegenheitsschriften besteht (vgl. Joh. 20, 30; 21, 25. Apg. 1, 3. 1 Cor. 11, 34; 15, 1 ff. 1 Joh. 2, 21. 2 Joh. V. 12. 3 Joh. V. 13), sondern auch aus der vom Protestantismus widerwillig eingeräumten Thatsache, daß manche wichtige Lehren und Uebungen der Christenheit sich aus der Schrift entweder gar nicht oder nicht sicher erweisen lassen, z. B. der Schriftcanon, die Gültigkeit der Kinder- und Ketzertaufe, die Unwiederholbarkeit der Taufe, die Nichtverbindlichkeit des Speiseverbotes (vgl. Apg. 15, 29) und des Gebotes der Fußwaschung (vgl. Joh. 13, 14), die Feier des Sonntags, die Falschheit des Chiliasmus. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn neuestens Jul. Kaftan (Dogmatik, Freiburg 1897, 74) sich zum Geständniß gezwungen sieht: „Das Schriftprincip darf nicht feindlich gegen die sorgfältige Beachtung der kirchlichen Entwicklung gekehrt werden. Nur aus ihr kann die Dogmatik, wenn sie nicht heillosem Subjectivismus verfallen will, entnehmen, wie wir die uns gegebene Offenbarung uns anzueignen haben. . . . An und für sich ist nicht ausgeschlossen, daß wir auch als evangelische Christen Manches aus den vorangegangenen Perioden der kirchlichen Entwicklung als eine Gabe Gottes an seine Kirche anzunehmen haben, obwohl es nicht direct aus der heiligen Schrift begründet werden kann." (Vgl. besonders Card.

Franzelin S. J., De divina traditione et Scriptura, 3. ed., Romae 1882; dazu Döllinger, Chriſtenthum und Kirche, Regensburg 1860, 156 ff.; Chr. Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae I, 2. ed., Friburgi 1898, 153 sqq.)

3. Die altchriſtliche Kirche hat, den in der heiligen Schrift niedergelegten Grundſätzen getreu, am katholiſchen Traditionsprincip unverbrüchlich feſtgehalten und dasſelbe in Theorie und Praxis unnachſichtlich zur Geltung gebracht. „Von der alleinigen Autorität der heiligen Schrift weiß die alte Kirche nichts; in dem apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalter war es das traditionelle Wort, welches die Gemeinden ſo gründete als in Einheit erhielt. ... Die Auctorität der Schrift ruhte auf der Auctorität der Kirche ..., die Kirche war es, die den Einzelnen die Schrift als ihr heiliges Buch übergab, ihr Glaube und Leben war die factiſche Auslegung der Schrift; die Bedeutung der Schrift als Richtmaß des Glaubens ſetzte eben den Kirchenglauben voraus" (Kahnis, Lutheriſche Dogmatik II, 1. Aufl., Leipzig 1864, 25). „So hoch auch die Schrift geſtellt wurde, ſo trat doch das Anſehen der Tradition dagegen nicht in den Hintergrund; im Gegentheil ſah man den Häretikern gegenüber die Schrift als unzureichend an, dieſelben zu bekämpfen, weil nur im lebendigen Zuſammenhang mit der kirchlichen Ueberlieferung die Schrift ihre wahre Stellung behält und ihre richtige (dem Geiſte der Kirche gemäße) Interpretation findet" (K. R. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, 6. Aufl. von Benrath, Leipzig 1888, 62). Zum poſitiven Beweiſe ſolcher Geſtändniſſe aus gegneriſchem Munde iſt hierorts nur eine kurze Skizze möglich. — a. Unter den orientaliſchen Kirchenvätern verdient zunächſt Papias von Hierapolis (um 90 bis 163 n. Chr.; ſ. d. Art.), „Hörer des Johannes und Freund des Polykarpus" (Iren. Adv. haer. 5, 33, 4 [Migne, PP. gr. VII, 1214]), deßwegen Erwähnung, weil er nach einem bei Euſebius (H. E. 3, 39, 4) erhaltenen Fragment den Grundſatz ausſprach, daß „das aus den Büchern zu Erlernende (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων) weniger nutzbringend iſt, als was der lebenden und bleibenden Stimme (τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης) entnommen wird". Syſtematiſch behandelt findet ſich die Traditionsfrage ſchon beim hl. Irenäus von Lyon (geſt. 202 n. Chr.; ſ. d. Art.), der ſeiner ganzen Bildung nach dem Morgenlande angehört. Mit Stolz weiſt er hin auf ſeinen perſönlichen Umgang mit dem hl. Polykarp, dem Schüler des Apoſtels Johannes, und verſichert, daß ſein Lehrer „nur das gelehrt habe, was er von den Apoſteln gelernt hatte, was auch die Kirche überliefert, und was allein wahr iſt" (Adv. haer. 3, 3, 4 [Migne, PP. gr. VII, 852]: ἃ καὶ παρὰ τῶν Ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ ἡ ἐκκλησία παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστὶν ἀληθῆ). Als hätte er ſchon zum Voraus den Proteſtantismus widerlegen wollen, ſtellt er die Frage: „Was aber, wenn nicht einmal die Apoſtel uns Schriften hinterlaſſen hätten? Müßte man nicht die Ordnung der Tradition befolgen, die ſie denen überliefert haben, welchen ſie die Kirchen anvertrauten? Dieſe Ordnung befolgen viele Völker der Barbaren, die an Chriſtus glauben ohne Papier und Tinte, indem ſie das Heil durch den heiligen Geiſt im Herzen eingeſchrieben beſitzen und die alte Ueberlieferung ſorgfältig bewahren" (l. c. 3, 4, 2 [Migne ib. 855]). Nur dort, wo „die göttlichen Charismen hinterlegt ſind", d. h. bei denen, welche „die apoſtoliſche Nachfolge beſitzen", ſeien „wahrer Glaube und gefahrloſe Schriftauslegung zu finden" (l. c. 4, 26, 4 [Migne ib. 1056]). Indem er es für zu weitläufig erklärt, die „Amtsfolgen aller Kirchen aufzuzählen", räumt er „der größten und älteſten und allbekannten, von den beiden glorreichſten Apoſteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und errichteten Kirche" einen beſondern Vorrang ein: Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem (potiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam (l. c. 3, 3, 2 [Migne ib. 849]; zur Literatur über dieſe berühmte Stelle vgl. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 125 f.). Neben Euſebius (vgl. Demonstr. evang. 1, 8, 1) hebt der hl. Epiphanius von Salamis (geſt. 403; ſ. d. Art.) die Gleichſtellung der Tradition mit der Bibel hervor, indem er ſchreibt: Δεῖ δὲ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι, οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι· διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσει παρέδωκαν οἱ ἅγιοι Ἀπόστολοι (Haer. 61, 6 [Migne, PP. gr. XLI, 1048]). Wenn dem hl. Baſilius überhaupt der Grundſatz heilig war: „Was die heiligen Väter uns gelehrt haben, das theilen wir denen mit, die uns fragen" (Ep. 140, 2 [Migne, PP. gr. XXXII, 588]), ſo gibt er insbeſondere auf den Vorhalt, der doxologiſche Zuſatz „mit dem heiligen Geiſte" (σὺν τῷ πνεύματι) ſei der Bibel fremd, die treffende Antwort: „Wenn nichts Anderes angenommen wird, was nicht in der Schrift ſteht, ſo ſoll auch dieß nicht angenommen werden; wenn aber die meiſten Geheimniſſe (τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν), ohne in der Schrift zu ſtehen, bei uns Annahme finden, ſo wollen wir mit ſo manchem Andern auch dieß annehmen; ich halte es aber für apoſtoliſch, auch an den nicht in der Schrift ſtehenden Ueberlieferungen feſtzuhalten" (De Spir. S. 29, 71 [Migne, PP. gr. XXXII, 200]). Ausdrücklich vindicirt er der göttlichen Tradition „dasſelbe Anſehen" (τὴν αὐτὴν ἰσχύν) wie der heiligen Schrift (l. c. 27, 66 [Migne ib. 188]). Eine kurze Zuſammenfaſſung der Lehre der ganzen griechiſchen Patriſtik gibt der hl. Johannes von Damascus (ſ. d. Art.), der letzte griechiſche Kirchenvater, wenn er bemerkt: Ἄγραφος δέ ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν Ἀποστόλων· πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδωκαν (De fid. orthod. 4, 12 [Migne, PP. gr. XCIV, 1136]). — b. Im Occident entrollt uns der erſte lateiniſche Schriftſteller, Tertullian (ſ. d. Art.), genau dasſelbe Bild;

sein unsterbliches Werk De praescriptionibus haereticorum ist ganz dem Nachweis des katholischen Traditionsprincips gewidmet. Die Kirche, von Anbeginn im unverlierbaren Besitz der Wahrheit, vermag kraft ihres unveräußerlichen Präscriptionsrechtes jeden häretischen Angriff auf ihre Eigenthumstitel siegreich abzuschlagen: „Wenn dem so ist, daß uns die Wahrheit zuerkannt werden muß, die wir in derjenigen Regel verharren, welche die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfingen, dann ist unser Satz dargethan, daß die Häretiker zur Berufung auf die heiligen Schriften gar nicht zuzulassen sind: wir beweisen ja ohne Schrift, daß sie nicht der Schrift angehören" (De praescript. 37 [Migne, PP. lat. II, 50 sq.]). Die Reformatoren könnte er nicht empfindlicher abfertigen als durch den Satz: „Nicht auf die Schrift muß man sich berufen, nicht in sie den Streit verlegen; denn da ist kein Sieg, oder ein unsicherer, oder beides ist unsicher. Denn wenn auch die Schriftbenutzung nicht dahin führt, beide Parteien gleichzustellen, so verlangt schon die Ordnung der Dinge, daß die uns jetzt beschäftigende Frage erst vorgelegt werde: Wem kommt der Glaube selbst zu? Wem gehören die Schriften? Von wem und durch wen und welchen ist die Glaubenslehre, durch die wir Christen sind, übergeben worden? Wo sich die Wahrheit der Lehre und des christlichen Glaubens findet, da ist auch die Wahrheit der Schrift und ihrer Auslegungen und aller christlichen Ueberlieferungen" (l. c. 19 [Migne, ib. 31]). Der gleiche Grundton klingt in der Folgezeit weiter. Vom hl. Augustinus hat man den berühmten Spruch: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas (Contr. ep. Manich. 5 [Migne, PP. lat. XLII, 176]). Die strengen Grundsätze des hl. Hieronymus sind bekannt genug (vgl. darüber Bardenhewer 438 ff.). Eine besondere Hervorhebung verdient aber noch Vincentius von Lerin (s. d. Art.), dessen 434 verfaßtes Commonitorium (Migne, PP. lat. L, 637 sqq.) einen fortlaufenden Commentar zum Traditionsprincip bildet. Gegen die eingebildete „Sufficienz der Schrift" richtet er die weise Bemerkung: „Da wird vielleicht Einer fragen: Weil der Canon der Schrift vollkommen ist und für sich zu Allem mehr als genügt, wozu soll man die Auctorität des kirchlichen Verständnisses damit verbinden? Weil nämlich die heilige Schrift gerade wegen ihrer Tiefe nicht Alle in einem Sinne verstehen, sondern ihre Aussprüche der Eine so, der Andere anders erklärt, so daß fast so viele Meinungen daraus abgeleitet werden können, als es Menschen gibt (quot homines, tot illinc sententiae). . . . Darum ist es sehr nothwendig, wegen so großer und mannigfaltiger Irrthümer, daß die Richtschnur der prophetischen und apostolischen Auslegung nach der Norm des kirchlichen und katholischen Sinnes (secundum ecclesiastici et catholici sensus normam) geleitet werde" (Common. 2 [Migne l. c. 640]). Als Kriterien göttlicher Tradition gelten ihm drei: universitas, antiquitas, consensio (s. u. n. V). In den so klaren wie entschiedenen Grundsätzen Vincentius' von Lerin haben die nachfolgenden Zeitalter lediglich die alte katholische Lehre über die Tradition wiedererkannt (s. d. Analyse seines Werkes bei J. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae II, 2, Oeniponte 1896, 105 sq.). — c. Der patristischen Theorie entsprach von Alters her die kirchliche Praxis, die schon in dem bekannten Entscheid des Papstes Stephanus gegen Cyprian (s. d. Art.), den unvorsichtigen Bestreiter der Gültigkeit der Ketzertaufe, zum Ausdruck kam: Nihil innovetur, nisi quod traditum est. Auch die vom Altprotestantismus anerkannten sechs ersten ökumenischen Synoden stützten sich bei ihren dogmatischen Entscheidungen mehr auf die apostolische Ueberlieferung als auf die heilige Schrift. Nach einer Bemerkung des hl. Athanasius (Ep. ad Afros 6 [Migne, PP. gr. XXVI, 1040]) beriefen sich die zu Nicäa im J. 325 versammelten Bischöfe zur Rechtfertigung des ὁμοούσιος „auf das Zeugniß der Väter" (ἐκ πατέρων ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν). Die erste Sitzung des Concils von Ephesus 431 begann mit der Verlesung von „Schriften der heiligen und gottesfürchtigen Väter und Bischöfe" (Mansi IV, 1184). Auf der Synode von Chalcedon 451 brachen die Concilsväter, nachdem die Epistola dogmatica des Papstes Leo d. Gr. an Flavian (s. d. Artt.) zur Verlesung gekommen war, in den begeisterten Ruf aus: „Das ist der Glaube der Väter, das der Glaube der Apostel", und verurtheilten demgemäß die Monophysiten unter Berufung „auf die heiligen Väter" (s. Denzinger n. 134). Den byzantinischen Bilderstreit vermochte das zweite Nicänum 787 nur „auf dem königlichen Wege der Väterlehre und kirchlichen Tradition in aller Sicherheit" zu schlichten, zugleich das Anathem über denjenigen aussprechend, der „jede Tradition, geschriebene oder ungeschriebene, verwirft" (s. Denzinger n. 248. 249). Aehnlich verfuhren alle nachfolgenden Synoden, bis der Trienter Kirchenrath noch einmal in feierlicher Form, wie das gute Recht der heiligen Schrift, so das der Tradition lehramtlich feststellte (Si quis autem libros . . . pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit; Sess. IV, Decr. de can. Script. [Denzinger n. 666]). Das Vaticanum endlich hat, durch die wiederholte Betonung der Gleichberechtigung von Schrift und Tradition, den ununterbrochenen Lehrzusammenhang der lebenden Gegenwart mit dem Mittelalter einer- und der apostolischen Urkirche andererseits nochmals zum sichtbaren Ausdruck gebracht (s. Vatican. Sess. III, cap. 2 et 3 [Denzinger n. 1636. 1641]). (Vgl. noch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 3. Aufl., Freiburg 1894, 152. 319 ff.; R. See-

berg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Erlangen und Leipzig 1895, 95 ff. 328 ff.; II [1898], 1 ff.; M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristenthums bis Tertullian, München 1897.)

4. Ueber das historisch-polemische Argument aus der Geschichte des protestantischen Schriftprincipes s. u. n. VII.

III. Unzulänglichkeit der Tradition als oberster Glaubensregel. Wie die Reformatoren die heilige Schrift, so hatten die Anhänger des Valentinus (s. d. Art.) ihre geheimen Traditionen zur einzigen und höchsten Glaubensnorm erhoben. Auch die Jansenisten waren insofern „umgekehrte Protestanten", als sie nur die geschriebene Tradition als Tradition und Glaubensregel gelten ließen und so „den alten und neuen Protestantismus von der Bibel auf die Tradition übertrugen" (Scheeben I, 163). Bei solcher Engheit der Begriffsfassung wiederholen und häufen sich aber die Schwierigkeiten, welche das protestantische Schriftprincip in sich birgt. — 1. Der weitaus großen Mehrheit der Christen, insbesondere der Jugend und arbeitenden Bevölkerung, ist die Tradition noch mehr als die heilige Schrift einfach unzugänglich, was in verschärftem Maße insbesondere für das Zeitalter vor Erfindung der Buchdruckerkunst zugetroffen ist. Aber selbst die Gebildeten befinden sich kaum in einer günstigern Lage. Müßten sie, um zum Glauben zu gelangen, erst die Denkmäler der Vorzeit durchforschen, so wären sie wegen der erdrückenden Stofffülle dazu verurtheilt, zeitlebens im Unglauben oder religiösen Zweifel stecken zu bleiben. Schon das Studium eines einzigen Kirchenvaters, z. B. des hl. Augustinus, vermag ein ganzes Leben auszufüllen; zum Zwecke der traditionsmäßigen Feststellung eines einzigen Dogmas hat der Theologe oft eine Riesenarbeit zu bewältigen, von der er sich beim Mangel an durchschlagenden Documenten oder wegen zeitweilig eingetretener Verdunkelung des Glaubensbewußtseins nicht immer Erfolg verspricht. Wer soll in solchen Fällen den Zweifel niederschlagen, wer den Streit schlichten? Die Tradition selbst vermag sich ja ebenso wenig authentisch auszulegen wie die Bibel. Folglich muß es über der Bibel und Tradition noch eine höhere, gottgesetzte Instanz, die Kirche, geben, welche nicht zwar über das Wort Gottes selbst zu Gericht sitzt, wohl aber dasselbe in unfehlbarer Lehrverkündigung auctoritativ auslegt.

2. Wie man unterscheiden muß zwischen canonischen und apocryphen Evangelien, ächten und gefälschten Bibeln und Bibelübersetzungen, so auch zwischen ächten und unächten, unversehrten und gefälschten Traditionsurkunden. In der That circulirten schon in der Urkirche unter den Gnostikern, Chiliasten, Quartodecimanern u. s. w. unächte Ueberlieferungen, die man fälschlich auf eine apostolische Geheimlehre zurückführte (über die pseudo-apostolischen Schriften vgl. Bardenhewer 23—32). Zahlreiche andere Schriften, wie die von Dionysius Areopagita und Pseudo-Isidor (s. d. Artt.), welche noch zur Zeit des Mittelalters in höchstem Ansehen standen, sind erst in neuerer Zeit als unächt erkannt worden, wie denn überhaupt die kritische Sichtung und Aufarbeitung der altchristlichen Literatur eine der schwierigsten und dringendsten Aufgaben der zeitgenössischen Wissenschaft bildet. Soll die Tradition aber eine untrügliche Quelle und Norm des Glaubens darbieten, so muß erst ihre Aechtheit und Unverfälschtheit unzweifelhaft feststehen, eine Aufgabe, welche die kritische Wissenschaft allein nicht lösen kann, am allerwenigsten den Unwissenden und Ungebildeten gegenüber, denen der richtige Maßstab zur Beurtheilung der durch die Kritik gewonnenen Resultate fehlt. Hiermit soll natürlich nicht gesagt sein, daß die Kirche im Stande sei, die Einzelprobleme der kritischen Wissenschaft durch einfachen Machtspruch zu lösen; wohl aber vermag sie über den Inhalt einer Schrift, gleichviel, von wem und woher sie stammt, ihr unfehlbares Urtheil abzugeben und über deren Orthodoxie oder Heterodoxie auctoritativ zu entscheiden.

3. Selbst unter Voraussetzung des Vollbesitzes ächter und unverfälschter Traditionsschriften bleiben diese manchmal in den wichtigsten Dogmen vielfach unbestimmt, in Sprache und Ausdruck dunkel und mißverständlich, und zwar um so mehr, je älter sie sind, d. h. je mehr sie einem Zeitalter angehören, welchem das kirchliche Lehramt durch genauere Sprach- und Begriffsformeln (termini technici, tesserae fidei) den vollen Inhalt einer Traditionslehre noch nicht erschöpfend erschlossen hatte. Aus diesem Grunde bereitet namentlich die vornicänische Patristik dem Dogmatiker zuweilen nicht geringe Verlegenheiten. Die Gefahr unrichtiger Auslegung von Väterschriften wird besonders grell beleuchtet durch den zweimaligen Streit, der im 4. und 6. Jahrhundert um Origenes (s. d. Art. Origenistenstreit) entbrannte; ferner durch die berühmte Versöhnungsscene, welche der hl. Athanasius unter den Bischöfen der Synode von Alexandrien 362 herbeiführte, sowie durch den monophysitischen Mißbrauch der Cyrill'schen Formel Una natura Verbi incarnata; endlich durch die übermüthige Inanspruchnahme des hl. Augustinus von Seiten der Bajaner und Jansenisten. Wer soll nun, wo verschiedene Auffassungen um die Palme ringen, den wahren Sinn der Ueberlieferung endgültig feststellen? Nicht die Männer der Wissenschaft, denn diese liegen ja mit einander im Streit. Auch nicht die Tradition selbst, denn diese ist an sich ebenso stumm wie die Bibel. Wenn sich mit der objectiven Tradition also nicht die active Tradition oder, was dasselbe ist, das unfehlbare kirchliche Lehramt als höheres Element verbindet, so ist ein festes Fürwahrhalten der überlieferten Offenbarungswahrheiten auf göttlichem Glaubensgrund nicht möglich. „So bilden die beiden Momente, der überlieferte Glaubensinhalt und die Art und

Weise seiner Ueberlieferung durch das kirchliche Lehramt unter dem Beistande des heiligen Geistes, den vollen Begriff der Tradition" (Hettinger 702).

4. Endlich läßt sich auf die bloße (objective) Ueberlieferung ebenso wenig wie auf die bloße Bibel ein übernatürlicher Glaubensact gründen, ja eigentlich noch weniger, da keines der uns erhaltenen Documente göttlicher Inspiration sein Dasein verdankt. Auch die Traditionsurkunden bedürfen, ehe sie auf den Geist des Lesers glaubenerzeugend einwirken können, erst einer solchen dreifachen Vermittlung wie die heilige Schrift: der linguistischen (Sprachkenntniß, Lectüre der Kirchenväter u. s. w.), der logisch-historischen (Erforschung des Sinnes, Zusammenhanges u. s. w.), endlich der theologischen Vermittlung (Eindringen in die Glaubenswahrheiten). Selbst wenn die beiden ersten Stufen bereits erklommen wären, so bleibt doch die dritte so lange unbesteigbar, als der Einzelne nicht die Hand der unfehlbaren Kirche ergreift und sich von ihr in das theologische Verständniß einweihen läßt. Bücher und Denkmäler mögen eine noch so eindringliche Sprache zu uns reden: ihr Zeugniß allein ist todt, höchstens dazu fähig, in uns eine rein menschliche, historische oder philosophische Gewißheit zu erzeugen. Die menschliche Gewißheit ist aber noch keine Glaubensgewißheit. Wo gar übernatürliche Geheimnisse zum Vortrage kommen (z. B. Trinität, hypostatische Union und Eucharistie), welche das natürliche Verständniß absolut übersteigen, da thut erst recht eine höhere, gottgesetzte Auctorität noth, die im Namen Gottes selber viva voce zu uns spricht und erst so den übernatürlichen Glaubensact in uns ermöglicht (vgl. d. Art. Glaubensregel). „Folglich bilden auch Schrift und Tradition zusammen noch nicht eine ausreichende Glaubensregel; sie sind überhaupt nicht geeignet, durch sich alle die Functionen und Dienste zu verrichten, die zur wirksamen, allgemeinen und einheitlichen Normirung des Glaubens erforderlich sind, und können daher nicht als regula fidei proxima et immediata gelten, sondern nur als remota et mediata, die noch der Vermittlung bedarf" (P. Hake II, 286). (Vgl. noch Wilmers, De religione revelata LL. V, Ratisbonae 1897; Ign. Ottiger, Theologia fundamentalis I: De revelatione supernaturali, Friburgi 1897.)

IV. Die Integrität der Tradition. Dieselbe steht dem Katholiken fest auf Grund menschlicher wie göttlicher Bürgschaften. — 1. Die natürliche Glaubwürdigkeit einer Tradition als Wahrheitsquelle wächst mit den Garantien, die für ihre Reinerhaltung und unverfälschte Fortpflanzung getroffen sind. Nun kann sich aber keine weltliche Genossenschaft, keine Philosophenschule, kein menschlicher Verein überhaupt eines so ausgedehnten und wirksamen Apparates von natürlichen Mitteln gegen Entstellung, Legendenbildung und Fälschung rühmen als die katholische Kirche. Eine der sichersten Bürgschaften liegt vor Allem in ihrer ganzen, hierarchisch gegliederten Organisation: im engsten Anschluß des Volkes an seine Hirten, der Hirten unter einander und wieder aller dieser an den lebendigen Mittelpunkt des Papstthums zu Rom liegt schon an und für sich eine Gewähr, die durch die peinlichste Ueberwachung der Einen durch die Anderen noch gesteigert wird (vgl. Iren. Adv. haer. 3, 3 et 4 [Migne, PP. gr. VII, 848—857]). Sobald irgendwo eine ungewohnte Neuerung in Lehre oder Praxis sich einzunisten droht, erheben sich sofort die Nachbarn voll Mißtrauen, ob die neue Einrichtung nicht etwa dem Wesen der Kirche und dem Festhalten am Althergebrachten zuwiderlaufe; ein Bischof controlirt den andern, eine Kirche die andere, und wo immer eine wirkliche oder vermeintliche Verletzung des alten Ueberlieferungsglaubens ruchbar wird, da entsteht gleich eine Aufregung, deren Wellen durch die ganze Kirche bis zum Papste sich fortpflanzen. Wenn aber zum Eifer für die Orthodoxie noch die Eifersucht als treibender Factor hinzutritt, wie zwischen Morgen- und Abendland, dann wird jeder Schritt und Tritt, den die eine Kirche thut, durch die andere mit Argusaugen überwacht. Dazu kommt die so strenge wie gewissenhafte Controle des kirchlichen Lehramtes selbst: keine kirchliche Bewegung von noch so geringfügiger Bedeutung läßt es seinem Blick und seiner Sorge entgehen, hier eingreifend zur Ermunterung und Förderung, dort zur Abwiegelung und Warnung, immer aber zur Erhaltung der alten Lehren und Gebräuche. Auch dem gläubigen Volke, das mit zähester Energie an seinen ererbten Glaubenssätzen und Gewohnheiten festhält, ist in kirchlichen Dingen nichts so verhaßt wie Neuerungen und Abweichungen vom Alten; frommer Glaubenseifer begeisterte Tausende von Martyrern, lieber ihr Blut zu verspritzen, als auch nur ein Jota vom Glauben, den sie von der Kirche empfangen hatten, preiszugeben. So war es jedesmal ein Leichtes, jede Ketzerei, auch die verkappte, verhältnißmäßig schnell in ihrer Gefährlichkeit zu erkennen und aus dem kirchlichen Organismus wie ein verderbliches Gift auszuscheiden. Ueberhaupt bot das wiederholte Auftauchen von Häresien der Kirche jederzeit einen willkommenen Anlaß, immer von Neuem ihre Traditionen ernstlich zu prüfen und die Continuität ihrer Lehre mit der apostolischen Hinterlage in's hellste Licht zu stellen. Wesentlich erleichterte ihr diese Aufgabe der providentielle Umstand, daß schon die ersten christlichen Jahrhunderte, die hauptsächlich von trinitarischen und christologischen Kämpfen ausgefüllt wurden, sie zur genauesten Befragung der herkömmlichen Ueberlieferungslehre zwangen (s. o. n. II, 3) und ihr zugleich die schriftlich fixirten Symbola, Synodalschlüsse und Väterwerke als kostbare Morgengabe in den Schoß legten; zu einem festen, jeder Verwitterung trotzenden Kerne gleichsam krystallisirt, ward so der Glaube einer grauen Vergangenheit schon frühe zum sichern Maßstab für alle Zukunft.

Die meisten Lehren lebten zudem, durch instinctmäßige Gewohnheit vor Entstellung und Verfälschung bewahrt, in den praktischen Uebungen des täglichen Cultus fort: aus dem Taufsymbol entwickelte sich das Glaubenssymbol, und die lex supplicandi galt zugleich als lex credendi (vgl. Kattenbusch, Das apostolische Symbolum I: Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894; II: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, Leipzig 1898). Nimmt man endlich noch hinzu, daß die Kirche trotz der ephemeren Erscheinung der Arcandisciplin (s. d. Art.) von einer Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre nichts wissen wollte, sondern ihre ganze Ueberlieferung unter Verwerfung jeder Geheimlehre dem vollsten Tageslicht aussetzte, so begreift man, daß auch einsichtige Protestanten einer mit solchen Bürgschaften umgebenen Tradition ein überaus hohes, wenn auch rein menschliches Ansehen bereitwillig zuerkennen. Treffend faßt Gutberlet (Apologetik III, Münster 1894, 227) die vorstehende Beweisführung also zusammen: „Der ganze Charakter der Kirche ist ein durchaus conservativer: ‚Keine Neuerung!' Festhalten am Ueberlieferten ist der Grundtypus ihrer Lehre und Praxis, der sich unter dem Einfluß des Traditionsprincips zum Theil unbewußt oder instinctmäßig ausgebildet hat. Dieser Typus beherrscht so sehr das kirchliche System, daß nicht selten nothwendige Verbesserungen hintangehalten werden. Der conservative Charakter hat nicht selten eine Art Stagnation in kirchlichen Kreisen hervorgerufen; er ist zum Theil Ursache, daß der wissenschaftliche Eifer bei den Häretikern sich energischer entfaltet hat als in der Kirche. Ein solches, fast bis zum Mißbrauch getriebenes Festhalten am Ueberlieferten mag per accidens manche Nachtheile im Gefolge haben, aber für die Reinerhaltung des Glaubensdepositums kann es kein wirksameres natürliches Mittel geben."

2. Zu diesem menschlichen Schutze kommt aber der göttliche Beistand ergänzend und vollendend hinzu, indem er dem apostolisch-kirchlichen Ueberlieferungsschatz auch seine übernatürliche Reinheit und Unversehrtheit sichert. Der heilige Geist, der den mystischen Leib Christi fort und fort belebt (vgl. Joh. 14, 16 f.; 16, 13; 17, 20. 1 Tim. 3, 15) und durch seine Assistenz in Glaubens- und Sittensachen vor Irrthum bewahrt, prägt die natürliche Glaubwürdigkeit einer kirchlichen Lehrvorlage zur übernatürlichen um und erhebt das ungeschriebene Wort Christi und seiner Apostel zur selben Würde und Auctorität wie das geschriebene Gotteswort (vgl. Tertull. De carne Christi 2 [Migne, PP. lat. II, 756]: Quod traditum erat, id erat verum, ut ab iis traditum, quorum fuit tradere). Daher „heißt sie traditio divina nicht bloß in materieller Beziehung, insofern sie göttlich geoffenbarte Lehren enthält, sondern auch in formeller Hinsicht, insofern diese Lehren von der Kirche unter göttlichem Beistande getreu überliefert worden sind" (P. Hake II, 418). Diesen katholischen Standpunkt, der die Unverwelklichkeit der Tradition primär auf den Beistand des heiligen Geistes zurückführt, beachten freilich alle die protestantischen Gelehrten viel zu wenig, welche entweder „die ächten mündlichen Ueberlieferungen" nur bis „zur Mitte des 2. Jahrhunderts" sich erstrecken, von da ab jedoch „der hierarchischen Willkür Thor und Thür geöffnet" sein lassen (Fr. Aug. B. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 2. Aufl., Freiburg 1896, 245), oder aber grundsätzlich erklären: „Es ist einfach unmöglich, daß mündliche Ueberlieferungen sich Jahrhunderte hindurch unverändert erhalten; das gilt auch von der apostolischen ... Daher bedeutet das Recht des evangelischen Princips das Unrecht des Traditionsprincips: beide schließen sich aus" (Otto Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften III, 3. Aufl., München 1890, 441).

V. Die Kriterien der Aechtheit der Tradition. Unter beständiger Voraussetzung des Hauptaxioms, daß der heilige Geist die Kirche Christi, als eine „Säule und Grundveste der Wahrheit", zu keiner Zeit im Stiche läßt und stets vor Irrthum im Glauben unbefleckt bewahrt, darf man zum Zwecke der Abscheidung rein menschlicher Traditionen von der apostolisch-göttlichen Ueberlieferungslehre etwa folgende Regeln aufstellen. — 1. Eine von der gegenwärtigen Gesammtkirche als Glaubenssatz bezeugte und angenommene Lehre kann nur aus göttlicher Tradition stammen; denn wäre sie falsch oder bloße „Menschensatzung", so würde die ganze Kirche, lehrende wie hörende, im Glauben irren, eine Annahme, die mit der Indefectibilität und Infallibilität der Kirche (s. d. Art. VII, 493 ff.) im Widerspruche steht (vgl. Iren. Adv. haer. 3, 8 [Migne, PP. gr. VII, 848]; Tertull. De praescr. 28 [Migne, PP. lat. II, 40]; S. Aug. De bapt. 2, 8 [Migne l. c. XLIII, 131]). Vincentius von Lerin formulirt dieses Kriterium also: Sequemur autem universitatem hoc modo, si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam per totum orbem terrarum confitetur Ecclesia (Commonit. 2 [Migne, PP. lat. L, 640]). Für den Gläubigen hat in solchem Falle der Rückgriff auf den Glauben der Vergangenheit kein dogmatisches, sondern nur ein wissenschaftliches Interesse. „Für den Häretiker, welcher das katholische Princip der Tradition verwirft, bleibt, um ihn von dem apostolischen Charakter des Inhalts der kirchlichen Tradition zu überzeugen, nur noch der Beweis durch historische Tradition übrig, welcher allerdings in viel geringerem Umfange, aber doch thatsächlich bezüglich eines Theiles der katholischen Lehre, namentlich bezüglich des Princips der katholischen Tradition selbst und damit indirect für ihren ganzen Inhalt, wirksam geführt werden kann" (Scheeben I, 168).

2. Eine Glaubenslehre, welche das ganze Alterthum auf ihrer Seite hat (z. B. Gottheit Christi,

Trinität, Eucharistie), kann nur göttlichen Ursprunges sein, da die beiden Merkmale der Indefectibilität und Infallibilität als immanente Eigenschaften der Kirche inhäriren und der heilige Geist zu keiner Zeit von ihr weichen konnte (vgl. Iren. Adv. haer. 3, 24 [Migne, PP. gr. VII, 966]: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas). Der bekannte Canon Vincentius' von Lerin: Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum (Commonit. 2 [Migne, PP. lat. L, 640]), ist, falls man die drei Merkmale der universitas, antiquitas, consensio copulativ nimmt, selbstverständlich. Würde er aber, was Vincentius übrigens selber nicht thut (vgl. l. c. 3), in exclusivem Sinne verstanden, insofern kein Dogma als ächt apostolisch gelten könnte, das nicht jene drei Merkmale zugleich an sich trüge, so wäre der Canon falsch, weil thatsächlich nicht alle Dogmen (z. B. die unbefleckte Empfängniß, päpstliche Unfehlbarkeit) allerorts und jederzeit im actualen Bewußtsein der Gesammtkirche vorhanden waren. Es findet vielmehr, was schon oben (s. o. n. I, 4) betont wurde, im objectiven Gange der Tradition eine organische Fortbildung des der Substanz nach unveränderlichen Glaubensdepositums durch die kirchliche Lehrthätigkeit und theologische Wissenschaft statt, die je nach den Bedürfnissen der Zeit zu Dogmenbildungen treibt (vgl. Vincent. Lir. l. c. 22 [Migne l. c. L, 667]: Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut cum dicas nove, non dicas nova). Deßhalb bildet das Merkmal der antiquitas, gerade wie die universitas, schon für sich allein ein sicheres Kriterium der Aechtheit (vgl. Scheeben I, § 28; Gutberlet III, 262 f.; Franzelin thes. 24).

3. Eine von der ganzen Kirche anerkannte und beobachtete Uebung oder Lehre, die ihrer Natur nach nur Gott selbst zum Urheber haben kann, beruht auf göttlicher Ueberlieferung (z. B. die Kindertaufe, Dispens von Gelübden, Lösung des matrimonium ratum). Sonst müßte man sagen, daß die Kirche Christi von verderblichem Irrthum geschändet würde und folglich aufgehört hätte, die wahre Kirche zu sein; dieß widerspricht aber der Lehre und Verheißung Christi selber, der seine Kirche auf einen Felsen gegründet hat und bei ihr bleibt „alle Tage bis an's Ende der Welt".

4. Eine Lehre, welche die Kirchenväter in ihrer Gesammtheit oder Mehrheit für göttliche Ueberlieferung erklären, indem sie den contradictorischen Gegensatz gleichzeitig öffentlich als Häresie verdammen, ist als ächt apostolische Erblehre anzunehmen (vgl. Tertull. De praescr. 28 [Migne, PP. lat. II, 40]: Ceterum quod apud multos invenitur unum, non est erratum, sed traditum. Audeat ergo aliquis dicere, illos errasse, qui tradiderunt?). Der Consens der Väter ist nichts Anderes als der Widerhall der kirchlichen Lehrverkündigung, die selber nicht mehr als Stimme Gottes gelten könnte, wenn ihr Echo Irrthümliches berichtete (vgl. S. Aug. Contra Julian. 2, 34 [Migne, PP. lat. XLIV, 698]: Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt).

5. Die Glaubenstradition einer Particularkirche, die, von einem der zwölf Apostel (einschließlich des hl. Paulus) gegründet, in der Amtsfolge ihrer Bischöfe sich bis hinauf zu ihrem ersten Gründer zurückverfolgen läßt, wie ehemals die Bischofsstühle von Ephesus, Corinth, Antiochien und Jerusalem und heute die Cathedra Petri zu Rom, hat als ächt apostolisch zu gelten (vgl. Bellarm. De verbo Dei 4, 9: Id tandem sine dubio credendum est ex apostolica traditione descendisse, quod pro tali habetur in illis ecclesiis, ubi est integra et continuata ab Apostolis successio). Der Tradition der römisch-apostolischen Kirche aber gebührt auf Grund des päpstlichen Primates ein ganz besonderes Ansehen, was außer Irenäus (s. o. n. II, 3, a) schon Tertullian geltend machte (De praescr. 36 [Migne, PP. lat. II, 49]: Habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix Ecclesia, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt; ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis [scil. Baptistae] exitu coronatur). (Vgl. Scheeben I, § 23, n. IV; dazu J. B. Andries, Cathedra Romana oder der apostolische Lehrprimat, Mainz 1872.)

6. Wenn eine Uebung nachweislich weder durch den römischen Papst noch durch ein ökumenisches Concil eingeführt wurde, obschon dieselbe ihrer Natur nach von den kirchlichen Organen hätte eingeführt werden können, so ist dieselbe zwar nicht göttlicher Einrichtung, wohl aber apostolischen Ursprunges. Die Richtigkeit des Kriteriums ergibt sich aus dem Präscriptionsbegriff, da unter den gegebenen Bedingungen kein anderer Ursprung denkbar ist (vgl. S. Aug. De bapt. 4, 24 [Migne, PP. lat. XLIII, 174]: Quod universa tenet Ecclesia nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur). Setzt dagegen die Natur einer Uebung eine spätere als die apostolische Zeit voraus (z. B. Besuch der Katakomben, Ketzerstrafen), oder läßt sich der Zeitpunkt ihrer Einführung historisch bestimmen (wie beim Frohnleichnamsfest), oder ist sie nur in einer particularen Kirche heimisch (z. B. die vier Bußstationen), so hat man es mit einer rein kirchlichen Einrichtung (traditio humana s. mere ecclesiastica) zu thun. Die Wahrheit des letztern Kriteriums liegt auf der Hand.

Vorstehende Regeln sind zunächst für den Gebrauch der Theologen sowie für die der unfehlbaren Lehrentscheidung vorausgehende, rein menschliche Thätigkeit des Glaubensrichters berechnet:

denn dieser darf ja nicht nach freiem Belieben, sondern nur in strenger Gebundenheit an das Depositum seine lehramtlichen Glaubens- und Sittenentscheidungen treffen. Allein auch hier, wie beim Bibelcanon, ist und bleibt oberste und höchste Instanz bei der Entscheidung zwischen ächter und unächter Tradition das kirchliche Lehramt selbst, dem allein der übernatürliche Beistand des heiligen Geistes verheißen ist, und das allein unmittelbares Organ Christi, nicht aber Organ der Gemeinde oder der theologischen Wissenschaft ist (vgl. Prop. damnat. ab Alexandro VIII, n. 30 [Denzinger n. 1187]: Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam). Was immer also das unfehlbare Lehramt sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio (Vatic. Sess. III, c. 3 De fide) als ächte Tradition zu glauben befiehlt, das ist fide divina et catholica (l. c.) als Gotteswort anzunehmen. (Vgl. zum Ganzen Bellarmini Controv. de verbo Dei 4, 9.)

VI. Die Quellen der Tradition. Der theologischen Wissenschaft wie dem kirchlichen Lehramt stehen jederzeit genügende Quellen zu Gebote, um sich über Dasein und Inhalt einer Ueberlieferungslehre zu vergewissern. Dieselben lassen sich in kirchliche und außerkirchliche eintheilen. — 1. Zu den kirchlichen Traditionsquellen gehören a. sämmtliche Symbolische Bücher (s. d. Art. XI, 1052 ff.) der katholischen Kirche, wobei noch hervorgehoben zu werden verdient, daß auch die nicht zur Glaubenssubstanz gehörenden Concilsverhandlungen, besonders des Tridentinums und Vaticanums, reiche Erkenntnißmittel zur Würdigung des kirchlichen Erbschatzes an die Hand geben. Das tridentinische Glaubensbekenntniß (s. d. Art. V, 682 ff.) nimmt in der vorliegenden Frage eine wichtige Stelle ein, weil der Satz darin vorkommt: Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque ejusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector (Denzinger n. 864). Allein auch aus anderen amtlichen Urkunden, die an sich kein symbolisches Ansehen genießen, wie aus den vom Bischof approbirten Katechismen und den vom römischen Stuhle einfach zur Kenntniß genommenen Lehrbeschlüssen von Provinzialsynoden, läßt sich die kirchliche Erblehre schöpfen, weil es undenkbar erscheint, daß Papst und Episcopat in freventlichem Stillschweigen die Verbreitung von Glaubens- und Sittenlehren unangefochten lassen sollten, die im Glaubensschatz entweder gar nicht hinterlegt sind oder damit im Widerspruch stehen (vgl. c. 3, Dist. LXXXIII: Error, cui non resistitur, approbatur, et veritas, quae non defenditur, opprimitur). Eine reiche Fundgrube bilden außer dem Corpus juris canonici (s. d. Art.) auch die päpstlichen Encykliken, Bullen und Breven, der Syllabus (s. d. Artt.), die Verzeichnisse der Propositiones damnatae, die bei gewissen Anlässen vorgeschriebenen Glaubensbekenntnisse (z. B. das Symbolum Leonis IX. [welches noch heute bei der Bischofsweihe im Gebrauch ist], die Formula ab Innoc. III. Waldensibus praescripta, die Confessio fidei Michaelis Palaeologi, das Decretum pro Armenis), die Lehrurtheile der Congregationen des Index und des heiligen Officiums, überhaupt die Acta sanctae Sedis — lauter Schriftstücke, welche wegen der auctoritativen Stelle, von der sie ausgingen, wenn zwar nicht immer mit Glaubensgehorsam, so doch mit religiöser Ehrfurcht aufzunehmen sind (vgl. Scheeben I, §§ 32. 34). — b. In den praktischen Uebungen des öffentlichen Cultus stellt sich der kirchlich überlieferte Glaube in lebendiger Anschaulichkeit verkörpert dar (vgl. Coelestini I. Ep. ad Episcopos Galliae [Denzinger l. c. n. 95]: Legem credendi statuit lex supplicandi). Die Beweiskraft des kirchlichen Cultuslebens ist um so höher anzuschlagen, als es in der Natur ritueller Gebräuche begründet liegt, daß sich in ihnen der Glaubensstandpunkt der Urkirche sozusagen mechanisch festsetzte und allen Abbröckelungsversuchen von Außen einen unbeugsamen Widerstand entgegensetzte. Nichts ist so sehr geeignet, uns Glauben und Leben unserer christlichen Vorväter lebendig vor Augen zu stellen, als die Betrachtung der katholischen Liturgie. Wenn durch die Rubriken selbst die kleinste Körperbewegung dem Priester, wie bei der Meßfeier, vorgeschrieben und die geringste Abweichung vom Ritus ihm untersagt ist, so kann man sicher sein, daß die heutige Praxis in allen wesentlichen Stücken der der Vorzeit genau gleicht, in jener also diese angeschaut wird. Ebenso wichtig wie die heiligen Handlungen sind die Worte und Gebete, welche sie begleiten: in der Taufformel wird das Geheimniß der Trinität, in den Einsetzungsworten das Dogma von der realen Gegenwart Christi, der Transsubstantiation und der heiligen Messe uns vor Augen geführt. Hieraus erhellt, einen wie hohen Werth der Theologe den von der Kirche gutgeheißenen Liturgien, Ritualien, Brevieren, Benedictionsformularien, Buß- und Beichtbüchern, Sacramentarien u. dgl. beimessen soll, zumal wenn sie durch den Vorzug hohen Alters sich auszeichnen. Willkommene Hilfsmittel bieten die liturgischen Sammelwerke von Assemani, Renaudot, Martène, Muratori, Mabillon, Bona, Denzinger (s. d. Artt.) u. A. (vgl. auch Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines erklärt, Münster 1892; Ders., Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster 1893; Ders., Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert, Münster 1896). — c. Die patristische Literatur bildet eine der ergiebigsten Quellen für Traditionsbeweise (s. d. Art. Kirchenvater). Um das Gewicht richtig zu beurtheilen, welches die Väterlehre in die Wagschale wirft, muß man zwischen Privatperson und

Traditionszeugen wohl unterscheiden. Was die Kirchenväter in Sachen des Dogmas als ihre Privatmeinung ausgeben (z. B. Gregor von Nyssa in seiner platonisirenden Trinitätslehre), oder salva fide als debattirbar ansehen, oder endlich unter dem Einfluß falscher Zeitanschauungen in profanwissenschaftlichen Dingen vorbringen (z. B. bezüglich des ptolemäischen Weltsystems, der Antipoden), das hat für den Katholiken absolut keinen doctrinellen Werth, kein bindendes Ansehen. Anders gestaltet sich die Frage, wenn die Väter als Träger, Lehrer und Zeugen der apostolischen Erblehre auftreten. In diesem Falle greifen folgende Grundsätze Platz. — α. Kein einzelner Kirchenvater ist für sich allein unfehlbar, ausgenommen, er wäre zugleich ein ex cathedra lehrender Papst gewesen, oder seine Schriften hätten die feierliche Gutheißung einer ökumenischen Synode gefunden (z. B. Cyrills Anathematismen, Leo's Brief an Flavian); dann kommt ihm Infallibilität übrigens auch nicht an und für sich zu, sondern nur kraft des päpstlichen Lehrprimates, bezw. der nachträglich hinzutretenden Lehrerklärung der unfehlbaren Kirche (vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 10, a. 12: Ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cujuscunque Doctoris). Das Ansehen eines einzelnen Kirchenvaters wächst aber mit seiner Gelehrsamkeit, Erleuchtung und Heiligkeit (wie bei Athanasius, Augustinus), sowie mit seiner hierarchischen Stellung, namentlich wenn er zugleich ein hervorragender Inhaber eines berühmten Apostelstuhles gewesen ist (wie Cyrill von Jerusalem, Gregor der Große) oder vertrauten Umgang mit Aposteln oder Apostelschülern gepflogen hat (wie Polykarp, Irenäus); denn alle diese Momente bieten schon ebenso viele natürliche Bürgschaften für die Reinheit der Lehre und die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Betreffenden. Für einzelne Glaubensgebiete beanspruchen gewisse Väter ausnahmsweise eine besonders hohe Auctorität, zumal wenn die Kirche dieselben in dieser Eigenschaft eigens gelobt, gutgeheißen oder gegen Anschwärzungen in Schutz genommen hat; so genügt es in der Gnadenlehre, fast nur der Schriften des hl. Augustinus und seiner treuen Schüler Prosper und Fulgentius (s. d. Artt.) sich zu bedienen (vgl. Mazzella, De gratia Christi, Romae 1882, disp. 1, a. 1, § 4), während Chrysostomus als Doctor Eucharistiae, Athanasius als Verfechter der Gottheit Christi, Basilius als Anwalt der Gottheit des heiligen Geistes, Cyrill von Alexandrien als Lehrer der hypostatischen Union in höchstem Ansehen stehen (vgl. Maranus, Praef. in Opera S. Justini pars 2, c. 13 [Migne, PP. gr. VI, 98]). — β. Die übereinstimmende Lehre aller Väter hat dagegen von vornherein auf unbedingte Unfehlbarkeit Anspruch, da sie materiell nichts Anderes ist als die apostolisch-kirchliche Erblehre selber. Diese Ueberzeugung waltete von Alters her, ohne jemals auf Widerspruch zu stoßen, in der gesammten Kirche. Hierauf beruht das feierliche Verbot jeder väterwidrigen Schriftauslegung in Glaubens- und Sittensachen (s. Vatic. Sess. III, c. 2 De revel. [Denzinger n. 1637]: atque ideo nemini licere, contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam S. Scripturam interpretari; vgl. d. Art. Exegese IV, 1092 ff.). Zur Einstimmigkeit wird indeß keine mathematische Einheit gefordert, es genügt vielmehr die moralische, wie die Praxis der allgemeinen Concilien sowie das Beispiel der Kirchenväter selbst beweist. Das Ephesinum 431 begnügte sich mit der Verlesung von zwölf Vätern, von denen Papst Dionys und Dionys der Große von Alexandrien ausdrücklich als „alt" (ἐπίσκοποι ἀρχαῖοι) bezeichnet wurden (vgl. Vincent. Lir. Commonit. 30 [Migne, PP. lat. L, 682]; Mansi IV, 1183 sqq.), während der hl. Augustinus (Contr. Julian. 2, 10 [Migne, PP. lat. XLIV, 696 sq.]) den Traditionsbeweis für die Erbsünde mit den Zeugnissen von elf Vätern für erbracht ansieht. Noch viel weniger wird zur Vollgültigkeit eines Väterbeweises das gleichzeitige Zeugenverhör des Morgen- und Abendlandes erfordert; denn da bis zum Schisma des Photius (869) die Glaubenseinheit zwischen beiden Kirchen keine ernstliche Störung erfuhr, so wäre ein dogmatischer Widerstreit zwischen der lateinischen und der griechischen Patristik nur denkbar unter der falschen Voraussetzung, daß die Kirche Christi selber in unheilvollem Zwist sich in zwei feindliche Hälften zerspalten hätte. Hieraus folgt, daß aus dem einstimmigen Lehrconsens des Abendlandes sich ein Dogma ebenso wirksam beweisen läßt wie aus dem des Morgenlandes (vgl. S. August. Contr. Julian. 1, 4 [Migne l. c. XLIV, 648]: Puto tibi eam orbis partem sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare... Non est ergo, cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique Christiani sunt et utriusque partis terrarum fides ista una est). Wo aber ein Zwiespalt sich kundgibt, da ist vor Allem zu untersuchen, ob er ein wirklicher oder bloß scheinbarer ist. Häufig genug erscheint der von Dalläus, J. Clericus und Basnage so höhnisch betonte dissensus Patrum als bloße Enantiophanie. Ist dagegen jeder Versuch einer Vereinbarung aussichtslos, so sind die mit der anderswoher erkannten Glaubenswahrheit in Conflict gerathenden Väter nicht mehr als Traditionszeugen zu betrachten, sondern cum debita reverentia preiszugeben (vgl. z. B. über die dem Chiliasmus huldigenden Väter Franzelin l. c. thes. 16 sq.). (Vgl. noch B. Maréchal, Concordantia Patrum ecclesiae graecae et latinae, Aug. Vindob. 1769; Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik I, Mainz 1881, 7 ff.; Fessler-Jungmann I [1890].

15—57; Chr. Pesch I, 346—359.) — d. Der gemeinsamen Lehre der Theologenschulen, insonderheit der mittelalterlichen Scholastik (vgl. Syllab. prop. 13), kommt in dogmatischen und Sittenfragen zwar ein geringeres, aber immerhin bedeutendes Ansehen zu. Wie bei den Vätern, so bestehen auch zwischen den einzelnen Theologen bedeutende Rangunterschiede in Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit, in bewährter Rechtgläubigkeit und Unterwürfigkeit unter die lehrende Kirche. Im Allgemeinen ist die Scholastik als Ersatz und Ablösung der vorausgegangenen Patristik, und die neuere Theologie als Fortsetzung der Scholastik zu betrachten. Unter den zahllosen Gottesgelehrten, welche seit dem Ableben der letzten Kirchenväter geschrieben haben, verdienen diejenigen unbedingt den Vorzug, welche von der Kirche nachmals heilig gesprochen oder gar feierlich zu Kirchenlehrern erhoben worden sind (z. B. Anselmus, Bonaventura, Thomas von Aquin). Der innere Grund für die Irrthumslosigkeit des unanimis et constans theologorum consensus ist nach einer dreifachen Richtung hin zu suchen. Einmal läßt sich für diese Einhelligkeit in einer Lehre keine andere Erklärung auftreiben als die Evidenz der trotz sonstiger Lehr- und Schulgegensätze gemeinsam vertheidigten Wahrheit (Thomismus und Scotismus, Dominicaner und Jesuiten). Sodann wiegt schwer die innige Verbindung zwischen dem Lehrkörper der Schule und dem der Kirche, insofern dieser aus jenem einerseits unausgesetzt sich rekrutirt, und ihn andererseits fortwährend beaufsichtigt und controlirt. Endlich darf der Beistand des heiligen Geistes nicht außer Acht bleiben, der ohne Gefährdung der kirchlichen Unfehlbarkeit die Gesammtheit der theologischen Schulen unmöglich in Irrthum fallen lassen kann (die tiefere Begründung s. bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, 2. Aufl., Münster 1867, 115 ff.; Scheeben I, § 27). An der consequenten Entfaltung des Dogmenschatzes zu immer reicherem Inhalte, am Nachweise seines Zusammenhanges mit anderen Glaubens- und Vernunftwahrheiten, endlich an der Hervorbildung der latenten Folgesätze aus ihren keimhaften Principien hatte die Schule einen so hervorragenden Antheil, daß die „reiche theologische Entwicklung der katholischen Wahrheit, wodurch das Concil von Trient sich von den meisten früheren Concilien unterscheidet, nur die Frucht der vorangegangenen theologischen Thätigkeit war" (Scheeben I, 177). Das kirchliche Lehramt selbst hat den Verdiensten der Theologen dadurch seine Anerkennung gezollt, daß es bei seinen Lehrentscheidungen nicht nur die Lehre derselben berücksichtigte und verwerthete (vgl. Denzinger n. 411), sondern geradezu ihre Schulausdrücke, wie forma corporis, Materie und Form, Transsubstantiation, ex opere operato u. dgl., selbst in seine feierlichen Glaubensdefinitionen aufnahm. Der Schulconsens bedeutet selbstverständlich aber nicht die Unterordnung des kirchlichen Lehramtes unter die Auctorität der Schule, keinen Rechtsanspruch dieser auf den Erlaß oder die Hintertreibung von Glaubensentscheidungen durch jenes; denn auch die Theologen gehören zur Ecclesia audiens und besitzen nicht das Charisma der Unfehlbarkeit wie die lehrende Kirche. (Ueber das besondere Ansehen des hl. Thomas von Aquin s. d. Art. Zum Ganzen vgl. noch Franzelin l. c. thes. 17.) — e. Die allgemeine Glaubensübereinstimmung der gläubigen Christenheit darf in dem Sinne als Quelle und Kennzeichen der wahren Traditionslehre gelten, als aus der hörenden Kirche nur die laute Verkündigung der lehrenden herausschallt; denn der activen Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehrkörpers entspricht als Gegenstück die passive Unfehlbarkeit des Glaubenskörpers, insofern beide in ihrer Vereinigung und Durchdringung eben den Einen mystischen, vom heiligen Geiste beseelten Leib Christi ausmachen (vgl. Röm. 1, 5. 1 Cor. 3, 22 f. Eph. 4, 16); daher „ist ein Abfall des gesammten Volkes vom Glauben nicht denkbar" (Hettinger 716). Mit beißendem Spotte geißelt Tertullian die Anmaßung der Gnostiker, welche sich in der eitlen Bemühung kundgab, dem christlichen Volke erst den „wahren Glauben" beizubringen (Nullam [ecclesiam] respexerit Spiritus S., ut eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus a Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat: ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint? (Tertull. De praescr. 28 [Migne, PP. lat. II, 40]). So rührend wie wahr lautet der Rath des hl. Paulinus von Nola (gest. 431; s. d. Art.): ut de omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat (Ep. 23 [Migne, PP. lat. LXI, 280]). Daß mit dieser Bevorzugung indeß kein „Laienregiment" beabsichtigt ist, liegt schon im Begriffe der hörenden Kirche. Wie aus dem Verfahren der Kirchenväter hervorgeht (vgl. Tertull. De praescr. 29 [Migne, PP. lat. II, 41]; Basil. De Spiritu S. 29 [Migne, PP. gr. XXXII, 199]; August. Contr. Julian. 1, 7, 31 [Migne, PP. lat. XLIV, 662]), ist der Appell an das Glaubensbewußtsein des Volkes jedoch nur in den christlichen Grundwahrheiten maßgebend, weil nach der richtigen Bemerkung des Melchior Canus (De locis theologicis 4, 6, ad 14) der großen Masse für den Reichthum des Glaubensinhaltes und dessen feinere Unterschiede das Organ fehlt. — Eine bevorzugte Klasse der Gläubigen bilden die unter dem besondern Segen Christi stehenden Bekenner und Martyrer (confessores et martyres), welche in standhafter Treue den Glauben bis zum Tode öffentlich bekannten, ja freudig ihr Blut dafür vergossen (vgl. Matth. 10, 19. 32. 39; 16, 25. Marc. 13, 11. Luc. 12, 11). Die Schriften der Bekennerbischöfe sowie die Martyreracten bilden

daher kostbare Denkmäler der Erblehre, besonders wenn sie unter Aufsicht der Kirche verfaßt, im Gottesdienst dem Volke vorgelesen worden sind (s. darüber Franzelin, De Deo trino, 3. ed., Romae 1881, thes. 10; vgl. d. Art. Acta Martyrum I, 173 ff.). — In monumentaler Gestalt endlich tritt uns der Glaube und das Leben der Urkirche in den Bildern, Inschriften, Bauten und Geräthschaften der Katakomben (s. d. Art.) entgegen, deren planmäßige Erforschung durch de Rossi und seine Schule dem Studium der sogen. monumentalen Theologie einen mächtigen Aufschwung gegeben hat. Die hohe Wichtigkeit dieser neu erschlossenen Quelle sollte jedem einleuchten, der erwägt, wie es gerade die vom Protestantismus am meisten bestrittenen Dogmen sind (Eucharistie, Meßopfer, Marien- und Heiligenverehrung, Fürbitte für die Verstorbenen ꝛc.), die uns aus diesen Grüften in der beredten „Sprache der Steine" als ächt apostolische Lehren plastisch entgegenleuchten (vgl. die in den Artt. Inschriften und Katakomben verzeichnete Literatur; dazu Jos. Wilpert, Fractio panis, die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers, Freiburg 1895; Ders., Die Malereien in den Sacramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus, Freiburg 1897).

2. Die außerkirchlichen Traditionsquellen finden sich in den Schriften der Häretiker und Ungläubigen. — a. Die häretischen Urkunden haben für die Ermittlung der uralten Apostel- und Erblehre darum keinen geringen Zeugenwerth, weil sie in der gemeinsamen Vertheidigung mancher Dogmen deren Alter, in den Zerrbildern der katholischen Lehre das wahre Urbild, in ihrer wechselseitigen Befehdung endlich die Neuheit ihrer eigenen Aufstellungen wider Willen hervortreten lassen. Häufig liefert die Uebereinstimmung der häretischen Sectenkirchen mit dem katholischen Glauben den bündigsten und kürzesten Präscriptionsbeweis für das apostolische Alter der betreffenden Lehre oder Uebung. Die bloße Thatsache, daß die schismatischen Griechen trotz ihres Hasses gegen Rom die meisten Dogmen mit dem Katholicismus theilen (s. d. Art. Symbolische Bücher XI, 1056 ff.), bildet die beste Apologie für diese Wahrheiten und Gebräuche, welche der Protestantismus als „Menschensatzung" verpönt und verhöhnt (z. B. Messe, Siebenzahl der Sacramente, Bilderverehrung, Tradition). Insofern sich nun aber die gleichen Dogmen auch in den Sectenkirchen der patristischen Periode ebenso erhalten haben wie seit Photius (869) in der griechischen Kirche, steht weiter fest, daß dieser Glaube viel älter ist als das 5. Jahrhundert und folglich bis in die Apostelzeit hinunterreicht. Hieraus rechtfertigt sich die Bedeutung, welche die Theologen neben der Dogmen- und Kirchengeschichte insbesondere der Ketzergeschichte beilegen. — Aber selbst in den Entstellungen der katholischen Wahrheit durch die Häretiker liegt ein indirecter Beweis, daß das Urbild mindestens ebenso alt sein muß wie das Zerrbild. So legen der Tritheismus und der Sabellianismus, trotz ihres conträren Gegensatzes, ein gleich vollwichtiges Zeugniß für den Bestand des Trinitätsdogmas in den ersten Jahrhunderten ab, während die gleißnerischen Redewendungen und Formeln, deren Arius, Nestorius und Pelagius sich zur Verschleierung ihrer Grundanschauung bedienten, nicht nur häretische Verschlagenheit und Heimtücke verriethen, sondern zugleich die verhüllte Wahrheit der Gottheit Christi, bezw. der hypostatischen Union und Gnadennothwendigkeit durchschimmern ließen. — Noch unter einer andern Rücksicht verbürgen die Schriften der Häretiker die Existenz und Wahrheit der katholischen Erblehre. Vergleicht man alle Häresien mit einander, so wird man bald gewahr, daß nicht nur keine Uebereinstimmung unter ihnen herrscht (vgl. Hegesipp. bei Euseb. H. E. 4, 22, 5: Ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισήγαγεν), sondern daß die eine Partei das katholische Dogma gegen die andere vertheidigt, und die eine Seite die Lehren der Gegenseite als Häresie brandmarkt: so werden die Häretiker selbst in ihrer polaren Gegensätzlichkeit zu den eifrigsten Vorkämpfern der katholischen Wahrheit (vgl. S. Hilar. De trinit. 7, 4 [Migne, PP. lat. X, 202 sq.]: Dum haeretici omnes se invicem vincunt, nihil tamen sibi vincunt. Victoria enim eorum Ecclesiae triumphus ex omnibus est, dum in eo [una?] haeresis contra alteram [op-]pugnat, quod in altera Ecclesiae fides damnat; nihil enim est, quod haereticis commune est, et inter haec fidem nostram, dum sibi adversantur, affirmant). Die Fruchtbarkeit dieses Gesichtspunktes tritt uns beispielsweise in der Polemik zwischen Doketen und Ebioniten, Nestorianern und Monophysiten (vgl. d. betr. Artt.) vor Augen, wo das eine System die Einseitigkeit des andern bekämpft und auf das katholische Dogma, als wahre Mitte zwischen beiden Extremen, hinweist. Auch ist es eine bittere Ironie des Schicksals oder besser providentielle Fügung gewesen, wenn der Altprotestantismus durch die Annahme des Filioque (s. d. Art.) im Symbolum wider das griechische Schisma zeugte, während dieses hinwieder durch sein ostentatives Festhalten an der katholischen Rechtfertigungslehre, Heiligenverehrung, Meßfeier u. s. w. dem Protestantismus das Brandmal des Abfalles auf die Stirne drückte. — Endlich liegt in der Erscheinung, daß viele Ketzerhäupter selbst ihre abweichende Doctrin ausdrücklich als „Neuerung" erklärten, nicht nur ihre eigene Verurtheilung, sondern auch eine Bestätigung der Allgemeinheit und des Alters der entgegengesetzten kirchlichen Erblehre (vgl. Iren. Adv. haer. 5, 20 [Migne, PP. gr. VII, 1177]; Tertull. De praescr. 30 sqq. [Migne, PP. lat. II, 41 sqq.]). So hat Luther seinen Satz von der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben", dieses Dogma der „stehenden und fallenden Kirche", als eine nagelneue, vor ihm unbekannte, ihm persönlich auf den Leib geschnittene Lehre anerkannt (s.

d. Art. Luther VIII, 311 ff.; R. Seeberg II, 320 ff.). — b. Die Verspottung christlicher Geheimnisse durch die Ungläubigen (Heiden, Juden) bietet ebenfalls Anhaltspunkte zur Ermittlung der apostolischen Ueberlieferung, und zwar in ihrer ältesten Gestalt. Insoweit die heidnischen Profanationen uns in monumentalen Denkmälern erhalten sind, wie das bekannte auf dem Palatin aufgefundene Spottcrucifix mit der Umschrift: Ἀλεξάμενος σέβεται θεόν (vgl. Kraus, Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neu entdecktes Graffito, Freiburg 1872), dürfen sie als Kehrbild der monumentalen Theologie um so höhern Werth beanspruchen, weil sie aus der Hand von Feinden des Christenthums stammen. Weit zahlreicher sind jedoch die schriftlichen Urkunden aus heidnischer oder jüdischer Feder, die das weite Gebiet der religiösen Polemik umfassen, uns jedoch meistens nur in den Widerlegungsschriften der ältesten Kirchenväter und Apologeten (Justinus, Tertullian, Athenagoras, Origenes ꝛc.) bruchstückweise erhalten sind. Der bloße Hinweis auf Namen wie Celsus (gest. um 150), Lucian von Samosata (120—180), Philostratus (um 230), Porphyrius (gest. 304), Jamblichus (gest. 333), Julian Apostata (gest. 363), sowie auf den Talmud, gestattet einen Ueberblick über die Fülle von Beweisstoff, der sich für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der apostolischen Erblehre aus Feindes Mund beibringen läßt. (Vgl. noch P. Hake II, 422 ff.)

VII. Tradition und Protestantismus. Das protestantische Schriftprincip hat während der fast vier Jahrhunderte, in denen es ungestört die Probe auf seine Richtigkeit bestehen konnte, in der Ausgestaltung und allmählichen Auflösung der Reformationskirchen mit erschreckender Offenheit seine innere Unwahrheit dargethan und damit dem Traditionsprincip von Neuem Geltung verschafft, wie sich aus protestantischen Selbstzeugnissen leicht darthun läßt. — 1. Während die Häupter der Reformation nach Abwerfung aller äußeren Auctoritätsschranken sich noch in der unerfüllbaren Hoffnung wiegten, mit der „Bibel allein" das Christenthum in seiner ursprünglichen Reinheit wieder herstellen zu können, hat das Schriftprincip thatsächlich, schon im ersten Augenblick seiner Handhabung, sich als eine Macht von ungeheurer Sprengkraft erwiesen. „Sobald im christlichen Bewußtsein die Contraposition von Schrift und Tradition vollzogen war und der Protestantismus sich ausschließlich auf die eine Seite gestellt hatte, war die abendländische Kirche zerrissen" (H. Jul. Holtzmann, Canon und Tradition, Ludwigsburg 1859, 14). Nicht lange aber dauerte es, bis „in das Heerlager der Reformation selbst das Schriftprincip wieder einen kritischen Prozeß hereinbrachte. . . . Hier sagte sich, wegen nicht einzusehender Schriftmäßigkeit der Kindertaufe, eine energische Partei vom großen Strome des Protestantismus los; und über den schriftgemäßen Sinn des andern Sacramentes (Eucharistie) ging wieder der conservative, kirchliche Protestantismus selbst in zwei Fractionen auseinander, so daß man wohl sagen kann: die Spur des Schriftprincips ist dem Protestantismus in seiner Stärke und in seiner Schwäche aufgedrückt" (Holtzmann ebd. 22). Um die auseinanderstrebenden Elemente künstlich zusammenzuhalten, sah man sich zuletzt gezwungen, eine äußere Schranke doch wieder aufzurichten, nur daß man die katholische Tradition durch die „Symbolischen Bücher" (s. d. Art.) und die lebendige Auctorität der unfehlbaren Kirche durch den fehlbaren „Summepiscopat" der Landesfürsten ersetzte (s. d. Artt. Landeskirchen und Kirchenverfassung). Im erstern Ersatzmittel ward das Princip von der „Schrift allein" wieder aufgehoben, im letztern aber der Willkür weltlicher Fürstengewalt und Verfolgungssucht Thür und Thor geöffnet. War schon das Schriftprincip selbst von Haus aus auf einem flagranten Selbstwiderspruch aufgebaut, insofern dasselbe absolut nicht in der Schrift steht, also unbiblisch ist (über den mißlungenen Schriftbeweis vgl. J. Buchmann, Populärsymbolik I, 3. Aufl., Mainz 1850, § 23), so stand andererseits der Symbolzwang wieder mit dem Schriftprincip in unlösbarem Widerstreit. Denn „evangelische Bekenntnisse dürfen nichts Anderes sein wollen, als menschliche Auslegungen der heiligen Schrift"; da sie aber mehr sein wollen als dieß, so „kann der logische Zirkel auf keine Weise geläugnet werden: geht doch die Absicht kirchlicher Bekenntnißformeln dahin, den strittig gewordenen Inhalt des Evangeliums oder der heiligen Schrift zu definiren und eine für die betreffende Gemeinschaft forthin bindende Auslegung zu liefern — und eben diese Auslegung soll nicht über, sondern unter die Schrift gestellt werden! Eins hebt das Andere auf" (E. F. Karl Müller, Symbolik, Erlangen und Leipzig 1896, 31 f.). Wenn zwar geflissentlich hervorgehoben wird, die lutherischen Symbole verpflichten nur deßhalb, weil (quia) sie mit der Schrift übereinstimmen, die reformirten dagegen, insofern (quatenus) sie damit übereinstimmen, so ist das Erstere allerdings „logisch consequent, führt aber zur Unfehlbarkeit" (Müller 32), während das Zweite, indem es fortwährenden Correcturen durch die nachfolgende tiefere Forschung die Bahn offen läßt, also „den Fortschritt nicht ausschließt" (Fr. Aug. B. Nitzsch 251), dem festen Glauben an das Wort Gottes im Strudel wechselnder Auslegungen für immer den Weg vertritt (vgl. C. Jörg, Gesch. des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung I, Freib. 1858, 114 ff.). Symbolgläubigkeit hat folglich nur Sinn in einer unfehlbaren Traditionskirche, welche die Schrift untrüglich auszulegen und die Gläubigen zum unerschütterlichen Glauben an ihre Lehrentscheidungen zu verpflichten vermag. „Alle Auctoritäten, welche das Dogma begründen, sind niedergerissen — wie sollte sich da das Dogma als unfehlbare Lehre zu halten vermögen? Was aber ist ein Dogma ohne

Unfehlbarkeit? ... Man müßte nicht nur das 18. und 19. Jahrhundert als die Zeit des Abfalls der Kirche von der Reformation auffassen, sondern auch das Christenthum Luthers ausstreichen; denn dieses läßt sich nicht in die Schultheologie der Symbole zwingen" (Ad. Harnack III, 808. 812). Indem das Schriftprincip sich „nicht bloß gegenüber dem Katholicismus, sondern auch innerhalb der eigenen kirchlichen Entwicklung des Protestantismus als deren vorwärts treibender Factor hat zur Geltung bringen müssen" (Brockhaus, Conversations-Lexikon XIII, Leipz. 1895, 474), ist es jetzt dahin gekommen, daß der Bruch mit der Symbolgläubigkeit „selbst von der modernen Orthodoxie unserer Tage sehr milde beurtheilt wird, weil sie sich selbst zu weit von den Symbolen entfernt hat" (Harnack III, 811), ja daß das lutherische Concordienbuch „außerhalb des amerikanischen Kreises der Missourier nirgends mehr gilt, und auch dort nur unter einer abstracten Wiederbelebung seiner Auctorität" (F. Kattenbusch, Vergleichende Confessionskunde I, Freiburg 1892, 18). Angesichts so schroffer, in lauter Widersprüchen sich bewegender Lehrwandlungen in der kurzen Zeitspanne von ein paar Jahrhunderten stellt sich die Geschichte des Protestantismus in Wahrheit dar, als was schon Bossuet (Histoire des variations des églises protestantes, Paris 1688, 2 vols.) sie beschrieb.

2. Die Logik der Thatsachen hat den Protestantismus inzwischen weit über das Ziel hinaus geführt, das seine Urheber ihm gesteckt hatten: die Verwerfung der durch die unfehlbare Kirche gewährleisteten Tradition führte zuletzt zur Vernichtung der heiligen Schrift selbst. Unter der Voraussetzung, daß man ohne Halbheit mit dem Schriftprincip wirklich Ernst macht, nach dem bekannten Ausspruch von Chillingworth: The Bible, the Bible alone is the Religion of Protestants (bei Machale, The Evidences and Doctrines of the Catholic Church, 3rd ed., Dublin 1885, 176; vgl. Zöckler III, 441), läßt sich die Auctorität der Bibel, als des wahren Gotteswortes, nur auf Grund ihrer Inspiration (s. d. Art.) aufrecht erhalten. Woher weiß aber der Protestant, der die Bibel liest, daß sie vom heiligen Geist inspirirt sei? Nur drei Erkenntnißwege sind denkbar: entweder schöpft er seine Gewißheit wieder aus der Bibel, oder er vertraut einer unmittelbaren Erleuchtung durch den heiligen Geist, oder endlich er stützt sich auf das unfehlbare Zeugniß der lehrenden Kirche. Allein dieser letzte Weg führt nicht nur zur Tradition, sondern direct nach Rom zurück. Wenn zwar Kahnis in seinem rühmlichen Eifer für die Göttlichkeit der Bibel einschärft: „Die Inspiration der Schrift selbst kann und darf nicht aufgegeben werden, da sie das Zeugniß der Schrift und der Kirche für sich hat" (Lutherische Dogmatik I, 2. Aufl., Leipzig 1874, 288), so mahnt hinwieder J. A. Dorner (Christl. Glaubenslehre I, 2. Aufl., Berlin 1886, 84), daß „die evangelische Theologie nie auf den Standpunkt eines bloßen Auctoritätsglaubens zurückfallen kann, ohne die Reformation selbst zu widerrufen". Aber auch der erste der oben genannten Wege ist ungangbar, weil keine Schrift sich vollgültig selbst zu bezeugen im Stande ist. Wie es viele nichtinspirirte Bücher gibt, z. B. nach protestantischer Auffassung die deuterocanonischen, die mit den inspirirten in Erhabenheit und Salbung wetteifern, so gibt es umgekehrt inspirirte, z. B. den Brief an Philemon, für die sich zwar die Aechtheit, nicht aber die Inspiration nachweisen läßt. Jedenfalls aber kann nicht der ganze Schriftcanon seine eigene Theopneustie bezeugen; denn wenn auch ein Buch das andere als inspirirt kennzeichnete, was entschieden nicht der Fall ist, so müßte doch für das letzte in der Reihe, zur Vermeidung des Zirkelbeweises, eine von seinem eigenen Zeugniß verschiedene Instanz angerufen werden (vgl. Chr. Pesch I, 388 sq.). Mit diesem Resultate steht aber der Bibelleser wieder ganz auf dem Boden der Tradition bezw. der unfehlbaren Kirche. „Es war innerlich unmöglich, diesen Grundsatz (‚Schrift allein') vollständig durchzuführen. Die Tradition faßt doch die ganze kirchliche Entwicklung des Christenthums in sich. ... Die beiden protestantischen Confessionen gingen in der Anerkennung der Tradition thatsächlich weiter, als ihr Grundsatz aussprach; nicht nur nahmen sie aus derselben dogmatische Lehrbestimmungen der alten Kirche unmittelbar in sich auf, sondern — die Hauptsache — der Canon der heiligen Schrift selbst, auf den sie hinter die Tradition zurückgingen, war ja selbst ein Product derselben" (Al. E. Biedermann, Christl. Dogmatik I, 2. Aufl., Berlin 1884, 350). So blieb schließlich nur der dritte Ausweg aus dem Wirrsal übrig: die persönliche Vergewisserung durch den heiligen Geist, das innere Gefühl der Wahrheit (vgl. Calvin, Instit. 1, 7, 2). „Als ob nicht hiermit theils wieder ein subjectives und schwankendes Kriterium aufgestellt, das dem wildesten Fanatismus Thor und Thür öffnet, theils abermals die letzte Entscheidung dem Menschen, zu dessen Natur ja dieses Gefühl gehört, anheimgegeben wäre" (D. Fr. Strauß, Christl. Glaubenslehre I, Tübingen 1840, 134). Die Trüglichkeit dieses Gefühls ist längst durch die Geschichte der Wiedertäufer und Quäker (s. d. Artt.) dargethan, die in ihm nicht den Geist der Wahrheit, sondern die Irrthümer des Privatgeistes aufzeigte. Hatte schon der alte Joh. David Michaelis (s. d. Art.) ehrlich eingestanden, noch niemals in seinem ganzen Leben „ein solches Zeugniß des heiligen Geistes vernommen zu haben" (Dogmatik, 2. Aufl., Göttingen 1784, 92), so „gab man selbst den Namen des testimonium Spiritus S. allmälig, wie schon früher die Sache, auf" (Dorner 84) und fand heraus, daß „in demselben gerade das, was bewiesen werden soll, zum Beweisgrund gemacht werde" (Voigt, Fundamental-Dogmatik, Gotha 1874, 268); denn „in

sich selbst widerspruchsvoll", bezieht sich „das Zeugniß des Geistes auf den Inhalt der Schrift, nicht auf ihren Ursprung oder gar auf eine Schullehre über diesen" (Kastan 52). — Waren so die drei Wege einmal gründlich für immer abgeschnitten, so hatte sofort der Rationalismus (s. d. Art.) gewonnenes Spiel, d. h. jenes „unendliche Recht der Subjectivität", das „den Menschen von allen endlichen Abhängigkeiten befreit" (K. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 4. Aufl., Leipzig 1869, 418). Hatte schon Luther selbst durch die Beanstandung des Jacobusbriefes und der Apocalypse von diesem Rechte einen bedenklichen Gebrauch gemacht (vgl. Seeberg II, 287 f.), so durfte auch jeder Andere auf dieses vorgebliche Recht pochen, nach dem berühmten Satze Tertullians (De praescr. 42 [Migne, PP. lat. II, 58]): Idem licuit Valentinianis, quod Valentino, idem Marcionitis, quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. Mit anderen Worten: die Verwerfung von Tradition und Kirche führte logisch mit Nothwendigkeit zur Verwerfung von Schriftcanon und Inspiration, und eben damit zur Vernichtung der Bibel selbst als des wahren Gotteswortes. „Die Reformation hat, von der Geschichte selbst gewiesen, einen neuen Ausgangspunkt für die Bildung des christlichen Glaubens an dem Worte Gottes genommen, und sie hat alle Unfehlbarkeiten abgethan, die eine äußere Sicherheit für den Glauben bieten konnten: die unfehlbare Organisation der Kirche, die unfehlbare Lehrüberlieferung der Kirche und den unfehlbaren Schriftencodex" (Harnack III, 609). „So sah man sich denn genöthigt, eine Position nach der andern zu verlassen; die Verbalinspiration wurde zunächst auf die ausdrücklich als ‚Wort Gottes' eingeführten Sprüche beschränkt, dann völlig aufgegeben.... Aber auch die Unfehlbarkeit der Schrift ward Stück für Stück preisgegeben; zuerst schränkte man sie auf die heilsnothwendigen Dogmen, dann auf den wesentlichen Gehalt des Dogmas ein" (R. A. Lipsius, Lehrb. der evang.-protest. Dogmatik, 3. Aufl., Braunschweig 1893, 158). Allein selbst dieser kümmerliche Rest, jeder schützenden Umwallung beraubt, ist schon seit längerer Zeit in der Verflüchtigung begriffen; denn „die evangelische Kirche muß mit den anderen äußeren katholischen Auctoritäten auch die äußere Auctorität des geschriebenen, für unfehlbar gehaltenen Wortes aufgeben" (Harnack III, 792). „Jetzt ist der Protestantismus damit beschäftigt, die letzten Consequenzen seines Princips zu ziehen, und scheint mit der Entchristlichung und Ausleerung des Christenthums so ziemlich zu Stande gekommen zu sein" (Ed. v. Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft, Berlin 1874, 16). In fünf Etappen ward die Ankunft an diesem Endpunkte auf der schiefen Ebene erreicht: die Verwerfung von Kirche und Tradition führte zuerst auf die Verbalinspiration der Bibel, dann auf die eine Zeitlang ebenfalls für inspirirt gehaltenen ‚symbolischen Bücher'. Der unausbleibliche Rückschlag stürzte zunächst die Auctorität der letzteren, riß sodann den Schriftcanon nieder und endigte mit der Verläugnung der Inspiration, so daß die Bibel zu einem rein menschlichen Buch herabsank, wie der Barnabasbrief oder der Koran. „Der Protestantismus, der die Kirche aufhob und die Bibel ohne die Kirche festhalten zu können wähnte, hat mit der Kirche zugleich auch die Bibel verloren; die völlige Läugnung sämmtlicher Bücher der heiligen Schrift von Luther an ... bis herab zu Strauß und den übrigen Männern der ‚höhern Kritik', deren zersetzende Thätigkeit an der Bibel nichts mehr übrig ließ als — den Einband, das ist nur die consequente Durchführung des obersten Grundsatzes" (Hettinger, Apologie des Christenthums II, 2, Freiburg 1887, 429 f.). — Der Katholicismus hat wahrlich keinen Grund, mit Schadenfreude dem tragischen Schauspiele der Selbstauflösung des Protestantismus (s. d. Art.) zuzuschauen; denn er ist zu tief von der Ueberzeugung durchdrungen, daß das Gefühl der Solidarität, Einheit und Interessengemeinschaft aller überzeugten Christen, mögen sie nun in der Kirche stehen oder draußen, als ein gewaltiges Gegengewicht wider den überhandnehmenden Unglauben in die Wagschale geworfen werden kann. Weil aber das Christenthum nur in der Kirche sich ganz verkörpert, und ohne Kirche weder Tradition noch Bibel vor der Vernichtung sicher sind, darum schließt sich der Katholik wie ein hilfloses Kind um so fester an seine Mutter, die Kirche, an (s. d. Artt. Exegese IV, 1095 ff. und Hermeneutik V, 1844 ff.; dazu Ed. v. Hartmann, Die Krisis in der modernen Theologie, Berlin 1880; Fr. Hettinger, Die Krisis des Christenthums, Protestantismus und katholische Kirche, Freiburg 1881; A. Bolliger, Das Schriftprincip der protestantischen Kirche, Aarau 1890). (Vgl. außer den schon verzeichneten Werken sowie den dogmatischen Lehrbüchern von Heinrich, Simar, Schwetz u. s. w. noch Mart. Perez, De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, Coloniae 1549; Th. Stapleton, Principiorum fidei doctrinalium demonstratio, L. V et VIII, Par. 1582; de Walenburch, Tractatus generales de controversiis fidei I, Colon. 1670; Kilber, Principia theologica, Herbipoli 1771. Unter den Neueren ragen hervor: Friedlieb, Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung, Breslau 1854; Perrone, Der Protestantismus und die Glaubensregel, Regensburg 1855, 3 Bde.; J. B. Röhm, Das Glaubensprincip der katholischen Kirche, Wien 1877; Derf., Der Protestantismus unserer Tage, Passau 1897; Cl. Schrader, De theologico testium fonte, Paris. 1878; L. v. Hammerstein, Begründung des Glaubens III, 2. Aufl., Trier 1896; P. Schanz, Apologie des Christenthums III, 2. Aufl., Freiburg 1898, § 11. Von Protestanten vgl. noch Dieckhoff,

Schrift und Tradition, Rostock 1870; Hase, Protestantische Polemik gegen die röm.-kath. Kirche, 5. Aufl., Leipzig 1890.) [Pohle.]

Traditionalismus, moderner, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts namentlich in Frankreich hervorgetretene philosophisch-theologische Richtung, welche die gesammte menschliche Erkenntniß als durch Tradition vermittelte göttliche Offenbarung erklärte (s. d. Artt. Bautain, Bonald II, 1011 ff. und Erkenntniß IV, 777.785).

Traditores, s. Abgefallene I, 90.

Traducianismus heißt diejenige philosophische Theorie, nach welcher die Seele des Kindes im Acte der Zeugung aus den Seelen der Eltern emanirt (s. d. Art. Creatianismus).

Traghimmel, s. Baldachin.

Trajan, M. Ulpius, der erste nicht aus Italien gebürtige römische Kaiser (98—117), war am 18. September 53 n. Chr. in der spanischen Stadt Italica geboren. Mit seinem Vater, der schon unter Kaiser Nero zu hohen militärischen Würden sich emporgeschwungen, machte er in noch jungen Jahren einen Feldzug gegen die Parther mit; unter Domitian erlangte er die Prätur und (im J. 91) das Consulat. Später wurde er vom Kaiser an den Niederrhein gegen die unruhigen deutschen Grenzvölker entsandt und blieb auf diesem Posten bis zum Ende der Regierung Nerva's. Von letzterem, mit welchem er gar nicht verwandt war, wurde er lediglich in Berücksichtigung seiner persönlichen Vorzüge adoptirt (97 n. Chr.) und damit zum Mitregenten und Nachfolger bestimmt. Als nach drei Monaten (am 25. Januar 98) Nerva starb, wurde Trajan, der sich damals zu Köln befand, von den Truppen zum Augustus ausgerufen. Erst gegen Ende 99 kam er nach Rom, verließ jedoch die Stadt schon im folgenden Jahre wieder, um das Grenzvolk der Dacier mit Krieg zu überziehen. In zwei Feldzügen (100—106) überwand er dieselben vollständig und verwandelte ihr Land in eine römische Provinz (s. d. Art. Rumänien). Nunmehr folgte eine längere Periode des Friedens, bis Trajan gegen Ende 114 wegen Armeniens mit den Parthern in Krieg gerieth und nach dem Orient aufbrach. Nachdem er Armenien sowie Mesopotamien und Assyrien erobert hatte, erkrankte er auf dem Rückwege und starb zu Selinus in Cilicien im August 117 im Alter von ungefähr 64 Jahren. Nicht nur durch Eroberungen hat er seinen Namen verewigt, sondern auch durch Werke des Friedens. Zwar verschlangen die Kriege große Geldsummen; aber da er ein guter Finanzmann war und für eine tüchtige Verwaltung der Provinzen sorgte, konnte er sogar die Steuern herabsetzen und behielt noch Geld übrig für Bauten und andere Anlagen. Auch hier zeigte der Kaiser die ungemeine Energie seines Willens, indem er für Straßen, Brücken, Wasserleitungen, Anlage von Seehäfen, theilweise Austrocknung der pontinischen Sümpfe und Hochbauten aller Art zu Rom, in Italien und in den Provinzen ungeheure Summen ausgab, Private und Gemeinden durch Wort und Beispiel zur Nachahmung anfeuerte und auch für die Verbesserung der Baupolizei besorgt war. Diese Bauluſt Trajans kam auch der Kunst zu gute, welche, seit langer Zeit vernachlässigt, zu einer neuen Blüte erstand und eine Menge bewunderungswürdiger Werke schuf. Besonders berühmt geworden ist in dieser Beziehung das von Trajan angelegte Forum Ulpianum mit der noch vorhandenen, gegen 150 Fuß hohen Säule, auf welcher in Basreliefs die merkwürdigsten Ereignisse aus Trajans zweitem dacischen Kriege dargestellt sind (s. A. Kuhn, Roma, 5. Aufl., Einsiedeln 1897, 499 f. 527 ff.; Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg 1899, 145 f.). Bemerkenswerth sind auch die von ihm gegründeten Versorgungsanstalten für arme Kinder, welche jedoch nicht von dem Grundsatze allgemeiner Humanität, sondern von der Rücksicht auf Heranbildung eines tüchtigen Soldatenstandes eingegeben waren. In Kürze sei noch erwähnt, daß Trajan dem Senate ziemlich freien Spielraum ließ, mit der Rechtspflege sich persönlich befaßte und eine Menge wohlthätiger, das Civil- und Criminalrecht betreffender Anordnungen traf. Die gute Folge davon war, daß wieder ein fester sicherer Rechtszustand eintrat, vor dem jedermann sich zu beugen hatte. Wie durch die Bauunternehmungen Trajans die Kunst wieder auflebte, so war er auch, wiewohl er für seine Person tieferer Bildung ermangelte, nicht ohne Sinn für Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Mit Nerva und Trajan athmeten die Geister aus dem lähmenden Drucke langwieriger Knechtschaft wie zu neuem Leben auf, und Trajan errichtete, um die freie Bewegung derselben zu fördern, Bibliotheken; daher kommt es, daß die meisten und ausgezeichnetsten Schriftsteller des sogen. silbernen Zeitalters in diese Periode fallen, in welcher, wie Tacitus (Hist. 1, 1) sagt, das seltene Glück wiedergekehrt war, zu denken und zu sprechen, was man wollte. Auch darf nicht vergessen werden, daß Plotina, die Gemahlin, und Marciana, die Schwester Trajans, unter die achtungswerthesten weiblichen Charaktere der römischen Geschichte gehören. Was man am Kaiser mit Recht getadelt hat, ist eine gewisse, wenn auch unschuldige Eitelkeit, Liebe zum Wein und „ein unreines Interesse für Personen des eigenen Geschlechtes". Wiewohl Trajan von dem ersten Tage seiner Regierung an sich zu dem Grundsatz bekannt hatte, daß unter seiner Herrschaft niemanden eine Strafe ohne Verschuldung treffen solle, so ist der Kaiser doch durch seine Behandlung der Christen diesem Versprechen untreu geworden. Sein Edict gegen die Hetärien und das berühmte Rescript an den jüngern Plinius gaben Veranlassung zu einer ausgedehnten Christenverfolgung; das Nähere über dieselbe enthält der Art. III, 206 f. (Vgl. Allard, Hist. des perséc. pendant les deux premiers siècles, Paris 1885, 137 ss.; K. J.

Neumann, Der röm. Staat und die allg. Kirche I, Leipzig 1890, 17 ff.) [Allgayer.]

Trani, Stadt und Metropole in Unteritalien (Provinz Bari), einst durch den Adel seiner Bürger und die Eleganz seiner Häuser berühmt, wurde der Sage nach als Tranum oder Tranium von Tyrrenus, dem Sohne des Diomedes, gegründet. Nach dem Kaiser Trajan, der es verschönerte, hieß es eine Zeitlang auch Trajanopolis. Später theilte es das Schicksal Süditaliens, kam an die Byzantiner, dann an die Normannen, wo es einen Theil des Herzogthums Apulien bildete, endlich an das Königreich Neapel. Im Mittelalter war Trani von großer Bedeutung als Handelsplatz mit dem Orient. Als die Venetianer um die Wende des 15. Jahrhunderts die Stadt den Aragoniern entrissen, strömten viele aus Spanien vertriebene Juden und Mauren hier zusammen. Der Glanz Trani's nahm aber wieder ab, theils durch die baldige Vertreibung der Juden, deren lebhafter Handel die Stadt besonders emporgebracht hatte, theils durch die Verschüttung des Hafeneingangs durch die Venetianer. Heute zählt Trani etwa 26 000 Einwohner. Unter seinen Kirchen ragt die schöne Cathedrale B. M. V. Assumtae (mit großer Krypta), aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts, hervor. Sonst finden sich daselbst ein Priesterseminar, ein Gymnasium, eine technische Schule und viele Wohlthätigkeitsanstalten. — Bischofssitz wurde Trani schon ziemlich frühe; ein Bischof Redemtus erscheint schon 249 unter Kaiser Decius. Sein Nachfolger, der hl. Magnus, wurde 254 gemartert (vgl. übrigens Stadler, Heiligenlex. IV, Augsburg 1875, 47 f.). Einen weitern Bischof, Eutychius (493—504), trifft man erst zu Ende des 5. Jahrhunderts, und auch von da an ist wegen kriegerischer Unruhen die Reihe der Bischöfe bis in's 13. Jahrhundert oft unterbrochen. Metropole wurde Trani im 10. oder 11. Jahrhundert, und zwar noch unter griechischer Herrschaft. Ob die beiden ersten von Gams aufgeführten Erzbischöfe: Bisantius (1071 bis 1098) und Ubaldus (1098—1118), schon vom lateinischen Ritus gewesen, ist zweifelhaft; nach Einigen wäre erst Bartholomäus (consecrirt 1206), an welchen Innocenz III. ein Schreiben richtete, für den lateinischen Ritus bestätigt worden. Als Suffraganen erhielt der neue Metropolit die Bischöfe von Salapia, Vigiliae und Andria. Die unter Papst Johannes XXII. gefertigte Notitia nennt als Suffraganen: Vigiliensis, Andrensis, Penensis (?). Salapia, heute Ruinen Salpi am Laco di Salpi, zwischen den Flüssen Ofanto und Carapella, hatte als ersten Bischof den Palladius, der 465 auf einer römischen Synode war. Da die Stadt allmälig zerfiel, befahl Papst Martin V. im J. 1422, daß die Güter und Gerechtsame (praedia et jura) dieses damals unter der Metropole Bari stehenden Sitzes dem Erzbischof von Trani zufallen sollten. Nachdem es dann von 1523—1547 wieder Bischöfe von Salpi gegeben hatte, wurde dieses Bisthum dem Erzbisthum Trani vollständig einverleibt. Ein ähnliches Schicksal hatte das andere Suffraganat, Vigiliae, heute Biseglia oder Bisceglia, dessen erster Bischof, der hl. Maurus, unter Kaiser Trajan gemartert wurde; erst um 787 erhielt er an Georgius oder Sergius einen Nachfolger. Als der letzte Bischof, Salvator Palica, ein Cölestiner (1792—1800), gestorben war, wurde das Bisthum nicht mehr besetzt und 1818 für immer unter die Verwaltung des Erzbischofs von Trani gestellt. Innerhalb der Grenzen der Metropole Trani liegt auch das Erzbisthum Barletta-Nazareth (s. d. Art. I, 2018 f.), welches Pius IX. 1860 mit Trani aeque principaliter unirte. Die letzten Erzbischöfe waren: Ludwig Trasmondi (1792—1801), Ludwig Pirelli (1804—1820), Cajetan Franci (1822—1847), Joseph de Bianchi-Dottula (1848—1891), Dominicus Marinangeli (1893—1898), der am 8. Januar 1898 zum lateinischen Patriarchen von Alexandria erhoben wurde. Ihm zur Seite stand als Coadjutor cum jure succ. Julius Vaccaro, Titular-Erzbischof von Ancyra, der aber am 24. März 1898 zum Erzbischof von Bari ernannt wurde. Trani erhielt am selben Tage Thomas de Stefano (geb. 1853), vorher Bischof von Ruvo und Bitonto. Das Metropolitancapitel von Trani zählt 5 Dignitäten, 18 Canoniker, 20 Preti denominati partecipanti und mehrere andere Cleriker. Die Erzdiöcese hat nach Werner, Kathol. Kirchenatlas, Freiburg 1888, 21, in 6 Gemeinden der Provinzen Bari und Foggia bezw. in 8 Pfarreien 106 411 Gläubige; die Gesammtzahl der Priester beträgt 269, einschließlich der Priester in den 4 Pfarreien (mit 23 877 Gläubigen) der Diöcese Biseglia. (Vgl. Ughelli, Italia sacra VII [1721], 885 sqq.; Moroni, Diz. LXXIX, 80 sgg.; Cappelletti, La Chiese d' Italia XXI, Venezia 1870, 47 sgg.; Gams, Ser. Epp. 933 sq.) [Neher.]

Transfiguratio, s. Verklärung.

Translation im canonischen Wortsinne heißt die Versetzung eines Geistlichen auf ein anderes kirchliches Amt durch den competenten Kirchenobern (bei Episcopaten und Prälaturen durch den Papst, bei niederen Beneficien durch den Bischof). Dieselbe erfolgt entweder im Wege nachgesuchter oder motu proprio verfügter Beförderung oder auch aus administrativen Rücksichten, d. i. in Erwägung der persönlichen Eigenschaften des Individuums oder in Anbetracht der örtlichen oder dienstlichen Beschaffenheit des Amtes. Sie kann demnach der Bitte oder dem Wunsche des Beförderten entsprechen, oder gegen den Willen des Versetzten eintreten, nur muß letzternfalls der Pfründe- oder Dienstwechsel ein, wenn nicht für den Betheiligten vortheilhafter, doch mindestens seinem frühern Einkommen äquivalenter sein, weil er sonst den Cha-

rakter der Strafversetzung (s. d. Art. Translocation) annehmen würde. Die Translation eines Prälaten, insbesondere eines Erzbischofs oder Bischofs, setzt das Vorhandensein der dringendsten Ursachen, und wo das Wahlcolleg das Designationsrecht hat, die Postulation (s. d. Art.) voraus. Der Bischof ist zur Translation eines Pfarrers auf eine andere Stelle gegen den Willen des Betreffenden in der Regel nur befugt unter Beobachtung eines processualen Verfahrens, worin die gegründete Ursache zur Versetzung erwiesen wird (vgl. d. Art. Pfarrer IX, 1959 f.); doch kann ausnahmsweise auch auf dem Wege der bloßen administrativen Verordnung ein Pfarrer ohne seine Einwilligung versetzt werden (oeconomica remotio), wenn ganz specielle Gründe eine gedeihliche Wirksamkeit an seiner bisherigen Stelle unmöglich machen (vgl. beispielsweise den Analecta eccl. IV [1896], 335 sqq. mitgetheilten Fall). Die Translation hat in diesem Falle natürlich an sich nicht den Charakter einer Strafe. Bei den Geistlichen, die kein Beneficium in titulum (vgl. d. Art. Titulus, ob. 1791 ff.) besitzen, hängt die Versetzung vom Ermessen der bischöflichen Behörde ab. Sie kann ohne den Willen des Betreffenden und ohne Angabe des Grundes erfolgen; daß dabei nicht Willkür, sondern das Interesse des kirchlichen Dienstes oder des zu versetzenden Geistlichen als Motiv wirkt, darf wenigstens vorausgesetzt werden. [Permaneder.]

Translation eines Festes heißt dessen Verlegung von dem ihm zustehenden Tage auf einen andern, falls die Feier an ersterem verhindert ist. Durch die jährliche Verschiebung der Wochentage und Festzeiten fallen nämlich die beweglichen Feste des Kirchenjahres (festa mobilia) oftmals mit den einem festen Kalenderdatum zugewiesenen Festen (festa fixa) zusammen, und weiterhin kann ein allgemeines oder ein particuläres Fest einen Tag beanspruchen, welcher bereits mit einem Feste besetzt ist. Dadurch entsteht die sogen. Occurrenz (s. d. Art.), bei welcher die Feier des einen Festes den Vorrang behauptet und die des andern verdrängt, so daß letztere entweder gänzlich ausfallen, oder auf eine Nebenfeier (Commemoration) beschränkt, oder aber weiter verschoben (transferirt) werden muß. Diese Verlegung ist entweder nur in einzelnen Jahren durch die Festordnung des betreffenden Jahres veranlaßt, oder aber für jedes Jahr, also dauernd gefordert. Im letztern Falle bleibt das Fest, das den Vorrang (praecedentia) hat, im Besitze des Kalendertages, und das verdrängte Fest wird ein- für allemal einem bestimmten Tage (dies fixa [s. d. Art.]; dies assignata; dies propria) zugewiesen, auf diesen reponirt oder fixirt. Die ständige Verlegung (repositio festorum) wird bei der Regelung des Festkalenders einer Diöcese oder eines Ordens, des sogen. Kalendarium perpetuum, durch die Ritencongregation und bei der Einführung neuer Feste durch den Ordinarius sowie in der Festordnung der

einzelnen Kirche
vorgenommen.
zu beachten sind
nicht bleibend f
a Carpo, Kale
Ferrara 1875
gehend eintreten
vom 28. Juli
semiduplicia
nahme der Fes
mehr, wie es bi
sondern als fe
rirt werden u
festum duplex
sollen. Die Ve
das Festofficium
nen Feiertage
am Kalendertag
poralofficien, d
und die Vigilien
tage indulgirten
die Vigilien, di
an dem vorherg
tage, welche in
in der Woche v
Feste sind auf
freien, d. i. nich
oder semidupl
vor dem Schlu
freier Tag vorh
ihm eigenen Ta
duplicia 1. et
Falle durch Si
semidupl. oder
Tag geschaffen.
übrigens das P
ersten freien S
hinderung am
den oder einem
Verdrängung d
in choro, theil
werden; dazu ge
mit Septuagesi
gesima), das Fe
Passions- bezw
der Charwoche),
Marienfeste VI
muß hier auf di
werden. — Tra
ist auch Festtite
almae domus
und Translati
Uebertragung d
Gegensatze zu I
der Beisetzung d
Heiligen.

Translocati
lation (s. d. Art
auch so gebrau
wesentlich davo
competenten R

und somit zur Strafe verfügte Versetzung eines Geistlichen auf einen entweder dem kirchlichen Rangverhältniß nach oder mit Rücksicht auf das bisherige Diensteinkommen geringern Posten. Die Strafversetzung wird in der Regel nach fruchtloser Ermahnung an solchen Geistlichen vorgenommen, welche durch Disciplinar- oder Amtsvergehen ihrer Gemeinde Anstoß gegeben haben und daher nicht wohl mehr an ihrer Stelle belassen werden können (vgl. hierzu d. Artt. Privation und Resignation). [Permaneder.]

Transsubstantiation, der seit dem Mittelalter in Aufnahme gekommene term. techn. für die Verwandlung der Substanz von Brod und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, wie sie nach der katholischen Lehre durch die priesterliche Consecration bewirkt wird. Der Ausdruck will die Art und Weise andeuten, wie die reale und wesentliche Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie, über die im Art. Altarssacrament das Nähere gesagt ist, zu Stande kommt. Zu dem Zwecke muß zuerst der Begriff der eucharistischen Wesenswandlung in Kürze entwickelt werden. Dann muß eine Uebersicht über die verschiedenen Lehrrichtungen geboten werden, welche die Transsubstantiation bekämpften oder gefährdeten. Endlich ist der dogmatische Beweis dafür zu führen, daß diese Lehre offenbarungsgemäß ist, wobei dann zugleich die nöthigen Erörterungen über die Natur und Vollzugsweise der Transsubstantiation beizufügen sind.

I. Der Begriff der eucharistischen Wesenswandlung umschließt drei Momente: die reale, wesentliche Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie, das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz und die Verwandlung dieser in die Substanz des Fleisches und Blutes Christi unter Erhaltung der Gestalten von Brod und Wein. Das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz wird von Seiten der kirchlichen Theologen in der Regel nicht als deren Vernichtung (annihilatio) gefaßt und bezeichnet, weil es nicht auf ein reines Nichts abzielt und hinausführt, sondern auf die Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi unter den Gestalten. Die bezeichneten drei Momente stehen aber logisch betrachtet nicht in einem unlöslichen Zusammenhange, so daß die Bejahung des einen stets auch die Bejahung der anderen oder die Verneinung des einen stets auch die Verneinung der anderen mit sich bringen müßte, wie dieß an der Hand der Geschichte alsbald zur Verdeutlichung kommen soll.

II. Verschiedene Lehrrichtungen der altchristlichen, mittelalterlichen und namentlich der neuern Zeit haben eine eucharistische Wesenswandlung des Brodes und Weines in das Fleisch und Blut Jesu entweder geradezu geläugnet oder wenigstens gefährdet. Grundsätzlich mußten insbesondere die gnostischen und manichäischen Richtungen eine solche bestreiten, da sie die Materie für etwas Böses ansahen, deßhalb Christus nur einen Scheinleib oder einen vom Himmel mitgebrachten ätherischen Leib zuschrieben und eine Wandlung irdischer Elemente in denselben verwarfen. Auch Nestorius konnte eine eucharistische Wesenswandlung nicht zu unumwundenem Ausdruck bringen. Da er eine hypostatische Einigung des göttlichen Logos mit dem Fleische Jesu läugnete, so mußte er um so mehr eine solche mit den eucharistischen Gestalten bestreiten und hätte so naturgemäß dahin kommen müssen, wenigstens eine Wesenswandlung von Brod und Wein in Fleisch und Blut des Gottmenschen zu läugnen. Nach dem Berichte des hl. Cyrillus (Adv. Nest. 4, 4—5) u. A. äußerte er, der Herr habe nach Joh. 6, 54 gesprochen: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket das Blut desselben, werdet ihr das Leben nicht in euch haben", und Paulus sage (1 Cor. 11, 26): „So oft ihr esset dieses Brod und den Kelch trinket, werdet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt"; Paulus sage nicht: „so oft ihr meine Gottheit esset", sondern: „so oft ihr dieses Brod esset, dessen Gegenbild der Leib ist". Darauf entgegnet ihm Cyrillus: „Wir essen nicht, als wenn wir die Gottheit verzehrten, sondern wir essen das eigene Fleisch des Logos, welches ein lebengebendes geworden ist." Um alle und jede capharnaitische Vorstellung, als ob der Leib des Herrn auf sinnenfällige Weise irgendwie Gegenstand des Genusses werde, gründlich zu beseitigen oder fernzuhalten, kam im 11. Jahrhundert Berengar von Tours (s. d. Art. II, 393 ff.) auf die extrem entgegengesetzte Lehre, der eucharistische Genuß gehe auf den Leib des Herrn als solchen gar nicht, weil derselbe nur im Himmel substantiell gegenwärtig sei und bloß abbildlich in den Elementen des Brodes und Weines auf unseren Altären gegenwärtig werde, nicht aber substantiell durch deren Wesenswandlung (vgl. J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I, Wien 1873, 370 ff.; J. Schnitzer, Berengar von Tours, München 1890). Diese Lehre wurde durch Wiclif, Zwingli und Calvin (s. d. Artt.) wieder aufgenommen und auf verschiedene Weise fortgebildet und in den Bekenntniffen der reformirten Kirche zu dogmatischer Ausprägung gebracht. Ihr stellte sich die Consubstantiationslehre Luthers (s. d. Art.) gegenüber, welche in die Bekenntnisse der lutherischen Kirche überging. Sie bekannte zwar in, mit und unter den Substanzen des Brodes und Weines eine reale, wesenhafte Gegenwart der Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu, läugnete aber eine Transsubstantiation der erstern in letztere. Eine solche verwarf auch die in mittelalterlicher Zeit von dem Universitätslehrer Johannes von Paris (s. d. Art. n. 2) als Hypothese vorgetragene und von dem lutherischen Theologen Andreas Osiander (s. d. Art.) vielleicht wieder aufgenommene Lehre von der Impanation (s. d. Art.), welche annahm, daß die eucharistischen Substanzen von Brod und Wein mit dem göttlichen Logos in hypostatischer Einigung ständen, gleich den unter ihnen gegenwärtigen

Substanzen des Fleisches und Blutes, ohne in bloßer Consubstantiation zu einander zu stehen. Die Mitglieder der 1786 abgehaltenen Diöcesansynode von Pistoja (s. d. Art.) stellten (Sess. IV De eucharistia, n. 2) die Lehre auf, daß nach der Consecration Christus real und substantial unter den sinnlichen Gestalten gegenwärtig sei und nicht bloß figürlich oder der Kraft nach, und daß die ganze Substanz des Brodes und Weines aufhöre, fügte aber dann die Ermahnung bei, mit scholastischen Fragen, welche die Art und Weise betreffen, wie Christus unter den Gestalten existire, sollten sich der Sitte und Lehre der Väter entsprechend die Pfarrer nicht beschäftigen und darüber nichts vortragen. Da die Synode der Transsubstantiation keine Erwähnung that, so begünstigte sie den Schein, als ob sie die Transsubstantiation für eine bloß scholastische Ansicht halte. — Während die Reformirten die wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu, das Aufhören der Substanzen von Brod und Wein und deren Verwandlung läugneten, erkannten die Lutheraner sammt den Vertretern der Impanationslehre das erste dieser drei Momente an, läugneten aber das zweite und das dritte. Die Mitglieder der Synode von Pistoja erkannten wohl das erste und das zweite an, ließen aber das dritte außer Acht. Da die bezeichneten Momente, wie schon erinnert worden, logisch betrachtet nicht in einem unlöslichen Zusammenhange stehen, so konnte die Bejahung des einen eintreten ohne die Bejahung des andern oder die Verneinung des einen ohne die Verneinung des andern. Wer mit den Lutheranern die wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu bejahte, mußte das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz und deren Transsubstantiation nicht bejahen. Wer mit den Mitgliedern der Synode von Pistoja die wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu und das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz bejahte, konnte deren Transsubstantiation dahingestellt sein lassen oder gar läugnen, weil ein Gegenstand an die Stelle eines andern auch treten kann durch bloße Substitution ohne Transsubstantiation. Wer umgekehrt mit den Mitgliedern der Synode von Pistoja die Transsubstantiation dahingestellt sein ließ oder läugnete, mußte deßhalb nicht das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz und die wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu dahingestellt sein lassen oder läugnen, und wer mit den Lutheranern Transsubstantiation und das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz läugnete, brauchte deßhalb nicht auch die wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu zu bestreiten.

III. 1. Der eigentliche dogmatische Beweis der Transsubstantiation kann auf verschiedene Weise geführt werden, nämlich a. aus der heiligen Schrift. Die Einsetzungsworte: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου und: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου bezeichnen nicht bloß eine wirkliche und wesenhafte Gegenwart

des Leibes und
auch ein Aufhö
und deren Wa
unter den zurü
und Wein aus
τοῦτο geht auf
und nennt diese
Es bezeichnet n
im Himmel be
Blutes Jesu, w
zeichnet direct
des Herrn als u
und unter dem
raner lehren.
in Wahrheit st
bares, auf das
haltene aber nu
kannt ist, daß
liege, Solches
jemand eine ge
und sagt: diese
wärtigen Falle
von vorneherein
Bestimmung h
menschen in sich
setzungsworte
was euch als B
Wesen nach nic
Leib und Blut
lich, wohl abe
„was euch als
Wesen nach nic
gehört zu sein,
Blut geworden,
Wäre Brod un
vorhanden gew
müssen: „Das
enthalten ist;
Blut enthalten
„Nehmet hin u
Alle aus diesem
für Viele wird
der Sünden".
die Auffassung
dist. 11, q. 3,
den Scotisten
eucharistische T
lieferung und
mitausgesproch
Herrn, weil das
barer Weise un
und Blut Chr
auch richtig wär
des Brodes un
und des Blute
stattfinden würd
endlich auch nic
und Blut Chr
zeichnen im Si
wenn sie auch
wären sie es b

schiedslos und schlechthin das eine statt des andern gesetzt und ausgesagt werden könnte.

b. aus zahlreichen Zeugnissen der patristischen, liturgischen und monumentalen Ueberlieferung. Wie die Väter an manchen Stellen zu erkennen geben, daß sie nicht bloß eine rein symbolische und virtuelle, sondern eine wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu annehmen, so lassen sie vielfach auch in ebenso klarer Weise erkennen, daß sie diese wesenhafte Gegenwart als Folge einer Wesenswandlung der eucharistischen Elemente in Fleisch und Blut Jesu durch die über sie gesprochenen, in der Kraft des heiligen Geistes wirkenden Consecrationsworte angenommen haben. Die ältesten Väter halten sich dabei noch an den Sprachgebrauch der heiligen Schrift, ohne ausdrücklich von einer Wandlung zu reden. So sagt Ignatius (Ad Smyrn. 7), daß die Doketen sich der Eucharistie enthielten, weil sie nicht bekennten, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus sei, der für unsere Sünden gelitten habe. Die Eucharistie gilt ihm als Fleisch Christi; sie gilt ihm nicht als Brod, was sie vor der Segnung war, und auch nicht als Brod, unter welchem das Fleisch Christi geboten und genossen wird. Auch Justin bezeugt (Apol. I c. 66) die wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes des Herrn, indem er sagt: „Nicht wie gemeines Brod und gemeinen Trank nehmen wir diese Gabe . . . wir sind gelehrt worden, daß jene Nahrung, über welche durch das seine Worte enthaltende Gebet die Danksagung gesprochen wurde, des fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut ist, mit welchem unser Fleisch und Blut durch Verwandlung genährt wird (ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται)." Justin will hiermit nur sagen, daß vermittels des Fleisches und Blutes Jesu unsere Natur genährt werde durch Verwandlung in eine geistige, pneumatische Natur, durch Vorbereitung derselben zur Auferstehung; er redet wohl nicht direct von der eucharistischen Wesenswandlung, setzt aber diese voraus, indem er sagt, daß Brod und Trank infolge der Consecration Fleisch und Blut Jesu seien. Ausdrücklich spricht sich besonders der hl. Irenäus (Adv. haer. 5, 2, 3) aus in den Worten: „Wie das Brod und der Wein durch Aufnahme des Wortes Gottes . . . die Eucharistie, d. h. Leib und Blut Christi wird (εὐχαριστία γίνεται ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ), so werden auch unsere durch sie genährten Leiber, wenn sie in die Erde gelegt und verwest sind, zu ihrer Zeit einst auferstehen, da der Logos Gottes ihnen die Auferstehung gewähren wird zur Ehre des Vaters." Irenäus sagt nicht bloß, daß die Eucharistie infolge der Consecration Fleisch und Blut Jesu sei, sondern aus irdischem Brode und Tranke solches werde, betont also ausdrücklich nicht bloß die wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu in der Eucharistie, sondern auch den Prozeß ihres Werdens. Er berichtet auch (Adv. haer. 1, 13, 2), daß der Gnostiker Marcus bei Verrichtung der eucharistischen Feier den weißen Wein durch einen täuschenden Kunstgriff roth gefärbt habe, um für die Anwesenden die Verwandlung des Weines in das Blut Jesu äußerlich sichtbar zu machen. Hiermit ist ein nicht undeutlicher Hinweis gegeben auf den damals herrschenden Glauben an die eucharistische Wesenswandlung. Tertullian hebt ferner hervor, daß der Herr am letzten Abendmahle das Brod zu seinem Leibe gemacht habe, bezeichnet also das Werden des letztern als ein Gewirktwerden (Acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo; Adv. Marcion. 4, 40). Der hl. Cyprian betont weiterhin das Aufhören des Brodes und Weines in diesem Uebergangsprozesse, indem er sagt (Ep. 63, 9 [ed. Hartel]): Invenimus, calicem mixtum fuisse quem Dominus obtulit, et vinum fuisse quod sanguinem dixit. Aber erst die nachnicänischen Väter und Kirchenschriftsteller heben in den verschiedensten Ausdrücken und Wendungen hervor, daß dasjenige, was früher Brod und Wein war, dieß infolge der Consecration nicht mehr ist, sondern in Fleisch und Blut des Herrn verwandelt wurde. Sie bezeichnen diesen Uebergangsprozeß als ein γίνεσθαι, μεταβάλλεσθαι, μεταποιεῖσθαι, μετατοιχειοῦσθαι, fieri, converti, oder in activen Ausdrücken als ποιεῖν, μετασκευάζειν, μεταρρυθμίζειν, μετατοιχειοῦν, transfigurare, conficere, mutare, convertere, transferre; so Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Athanasius, Chrysostomus, Theodor von Mopsueste, Theodoret, Johannes Damascenus, Ambrosius, Cäsarius von Arles, Augustinus, Beda der Ehrwürdige. Sie suchen diese Wesenswandlung zu beleuchten theils durch die in der Natur vorgehenden Stoffverwandlungen, theils durch die Verwandlung der Speisen und Getränke in unser Fleisch und Blut, theils durch die wunderbare Verwandlung von Wasser in Wein zu Cana, theils durch die schöpferischen Hervorbringungen der göttlichen Allmacht oder die Menschwerdung des göttlichen Logos, oder durch die Verwandlung von Wasser und Chrisma zu sacramentalen Heilsmitteln, oder durch die Verwandlung der sterblichen Menschennatur in eine pneumatisch verklärte, unsterbliche. Wie die Väter in ihren Erklärungen von Joh. Kap. 6 vom Genusse des Fleisches und Blutes Jesu öfters in symbolischem Sinne oder vom eucharistischen Genusse derselben nur in virtuellem Sinne reden, nichtsdestoweniger aber an vielen Stellen auf sehr realistische Weise sich ausdrücken, so daß der Glaube an eine wesenhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu in der heiligen Eucharistie ihnen nur vermöge einer gewaltsamen, künstlichen Auslegung abgesprochen werden kann, so reden sie vielfach da, wo sie von einer eucharistischen Wandlung sprechen, nicht auf so präcise, begrifflich ausgeprägte Weise wie die nachkommenden mittelalterlichen Theologen, indem sie oft nicht

so bestimmt und klar zwischen den oben bezeichneten Wandlungsvorgängen und dem zufolge der Consecration stattfindenden unterscheiden. Deß ungeachtet lassen sie aber vielfach erkennen, daß sie dem eucharistischen Wandlungsvorgange eine realistische Bedeutung von ganz ausnahmsweiser, specifischer Art ohne völliges oder selbst nur theilweises Verbleiben der Brod- und Weinsubstanz beilegen. Es ist hier unmöglich und unnöthig, Zeugniß um Zeugniß durchzugehen und kritisch zu beleuchten. Man findet diese Arbeit geleistet bei Claudius de Sainctes, De rebus eucharistiae controversis repetitiones, Paris. 1575; Bellarminus, De eucharistia 3, c. 20; in dem Werke Perpétuité de la foi de l'église cath. touchant l'eucharistie, Paris 1669 (von Nicolaus Arnauld), II, l. 3—7; bei Tournely, De euch. q. 3, a. 2—3; Döllinger, Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1826; J. Schwane, Dogmengeschichte I, 2. Aufl., 446 ff., II, 2. Aufl., 773 ff.; J. B. Franzelin, De sacramento eucharistiae thes. 14 (vorzüglich gegen Pusey [s. d. Art.]); P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten, Freiburg 1893, 334 ff., und in den zahlreichen Abhandlungen über die einschlägige Lehre einzelner Väter.

Eine indirecte Bestätigung hat die Lehre von der eucharistischen Wesenswandlung auch durch die Art und Weise ihrer auf dogmengeschichtlichem und patristischem Boden geführten Bekämpfung gefunden. So sehr die Reformirten und die Lutheraner auch aus einander gingen bezüglich der Frage, ob die Gegenwart Christi in der Eucharistie eine rein figürliche oder eine virtuelle oder eine substantielle sei, so sehr waren sie mit einander einig in der Läugnung und Bekämpfung der Lehre von der Transsubstantiation. Anfänglich wurde diese als ein Erzeugniß des vierten Lateranconcils ausgegeben. Bald gewann man die Einsicht, daß sie Berengar gegenüber schon im Bewußtsein der kirchlichen Theologen stand. Aber auch die Behauptung, daß sie im 9. Jahrhundert durch Paschasius Radbertus (s. d. Art.) aufgebracht worden sei, erwies sich wieder als hinfällig in Anbetracht des Umstandes, daß auch dessen Gegner sie anerkannten. So wurde die Entwicklung dieser Lehre auf die nachnicänischen Väter zurückdatirt, ja zugestanden, daß selbst bei einzelnen vornicänischen Vätern sich Ansätze derselben finden. Namentlich im 19. Jahrhundert sind in dieser Frage die allerverschiedensten und wechselndsten Ansichten laut geworden, theils in besonderen monographischen Arbeiten eines Ph. Marheinecke, K. Meier, A. Ebrard, J. W. F. Höfling, Kahnis, Th. Harnack, L. J. Rückert, Steitz, Leimbach u. A., theils in zahlreichen Werken der allgemein dogmengeschichtlichen Art von der Zeit eines W. Münscher an bis auf A. Harnack. Am bedeutsamsten sind wohl die Abhandlungen von Steitz über die Abendmahlslehre der griechischen Kirche, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1864—1868, und die Ausführungen von A. Harnack in seiner Dogmengeschichte, Freiburg 1886 ff. Letzterer anerkennt seinerseits die Untersuchungen von Steitz als gründlich, schließt sich aber nicht in allweg dessen Urtheil an. Namentlich ist ihm „die strenge Unterscheidung einer symbolischen Abendmahlslehre, wie Steitz sie durchzuführen sucht, schwerlich haltbar. Eine rein symbolische Auffassung hat es nie gegeben; denn sie ist immer friedlich verbunden gewesen mit einer Praxis, der eine sehr realistische Auffassung zu Grunde lag" (Harnack II, 431, Anm. 2). „Es läßt sich nicht verkennen, daß Justin (Apol. I c. 66) die wunderbare vom Logos gewirkte Identität des verdankten Brodes mit dem vom Logos angenommenen Leibe vorausgesetzt hat" (ebd. I, 154). Indessen seien erst vom 4. Jahrhundert an mit entschlossener Absichtlichkeit die Vorstellungen aufgetreten, daß „das sinnliche Element, welches potentiell bereits Christi Leib sei (Gregor von Nyssa), durch die priesterliche Consecration resp. richtiger durch den heiligen Geist, der ja auch Maria überschattet habe, in den realen Leib Christi verwandelt oder in denselben aufgenommen wurde" (ebd. II, 428). Doch sollen einige der betreffenden Väter, z. B. Gregor von Nyssa, die eucharistische Wandlung nur als Transformation gefaßt haben, während andere, z. B. Chrysostomus, bereits von einer vollkommenen Identität des eucharistischen Leibes mit dem wirklichen, verklärten reden (ebd. II, 436). Auch Augustinus soll noch keine eigentliche Transsubstantiation gelehrt haben (ebd. III, 144); erst in mittelalterlicher Zeit habe diese zufolge der Berengarischen Kämpfe die kirchliche Sanction errungen als Abschluß des vom 3.—4. Jahrhundert an verlaufenen dogmengeschichtlichen Prozesses. Es sei „nichts Anderes als das pure Heidenthum, welches hier wirksam gewesen ist. Seit diesen Entwickelungen sind die meisten Kirchen der Christenheit im Orient und im Occident geschlagen und geknechtet durch eine Abendmahlslehre und eine Abendmahlspraxis, die zu den schwersten Hemmungen zu rechnen sind, welche das Evangelium in seiner Geschichte erlebt hat" (ebd. II, 430). Nach A. Harnack sollen also aus einer sehr unbestimmten Vorstellung von der Natur der Abendmahlsfeier verschiedene bestimmtere Vorstellungen bezüglich derselben sich entwickelt haben, die Jahrhunderte hindurch mit einander einen Kampf um's Dasein führten, bis allmälig die realistische die Vorherrschaft, ja zuletzt die Alleinherrschaft errang und eine kirchliche Sanction fand. Man findet hier die Descendenzlehre auf das dogmengeschichtliche Gebiet übertragen. Eine solche Lehre scheitert aber nicht bloß an dem Umstande, daß die Kritik oft gegründeten Anlaß hat, die dem einen und andern Vater unterlegte Auffassung zu bezweifeln oder zu bestreiten und den dogmengeschichtlichen Prozeß sofort in ein anderes Licht zu stellen, sie scheitert mehr noch an dem Umstande, daß die liturgische Ueberlieferung aller

Kirchen des christlichen Alterthums in merkwürdiger Geschlossenheit ihr entgegensteht und ein geradezu unerschütterliches Bollwerk für die entgegengesetzte Auffassung bildet.

Die verschiedenen, ihren Grundbestandtheilen nach in die apostolische Zeit zurückreichenden Liturgien (s. d. Art.) des Morgen- und Abendlandes geben einmüthiges Zeugniß für den Glauben an die eucharistische Wesenswandlung; so die Liturgien der apostolischen Constitutionen, der Kirche von Jerusalem, die Liturgien der hll. Basilius und Chrysostomus, ferner die syrischen und koptischen Liturgien, die armenische, die griechisch-alexandrinische, die äthiopische, und abendländischerseits die gallicanische, die mozarabische, die gotische Liturgie. Die durch göttliche Kraft sich vollziehende Umwandlung des Brodes und des Weines in Fleisch und Blut Jesu wird in ihnen als ἀποφαίνειν, ποιεῖν, μεταβάλλειν, facere, consecrare, mutare, transformare, transferre etc. bezeichnet. Die Liturgien sind ein Ausdruck der betenden Kirche, wie diese ihrerseits wieder ein Ausdruck der lehrenden Kirche ist. Daher bilden sie einen dogmatischen Beweis dafür, daß auch diejenigen Väter, welche in Betreff der heiligen Eucharistie sich auf mehr oder minder spiritualistische Weise äußerten, die realistische Auffassungsweise hierbei vorausgesetzt haben im Sinne derjenigen Kirche, deren Kreise sie angehörten, daß sie als Lehrende also nicht läugnen wollten, was sie als Betende bekannten, und für eine solche Zweiseelentheorie nicht in Anspruch genommen werden können. Wie ließe sich die so große Einmüthigkeit aller dieser Liturgien der räumlich einander so fernstehenden Kirchen erklären, wenn der Glaube an die eucharistische Wesenswandlung nur ein allmälig und zufällig auf dem Wege der Descendenz sozusagen herausgewachsenes und angewachsenes Erzeugniß wäre, ohne in der Lehre der Apostel und der Lehre Jesu selber zu wurzeln? Selbst wenn die Entstehung dieser Liturgien der Zeit nach so weit als nur immer möglich herabgedrückt würde, so wäre jene so große Einmüthigkeit derselben auf solche Weise trotzdem ein unlösliches Räthsel. Mit Recht sagt Tertullian (De praescript. 28): Ecqui verisimile est, ut tot ac tantae [ecclesiae] in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus unus est exitus: variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum; ceterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Außer den Sammlungen der verschiedenen Liturgien von Goar, Renaudot, Assemani, Daniel, Denzinger, Migne u. A. vgl. Renaudot, La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie, Paris 1811; L. A. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen, Schaffhausen 1864, 49—92; F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870.

Die römischen Katakomben (s. d. Art.) enthalten zahlreiche, vom 2. Jahrhundert an entstandene Abbildungen des Speisewunders mit Broden, Fischen und Körben. Theilweise begegnet uns auch der Fisch allein. Beachtenswerth ist nun, daß in manchen altchristlichen Inschriften (vgl. d. Art.) der eucharistische Christus geradezu selber als Ἰχθύς bezeichnet wird. Abercius, Bischof von Hierapolis in Phrygien, sagt in einer von ihm verfaßten, der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörigen Grabschrift: „Der Glaube war mein Führer und gab mir allerorts zur Speise den Ἰχθύς aus dem Quell, den großen, den reinen, welchen die makellose Jungfrau gefangen hat und den Freunden immerdar zum Essen vorsetzt; sie hat köstlichen Wein mit Wasser gemischt, den sie zusammen mit Brod darbietet" (betreffs der neuesten über die Abercius-Inschrift handelnden Literatur vgl. [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1895, 526; 1896, 666; 1898, 171 ff.). Pectorius von Autun sagt in einer wahrscheinlich der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstammenden Inschrift (s. d. Art. Autun I, 1735): „Ergreife die honigsüße Speise des Erlösers der Heiligen; genieße hungernd, den Fisch in Händen haltend." Diese Bezeichnungsweise des eucharistischen Christus hängt zusammen mit der Auffassung Christi selber als des Fisches und der Christen als der im Taufwasser geborenen Fischlein (Tertull. De bapt. 1) und mit dem Gebrauche, durch das griechische Wort Ἰχθύς in Form eines Akrostichons Jesus Christus als Gottes Sohn und Erlöser zum Ausdruck zu bringen (vgl. d. Art. Symbol, ob. 1044). Mit gutem Grunde haben deßhalb katholische Katakombenforscher dem Darreichen und dem Essen des Fisches in den oben bezeichneten Katakombenbildern auch diese Bedeutung zugetheilt (vgl. Jos. Wilpert, Principienfragen der christl. Archäologie, Freiburg 1889; Derf., Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der Cappella Greca, ebend. 1895).

c. aus den kirchlich-dogmatischen Entscheidungen. Ikonoklastisch gesinnte Bischöfe hatten auf einem 754 zu Constantinopel gehaltenen Concile die Verehrung der Bilder für unchristlich erklärt und als einziges hiervon die heilige Eucharistie ausgenommen. Dagegen protestirten die Väter des 7. allgemeinen Concils von Nicäa 787. In einer gegen jene Bischöfe gerichteten, in der 6. Sitzung daselbst verlesenen Schrift heißt es u. A.: „Es ist also bewiesen, daß weder der Herr noch die Apostel oder Väter jemals das unblutige Opfer, welches durch den Priester dargebracht wird, ein Bild genannt haben, sondern immer den Leib und das Blut. Zwar hat es einigen Vätern gefallen, von einem Typus vor der Vollendung der Consecration zu reden; zu diesen gehören Eustathius und Basilius.... Jene (Bischöfe) führten aber, indem sie das Anschauen der verehrungswürdigen Bilder beseitigen wollten, ein anderes

Bild ein, welches kein Bild ist, sondern der Leib und das Blut Jesu.... Sodann kommen sie nach Verlassen der Lüge der Wahrheit wieder etwas näher, behauptend, daß es der Leib werde; wenn es jedoch das Bild des Leibes ist, kann es nicht der göttliche Leib sein" (Mansi XIII, 265—266; Schwane, Dogmengeschichte II, 806). Selbst die ikonoklastisch gesinnten Bischöfe bekannten sich also zum Glauben an die eucharistische Wesenswandlung, wenngleich sie die Eucharistie als Bild Christi faßten; sie konnten sich dabei sogar, was jene Widerlegungsschrift verkannte, auf Aussprüche mehrerer Väter berufen, welche nicht bloß das Brod vor der Consecration, sondern auch dessen Gestalt nach der Consecration als Bild oder Gegenbild des Leibes Christi bezeichneten. Als Berengar von Tours im 11. Jahrhundert die eucharistische Wesenswandlung in deren eigentlichem Sinne bestritt, suchten die scholastischen Theologen vermittels eines einzigen, nicht mißdeutbaren Ausdruckes dieselbe zu bezeichnen. Man wählte hierfür das Wort transsubstantiatio, das Hildebert, Erzbischof von Tours (gest. 1137), zuerst gebraucht haben soll (Serm. 93, bei Migne, PP. lat. CLXXI, 776). Das 4. Lateranconcil (1215) sanctionirte diesen Ausdruck in den Worten: Transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina (Denzinger, Enchir. n. 357). Dasselbe thaten das 2. Concil von Lyon (1274) in der Professio fidei Palaeologi (Denzinger n. 388), dann 1439 das Decretum Eugenii IV. pro Armenis (Denzinger n. 593) und endlich das Tridentinum. Letzteres erklärte (Sess. XIII, cap. 4 und can. 1—2) sich einerseits gegen die reformirte Lehre von einer bloß figürlichen oder bloß virtuellen Gegenwart Jesu für eine reale, substantiale, und gegen die lutherische Lehre von einer bloßen Consubstantiation für Transsubstantiation, und bestimmte andererseits diese letztere als Verwandlung der ganzen Brodsubstanz in den Leib und der ganzen Weinsubstanz in das Blut des Herrn, so daß nur die Gestalten von Brod und Wein zurückbleiben (manentibus dumtaxat speciebus panis et vini). Was das Tridentinum species panis et vini nennt, hatte die aristotelische Scholastik auch accidentia genannt; denselben Ausdruck hatte das Konstanzer Concil gebraucht, indem es den Satz Wiclifs verwarf: Accidentia panis et vini non manent sine subjecto in eodem sacramento. Gegenüber der Diöcesansynode von Pistoja, welche das Wort Transsubstantiation beiseite ließ (s. ob., n. II) und dadurch den Schein begünstigte, als ob es diese Transsubstantiation nur für eine scholastische Ansicht halte, richtete sich die Bulle Auctorem fidei Pius' VI., welche (prop. 29) jene Außerachtlassung als schädlich und der Häresie Vorschub leistend verwarf.

Durch die tridentinische Bestimmung: Per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus, wurde stillschweigend auch die ehedem von Durandus (In 4 Sent. dist. 11, q. 3) aufgestellte Lehre mit verworfen, daß in der Wandlung vermöge göttlicher Kraft nur die substantielle Form des Brodes und Weines zu sein aufhöre, deren Materie aber bleibe, um durch die Seele Jesu wie in der Ernährung zu dessen Fleisch und Blut formirt zu werden, so daß letztere einer fortwährenden Zu- und Abnahme unterworfen wären. Den Einwand, die Annahme einer Materie der körperlichen Dinge sei nur eine naturphilosophische Annahme der peripatetischen Richtung, jedoch keine Glaubenssatzung, also sei es auch kein Glaubenssatz, daß die Materie des Brodes und Weines in der Wandlung zu sein aufhöre, beantwortet Suarez (De sacram. disp. 49, s. 3 in fine): Per se et directe est de fide, hic non manere particulam aliquam panis, quidquid illa substantia sit. Der Lehre des Durandus ähneln die des Cartesius (s. d. Art. Altarssacrament I, 626) und des Anton Rosmini Serbati (s. d. Art.). Letzterer äußerte: Es stehe mit der katholischen Lehre in Einklang, anzunehmen, daß zwar die ganze Substanz des Brodes und des Weines in Fleisch und Blut Jesu verwandelt werde, sofern sie durch dessen Seele belebt werde; doch bilde sie nur einen Theil des Fleisches und Blutes des Herrn, während der andere Theil im Himmel bleibe (Introduzione del Vangelo di Giovanni, Torino 1882, lezione 87). Durch den päpstlichen Stuhl wurde diese Lehre am 14. December 1887 (prop. 29—31) censurirt. Auf Grund des Tridentinums wurde auch die Lehre verworfen, die Transsubstantiation bestehe darin, daß die Natur des Brodes mit Materie und Form als ihren Elementen ohne alle Veränderung bleibe, aber Substanz zu sein aufhöre, weil sie nicht mehr in sich selber, sondern in einem Andern als ihrem Träger (in alio sustentante) sei, also zu einem übernatürlichen Accidens des Leibes Jesu werde, wenngleich sie diesen nicht afficire wie die natürlichen Accidentien desselben (Decisio S. Inquis. vom 7. Juli 1875, bei Denzinger n. 1684—1687). — Zum Beweise der katholischen Lehre von der eucharistischen Wesenswandlung dient auch die Thatsache, daß die Bekenntnisse der nicht-unirten orientalischen Kirchen auf Grund der Ueberlieferung in vollem Einklange mit derselben stehen; so die Confessio orthodoxa von 1643 (p. 1, q. 107) und die Confessio Dosithei von 1672 (Decretum 17; vgl. d. Art. Symbolische Bücher, ob. 1058). Die Ausdrücke, deren sie sich bedienen, sind theils die von den griechischen Vätern gebrauchten, theils der dem lateinischen Worte transsubstantiare nachgebildete Ausdruck μετουσιοῦν. Dasjenige, was nach der Consecration als sichtbar zurückbleibt, nennen sie εἶδος, τύπος, συμβεβηκὸς τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου oder ganz allgemein τὰ φαινόμενα.

Sie verwerfen zunächst die calvinische Abendmahlslehre des Patriarchen Cyrillus Lucaris (s. d. Art.), die Confessio Dosithei verwirft außerdem noch die lutherische Lehre von einer bloßen Consubstantiation, welche sie als Impanation (ἀναρτισμός) bezeichnet und als λίαν ἀμαθῶς καὶ ἀθλίως erdacht hinstellt (vgl. Kimmel, Monum. fidei eccl. or. I, Jenae 1850, 179 sq. 456 sq).

2. Die speculativ-dogmatische Begründung der eucharistischen Wesenswandlung hat mit der Thatsache zu rechnen, daß die Transsubstantiation in der geschöpflichen Welt ihresgleichen nicht hat; es kann von deren Prämissen aus somit nicht einmal ihre innere Möglichkeit, geschweige ihre Wirklichkeit oder gar Nothwendigkeit bewiesen werden. Die geschöpfliche Welt, um in scholastischer Sprachweise zu reden, zeigt entweder Wandlungen der substantialen Materie einer und derselben Form (conversiones materiales, transmateriationes; z. B. in der Ernährung) oder Wandlungen der substantialen Form einer und derselben Materie (transformationes substantiales) oder Wandlungen der accidentellen Form einer und derselben Substanz (transformationes accidentales), aber keine Wandlungen der substantialen Materie und Form zumal, verbunden mit einem unveränderten Fortbestehen der accidentellen Formen; sie weist also keine eigentliche und volle Wesenswandlung oder Transsubstantiation auf, wie sie dem kirchlichen Glauben gemäß durch die priesterliche Consecration vollzogen wird. Eine solche ist recht eigentlich ein Glaubensmysterium, von der menschlichen Vernunft nur in analogischen Begriffen erfaßbar, durch äußere Glaubwürdigkeitsgründe beweisbar und auf die Auctorität des sich offenbarenden Gottes als Glaubensgrund hin über Alles gewiß. Sie gehört nicht dem Bereiche der Naturordnung, sondern der geheimnißvollen Gnadenordnung an und wurde oftmals sogar als ein Wunder gefaßt und bezeichnet, obwohl sie es im engern und strengern Sinne dieses Wortes nicht ist, weil sie nach einem allgemeinen Gnadengesetze zum Vollzuge kommt und nicht etwas Ausnahmsweises bildet im Bereiche der Gnadenordnung. Die Möglichkeit der eucharistischen Wesenswandlung ist durch unsere Vernunft nur constatirbar im negativen Sinne, sofern die Transsubstantiation unserem logischen Denken nicht widerspricht. Denn welchem logischen Gesetze sollte es widersprechen, daß durch göttliche Causalität eine die natürliche Weltordnung und deren Vorgänge überragende Umwandlung geschöpflicher Substanzen bewirkt werde? In diesem Sinne ist die Möglichkeit einzuräumen und von den katholischen Theologen auch meistens eingeräumt worden (Suarez, De sacram. disp. 49, concl. 1), daß Gott vermöge seiner absoluten Macht an die Substanzen von Brod und Wein auch eine bloß figürliche oder bloß virtuelle Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu oder eine bloß consubstantiale hätte binden können. — Kann man nun aber eine Wandlung von Brod und Wein in Fleisch und Blut des Herrn als eine Substanzenwandlung bezeichnen? Das Brod ist nämlich kein bloßes Natur-, sondern Kunstproduct, ebenso der Wein, sofern er der Auspressung bedarf; also sind Brod und Wein wie alle Kunstproducte nicht Substanzen, sondern Accidentien. Die Wandlung von Brod und Wein in Fleisch und Blut Jesu, so könnte es scheinen, ist also nicht Substanzenwandlung, sondern Accidentienwandlung, während sie nach kirchlichem Glauben umgekehrt Substanzenwandlung sein soll ohne alle und jede Accidentienwandlung. Darauf ist zu antworten, daß Brod und Wein beziehungsweise allerdings Kunstproducte und insofern Accidentien sind, aber unsichtbare, diesen Accidentien oder Erscheinungen zu Grunde liegende Substanzen voraussetzen, und diese letzteren sind dasjenige, was nach kirchlichem Glauben verwandelt wird. — Die Art und Weise oder das Wie dieser Transsubstantiation kann durch unsere Vernunft nur vermittels irgendwelcher, dem natürlichen Laufe und Bestande der Welt entnommener Begriffe irgendwie faßlich und wahrscheinlich gemacht werden. In der geschöpflichen Welt begegnen uns fort und fort Wandlungen der substantialen Materie ohne Wandlung der substantialen Form, oder umgekehrt. Hiermit sind uns Analogien geboten für eine durch den kirchlichen Glauben bezeugte Wandlung körperlicher Substanzen, die aus beiden zumal bestehen. In der geschöpflichen Welt begegnen uns ferner auch zahlreiche Thatsachen, welche bekunden, daß dieselben Wirkungen verschiedenen Ursachen entstammen können; sie bilden Analogien dafür, daß auch die eucharistischen Accidentien trotz der Wandlung der Substanzen unverändert fortbestehen können, wenngleich sie nicht durch die nämlichen und gleichen Ursachen im Dasein gehalten und erhalten werden. — Zur nähern Bestimmung der Transsubstantiation nach ihrem begrifflichen Wesen und ihren constitutiven Momenten kommen in Betracht ihr Ausgangspunkt, ihr Zielpunkt und der Uebergang vom einen zum andern. Ausgangspunkt derselben im vollen Sinne (terminus a quo totalis) sind die Substanzen von Brod und Wein und ihre Gestalten. Zielpunkt derselben im vollen Sinne (terminus ad quem totalis) sind die Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu und jene Gestalten. Da nun aber die Gestalten keiner Veränderung oder Wandlung unterliegen, sondern nur die Substanzen, so bilden nur letztere in förmlicher Weise den Ausgangspunkt und Zielpunkt derselben (terminus a quo et ad quem formalis); der Uebergang vom einen zum andern besteht im Aufhören der Brod- und Weinsubstanz und im Gegenwärtigwerden der Fleisch- und Blutsubstanz des Gottmenschen. Verwandelt werden nur bestimmte individuelle Substanzen von Brod und Wein, die allgemeinen Substanzen (Arten und Gattungen) nur, sofern sie in diesen individuellen subsistiren. Sie werden verwandelt

in die Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu, mit welchen sie die Natur körperlicher Substanzen und deren Wesenseigenschaften gemeinsam haben. Die weitere Frage, ob die unverwandelten und die verwandelten Substanzen außer demjenigen, was sie im logischen Sinne gemeinsam haben, noch ein reales Gemeinsame (tertium commune reale) fordern, ist von manchen Theologen verneint worden. Wie aus dem Nichts das Etwas ohne ein beiden gemeinsames, reales Dritte durch Schöpfung geworden sei, so könne Brod und Wein ohne ein solches durch die Consecration Fleisch und Blut des Gottmenschen werden; erstere seien nur Vorbedingungen der durch logische und zeitliche Aufeinanderfolge mit ihnen verbundenen letztern und teleologisch auf sie hingeordnet als Zielpunkt. Diese Ansicht ist jedoch von bedeutenden Theologen nicht als voll befriedigend erachtet worden, und wohl mit Recht. Die Schöpfung der Welt aus Nichts kann als eigentliche Verwandlung nicht gelten; denn zu einer solchen wird erfordert, daß ein Seiendes sich anders verhalte als früher. Auch die bloße Ersetzung eines Seienden durch ein anderes Seiende ist noch keine Verwandlung; denn eine Sache oder Person kann auf eine andere folgen und deren Platz einnehmen, ohne durch Verwandlung aus ihr entstanden zu sein. Substitution von Substanzen ist noch keine Transsubstantiation. Soll von Wesenswandlung im eigentlichen Sinne die Rede sein und nicht von bloßer Wesenserſetzung, so kann der terminus a quo nicht völlig aufhören, ohne daß etwas von ihm fortdauert im terminus ad quem. Was kann aber vom Wesen des Brodes und Weines noch fortdauern, da es nach kirchlichem Glauben ganz verwandelt wird in Fleisch und Blut des Herrn? Was kann beiden auf reale Weise gemeinmeinsam sein? Die Accidentien oder Gestalten, sofern sie unverändert fortbestehen, sind zwar etwas Reales, aber ihrem Begriffe nach nichts Substantiales. Bei der eucharistischen Wesenswandlung bleibt jedoch auch, wie bei allen Wesenswandlungen auf natürlichem Gebiete, wiewohl im Unterschiede von diesen auf eigenartige, ja einzigartige Weise, ein Substantiales zurück. Es ist dieß die Beziehung (relatio, habitudo) der den terminus a quo bildenden Substanzen und der den terminus ad quem bildenden Substanzen, in welche jene ganz verwandelt werden, zu ein und denselben Accidentien (munus substandi accidentibus eucharisticis). Wie die eucharistischen Accidentien in der Wandlung verbleiben, so auch diese substantiale Beziehung. Sie ist eine solche rücksichtlich der Gegenwart der Substanzen unter den Accidentien, obwohl sie auf accidentelle Weise kraft des göttlichen Willens zu Stande kommt. Die Substanzen des Brodes und Weines sind allerdings nicht die Substanzen des Fleisches und Blutes des Herrn, ja können dieses zufolge des Widerspruchsprincips nicht sein; doch können sie auf vorbezeichnete Weise solche werden, in sie verwandelt werden durch die übernatürlich wirkende Gotteskraft vermöge des Causalitätsprincips. Die eucharistischen Accidentien gehören von Natur wegen nur der Brod- und Weinsubstanz als eigenartige (species propriae) an; sie stehen bloß mit ihnen im Inhärenzverhältniß und können im eigentlichen Sinne von ihnen allein ausgesagt werden, während sie der verklärten Fleisch- und Blutsubstanz Jesu nur auf übernatürlich geheimnißvolle Weise angehören, eine fremdartige Hülle (species alienae) derselben bilden und nur im uneigentlichen Sinne von ihnen ausgesagt werden können im Unterschiede von den unter dieser Hülle verborgenen natürlichen Accidentien derselben. Infolge dessen ist nun allerdings die Beziehung der Substanzen zu den Accidentien von Brod und Wein durch die eucharistische Wandlung eine andere geworden; gleichwohl ist sie aber eine substantiale und insofern dieselbe geblieben. Sie kann mit guten Gründen im Sinne vieler hervorragenden Theologen auch als eine physische Verbindung der Substanzen mit den Accidentien gefaßt werden und nicht bloß als eine moralische im Sinne von Duns Scotus und Occam, weil eine solche nur zu leicht in eine rein occasionalistische sich verliert, so daß die Lehre von der Transsubstantiation in eine bloße Substitutionslehre sich verflüchtigt. Jene substantiale Beziehung kann endlich auch, wie es von Seiten mancher Theologen geschehen ist (vgl. d. Art. Altarssacrament, n. VII, 2), in dem Sinne aufgefaßt werden, daß die Gestalten von Brod und Wein die Fleisch- und Blutsubstanz des verklärten Gottmenschen zu ihrem wirksamen Träger haben und nicht als sogen. absolute Accidentien durch die Kraft Gottes unmittelbar im Dasein erhalten werden. — Ist nun die Transsubstantiation ihrem begrifflichen Wesen nach auf vorbezeichnete Weise zu bestimmen, so entsteht die weitere Frage, wie sie ihrer genetischen Seite nach zu bestimmen ist. Man könnte sie erklären wollen als Annihilation und zugleich als Substitution, eine Lehre, die vielfach Duns Scotus und Occam zugeschrieben wurde. Doch ist diese Erklärung nicht ausreichend. Die Transsubstantiation ist nicht Annihilation im engern Sinne, weil sie zu ihrem Zielpunkte nicht ein Nichts, sondern ein Seiendes hat; wenn man in einem weitern Wortsinne schon das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz als Annihilation bezeichnen wollte, so handelt es sich hierbei lediglich um einen Wortunterschied, wie Joh. Lugo (De euch. disp. 7, n. 200) mit Recht bemerkt. Die Transsubstantiation ist auch nicht bloße Substitution; sie muß mehr sein als dieses. Man könnte sie ferner im Sinne von Bellarmin, Joh. Lugo u. A. zu bestimmen suchen als ein Gegenwärtigwerden (adductio, introductio) des verklärten Fleisches und Blutes Jesu unter den nach Aufhören der Brod- und Weinsubstanz zurückgebliebenen Gestalten dieser letzteren. Doch kann dieß nur eingeräumt werden unter der Bedingung, daß damit

keine Hervorbringung neuer Substanzen als erforderlich angenommen wird, vielmehr ein Gegenwärtigwerden des verklärten Fleisches und Blutes Jesu gemeint ist mit Hervorbringung (productio) einer neuen Seins- und Gegenwärtigkeitsweise derselben, nämlich einer unausgedehnten, sacramentalen unter den irdischen Gestalten, ohne daß ihre natürliche Seins- und Gegenwärtigkeitsweise im Himmel aufhören würde. Von vorneherein muß nämlich die Frage, ob die eucharistische Wesenswandlung als eine Art von actualer Schöpfung von Substanzen zu bestimmen sei, verneint werden. Wozu im Sinne von Lessius u. A. eine Neuschöpfung oder Wiederhervorbringung (reproductio, replicatio) der Substanzen des verklärten Fleisches und Blutes Jesu, da diese schon präexistiren? Eine virtuale Schöpfung derselben, falls sie nicht schon präexistirten, sondern ganz von Neuem geschaffen werden müßten, könnte allerdings als möglich eingeräumt werden, doch nur unter der Bedingung, daß sie wie das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz durch göttliche Thätigkeit allein zur Verwirklichung käme, so daß der Priester nur moralisch-werkzeuglicher, nicht physisch-werkzeuglicher Weise die Consecration vollzöge. Aber auch die Bestimmung der eucharistischen Wesenswandlung als actualer Erhaltung der schon präexistirenden Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu im Sinne von Suarez dürfte abzuweisen sein. Wie deren himmlische und sacramentale Seinsweise verschieden ist, so auch die Erhaltung dieser beiderlei Seinsweisen. Die Erhaltung der sacramentalen Seinsweise derselben setzt die Transsubstantiation voraus, begründet sie nicht. Die eucharistische Wesenswandlung kann auch nicht zu Stande kommen durch Erzeugung (generatio) der Substanzen des Fleisches und Blutes des Herrn, weder durch actuale Erzeugung, weil sie schon präexistiren, noch durch eine virtuale Erzeugung, weil nach kirchlichem Glauben keine Materie präexistirt, aus welcher sie erzeugt werden könnten. Von Einigen wurde die eucharistische Wesenswandlung auch zu bestimmen gesucht als Absorbirtwerden, Depotenzirtwerden der Brod- und Weinsubstanzen durch die Substanzen des Fleisches und Blutes des Gottmenschen, als Erhebung in dieselben u. dgl. Es mag dieses zugegeben werden, wenn damit nur gesagt sein soll, daß letztere Substanzen den ersteren gleichwerthig, ja mehr als gleichwerthig seien; keineswegs aber, wenn behauptet werden wollte, daß sie durch diese vermittels verschiedener Consecrationsacte in sie erhobenen Substanzen einen Zuwachs erfahren. Die Transsubstantiation kann rücksichtlich ihrer Entstehungsweise durch all' die aufgeführten Entstehungsweisen geschöpflicher Dinge und Vorgänge, mögen sie natürlicher oder selbst übernatürlich-wunderbarer Art sein, dem Vorausgehenden zufolge nicht auf erschöpfende Weise bestimmt und erklärt werden, sondern nur auf mehr oder minder annähernde, analogische Weise, wie es von Seiten der Väter und Theologen, besonders der nachtridentinischen Theologen, bis heutigen Tags auch versucht worden ist.

Wenn die eucharistischen Accidentien aufhören, so hört nach kirchlichem Glauben auch die Permanenz der Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu unter den neu eingetretenen Accidentien auf, und es treten ihnen entsprechende neue Substanzen ein. Dieser Uebergang kann aber jedenfalls nicht als Transsubstantiation im Sinne der eucharistischen aufgefaßt werden; denn eine Wandlung der Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu in andere Substanzen kann nicht eintreten in dem Sinne, wie eine Wandlung der Substanzen des Brodes und Weines eingetreten war, da jene nicht zu existiren aufhören, wie vormals diese zu existiren aufhörten. Wie können aber, wenn die eucharistischen Accidentien aufhören, neue, den nunmehr eingetretenen Accidentien entsprechende Substanzen entstehen, z. B. durch Verbrennung Asche, durch Verwesung Würmer, durch Gährung Essig, durch Ernährung organisches Fleisch und Blut? Eine Meinung ging dahin, es finde in solchem Falle ein Zurückkehren der Substanzen des Brodes oder Weines statt, so daß aus ihnen besagte Körper erzeugt werden. Diese Meinung ist jedenfalls unhaltbar; denn die Substanzen von Brod und Wein können nicht zurückkehren, solange die eucharistischen Gestalten bestehen, und wenn diese vergehen, ebenso wenig. Eine weitere Meinung nahm an, daß in solchem Falle nicht die Substanzen des Brodes und Weines zurückkehren, wohl aber deren Materie von Neuem erschaffen werde. Der hl. Thomas von Aquin will diese Meinung nicht verwerfen; da sie außer der Consecration aber ein zweites Wunder, nämlich die Erschaffung einer Materie ohne Nothwendigkeit annimmt, so zieht er eine andere Meinung vor, gemäß welcher Gott dem Accidens der Ausdehnung (quantitas dimensiva) in der Consecration die Befähigung verliehen hat, zum Zwecke der Erzeugung neuer Substanzen als Stellvertreterin der substantialen Materie (supplens vicem materiae) zu dienen, nicht aber als stoffliche Ursache (materia ex qua) ihrer Erzeugung selber (S. Thom., In 4. Sent. dist. 12, q. 1, a. 2, q. 4; S. th. 3, q. 77, a. 5). Manche Theologen bekämpften jedoch diese Meinung oder fanden sie wenigstens für sehr erklärungsbedürftig, weil die Ausdehnung rein als solche die Stelle der Materie nicht vertreten könne. Sie nahmen entweder nach dem Vorgange des Duns Scotus (In 4 Sent. dist. 12, q. 6, n. 12—14) an, daß neue Substanzen (substantiale Materien und Formen zugleich) in obigem Falle von Gott erschaffen und nicht irgendwie erzeugt werden, oder sie nahmen an, daß nur neue Materien erschaffen werden, aus welchen alsdann nach dem Gesetze der natürlichen Weltordnung neue Substanzen erzeugt werden. Letzterer Meinung geben nach dem Vorgange von Suarez, Joh. Lugo, der Salmanticenser u. s. w.

die neueren Theologen den Vorzug. Eine schöpferische Thätigkeit Gottes — wenigstens im Sinne dieser letztern Meinung — wird immerhin zu postuliren sein.

Schließlich sind noch kurz die Einwendungen zu berühren, welche gegen die Lehre von der Transsubstantiation mit Berufung auf naturwissenschaftliche Thatsachen erhoben werden könnten. Die Erfahrung, so sagt man, beweist das Gesetz der Erhaltung der körperlichen Materie und damit zugleich, daß die diesem Gesetze gemäß eintretenden Wirkungen auch hier eintreten, ohne auf wunderbare Weise unterbunden zu sein. Die Erfahrung beweise also, daß eine Vernichtung und Neuschöpfung körperlicher Materie, wie sie durch die Transsubstantiationslehre erfordert werden, keineswegs stattfinde. Indessen ist dieser Einwand durchaus abzuweisen. Das durch die chemische Wage controlirbare Gewichtsquantum der Körper bleibt allerdings dasselbe in all' deren Wandlungen, bleibt dasselbe auch in der eucharistischen Wandlung; Druck und Gewicht, also auch das stoffliche Gewichtsquantum, ist aber ein Accidens, ein bleibendes Accidens der wechselnden Accidentien. Etwas ganz Anderes ist indessen die Materie in substantialem Sinne. Diese kann als Materie des Brodes und Weines zu existiren aufhören, anstatt ihrer kann die eucharistische Materie des Fleisches und Blutes Christi eintreten, und anstatt dieser hinwiederum kann bei Auflösung der eucharistischen Accidentien abermals eine andere Materie eintreten, ohne daß das stoffliche Gewichtsquantum, welches physikalisch-chemischerseits meist als Materie bezeichnet wird, eine Zu- oder Abnahme erfahren würde. Die wägbare Materie im Sinne der physikalisch-chemischen Redeweise und die substantiale Materie im Sinne der metaphysischen und theologischen Redeweise sind wohl zu unterscheiden. Jene ist ein Phänomenon, diese ein Noumenon; was von jener gilt, das gilt nicht eo ipso von dieser. — Weiterhin beruft man sich auf den Erfahrungssatz von der Erhaltung der Kraft (der potentialen und actualen Energie). Die verschiedenen körperlichen Wandlungen — wenigstens auf anorganischem Gebiete — seien nur verschiedene, einander gleichwerthige Umformungen einer und derselben Kraft, und eine Zu- und Abnahme solcher, wie sie durch die Transsubstantiationslehre erfordert würde, finde nicht statt. Allein auch dieser Einwand trifft nicht zu. Das, was in die Erscheinung tritt, was sinnlich beobachtet, was direct oder indirect gemessen werden kann, wie die verschiedenen, in einander übergehenden, immer gleichwerthigen körperlichen Bewegungsformen, gehört sammt und sonders dem Bereiche der Accidentien, der sinnfälligen physikalisch-chemischen Erscheinungen an, nicht dem Bereiche der nur dem geistigen Vernunft- und Glaubensauge zugänglichen Substanzen und Vorgänge, gibt für letztere also keinen Maßstab ab. Es gelten hier die Worte des Hymnus eines hl. Thomas von Aquin: **Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur.** (Vgl. zur speculativ-theologischen Lehre von der Transsubstantiation S. Thomas, S. th. 3, q. 75 et 77, a. 3—6; Suarez, De sacram. disp. 49—50. 54; de Lugo, De eucharistia disp. 7 et 10; Salmanticenses, De eucharistia disp. 5; Fr. X. Wildt, Explanatio mirabilium, quae divina potentia in eucharistiae sacramento operatur, Bonnae 1868, 29 sq.; Aemilius de Augustinis, De re sacramentaria II, Woodstock 1878, art. 5—6; Franz Schmid, Zur Erklärung der Transsubstantiation, in der Zeitschr. f. kathol. Theol. 1894, 108—128.) [Al. Schmid.]

Trappisten ist die gebräuchliche Bezeichnung für diejenigen Cistercienser, welche die Reform des Cistercienserklosters La Trappe befolgen. Der Name kam erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts auf, als der damalige Abt von La Trappe zunächst unter den Seinen die strenge Zucht der hll. Stephan und Bernhard (vgl. d. Art. Cistercienserorden) wieder einführte. Die Schreckenszeit und die Religionsanfeindungen während der großen Revolution fachten sodann im gläubigen Volke den erschlafften Bußgeist so mächtig an, daß La Trappe seither eine ganze Reihe Klöster stiften konnte; die Religiosen aller dieser Gotteshäuser tragen nun auch den Namen Trappisten. Von einem „Trappistenorden" kann aber keine Rede sein, denn vor der Kirche sind die Trappisten reformirte Cistercienser, so wie die unbeschuhten Carmeliten den reformirten Zweig des Carmelitenordens vorstellen. Sie standen immer unter dem Gehorsam des Cistercienserzgenerals und sind noch jetzt Cistercienser. — Das Stift La Trappe (Diöcese Séez in der Normandie) wurde 1140 von einem Grafen dieser Gegend gegründet und den Benedictinern von Savigny übergeben. Letztere ließen sich aber schon 1148 auf dem Generalcapitel zu Citeaux von Papst Eugen III., der als ehemaliger Cistercienser präsidirte, in den Cistercienserorden einreihen, und zwar unter die Stammlinie des hl. Bernhard von Clairvaux. Jetzt erlebte La Trappe blühende Zeiten; strenge Zucht herrschte dort mehrere Jahrhunderte lang, und obschon das Kloster in einem ganz abgeschlossenen wilden, fast unzugänglichen Thale lag — es soll davon auch seinen Namen „Trappe" haben —, zog doch der Ruf seiner Frömmigkeit Volk, Geistlichkeit und Adel an. Mehrere Male wurden zwar die Mönche im hundertjährigen Kriege auf längere Zeit vertrieben und fanden bei ihrer Rückkehr ihre Wohnung geplündert und niedergebrannt (14. und 15. Jahrhundert), aber sie bauten materiell und geistig Alles wieder auf und blieben ihrer Regel stets treu. Mit dem Jahre 1526 beginnt der Niedergang des Klosters. Damals hatten beim Tode des Abtes die Chorprofessen nach herkömmlicher Weise einen der Ihrigen als Abt erwählt. König Franz I. dagegen ernannte gegen alles Recht den Cardinal Du Bellay zum Commendatarabt, und von da ab

wurde über hundert Jahre lang ein beträchtlicher Theil der für Arme und Verſtorbene beſtimmten Almoſen durch königlichen Beſchluß irgend einem Günſtlinge eingehändigt, ut commodius vivat. Die Gebäude gingen in Trümmer, die Mönche hungerten: was lag einem fremden Pfründebezieher an der Erhaltung und Zucht des Ordens! Als de Rancé Commendatarabt von La Trappe wurde, fand er noch ſieben Religioſen, die jeder für ſich lebten, wie ſie konnten und wollten. Hier war ein weites Feld, auf dem Ordnung zu ſchaffen der neue Abt von Gott berufen und durch ſeinen ganzen Lebensgang vorbereitet war. Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, geb. am 9. Januar 1626 zu Paris, war der Sohn ſehr vornehmer Eltern; ſein Vater, Dionyſius, Baron von Veretz, bekleidete die wichtigſten Stellungen am Hofe Ludwigs XIII. und übte beſonders großen Einfluß als Staatsrath und als Geheimſchreiber der Königin Maria de Medicis. Taufpathe des jungen de Rancé wurde Cardinal Richelieu (ſ. d. Art.). Die ſorgfältigſte Erziehung, vereinigt mit den glänzendſten Talenten, befähigten den jungen Armand zu den höchſten Würden. Er ſollte vorerſt Malteſerritter werden, aber da plötzlich ſein älterer Bruder, der Cleriker war und als ſolcher beträchtliche Pfründen beſaß, ſtarb, ſo mußte jetzt Armand in den Clerus eintreten, um jene wohlthuenden Renten der Familie zu erhalten. Noch nicht zwölf Jahre alt, war er nun ſchon Chorherr U. L. Fr. zu Paris, Abt zu Du Val, zu St. Symphorian und zu La Trappe, dann Prior zu Boulogne bei Chambord und zu St. Clement im Poitou; er hatte über 15 000 Livres Einkünfte. Seine Talente, namentlich im Erlernen der griechiſchen Sprache, entwickelten ſich zum Erſtaunen. Mit zwölf Jahren (1638) widmete er ſeinem hohen Pathen und Gönner zum Namensfeſte eine neue Ausgabe von Anakreons Gedichten ſammt Ueberſetzung und Erläuterungen, die in der gelehrten Welt großes Aufſehen machten. Die Prüfungen über die Philoſophie machte er im 16. Lebensjahre griechiſch. Aber auch in der Theologie zeichnete er ſich ſo aus, daß für das Licentiat der große Boſſuet ihm nachzuſtehen kam. Der clericale Geiſt fehlte ihm jedoch ganz. Er war ein luſtiger Weltmenſch, und wenn er ſchon auf Bitten ſeiner Familie ſich entſchloß, die höheren Weihen zu empfangen, und ſich auch darauf unter der Leitung des hl. Vincenz von Paul vorbereitete, ſo zog er dennoch allen geiſtlichen Verrichtungen bei Weitem die Ergötzungen der Welt, beſonders die Jagd, vor. Auch der unerwartete Tod ſeines Vaters (1653) änderte nichts an ſeiner Lebensweiſe. Das Bisthum Léon in der Bretagne, welches ihm um dieſe Zeit angeboten wurde, lehnte er ab, weil er hoffte, Nachfolger ſeines Oheims, des Erzbiſchofs von Tours, zu werden. Zum Doctor der Sorbonne befördert (2. März 1654), wurde de Rancé von ſeinem Oheim zu ſeinem Archidiacon ernannt und bald darauf (1655) auf deſſen Betreiben auch als Abgeordneter in die Generalverſammlung der Geiſtlichkeit geſandt, wo er ſich vor allen Anderen auszeichnete. Doch wurde ſein Auftreten auf der Generalverſammlung für ihn verhängnißvoll; er fiel in Ungnade beim Miniſter Mazarin (ſ. d. Art.), namentlich weil er für den Cardinal de Retz (ſ. d. Art.) eintrat. Er durfte nicht mehr am Hofe erſcheinen und der Vorſchlag ſeines Oheims, der ihn ſich als Coadjutor ausbat, wurde rundweg abgelehnt; dafür ſetzte der Erzbiſchof es durch, daß der Herzog von Orleans de Rancé zu ſeinem Großalmoſenier ernannte. Auf ſeinem Stammgute in Veretz begann de Rancé nun, da er einſtweilen ſich der Oeffentlichkeit zu entziehen für gut fand, ſeine Langeweile durch ernſte Betrachtungen zu vertreiben. Einige gutgeſinnte Freunde ſpornten ihn zu einer Lebensänderung an, und als nach einander die Herzogin von Montbazon, eine alte Freundin der Familie de Rancé, und der Herzog von Orleans, ſein perſönlicher Gönner, ſtarben, begann er ernſtlich daran zu denken, wie er hinfort Gott allein dienen könne. Auf Anrathen mehrerer frommen Biſchöfe entſagte er ſeinen Pfründen, verkaufte ſogar ſeine eigenen Güter und gab Alles (über 300 000 Livres) den Armen. Für ſeinen Unterhalt behielt er nur die Abtei La Trappe, die er wieder in guten Stand ſetzen ließ. Sein Sinn ſtand damals (1662) noch nicht darauf, ſelbſt Mönch zu werden, er wollte zunächſt nur ſein Gewiſſen beruhigen und dann als Commendatarabt das Stift regieren. Den Religioſen zu La Trappe erklärte er, er ſei entſchloſſen, in ſeinem Stifte die ſtrenge Obſervanz einzuführen; wer ſich nicht dazu verſtehe, ſolle 400 Livres zum jährlichen Unterhalte bekommen, müſſe aber das Kloſter verlaſſen. Daraufhin zogen die ſieben Religioſen ab und wurden ſogleich durch Ciſtercienſer von Perſeigne erſetzt. Am Feſte des hl. Bernhard (20. Auguſt 1662) wurden zu La Trappe die regulären Uebungen wieder angefangen. Nicht lange nachher brachte eine große Lebensgefahr, der de Rancé nur mit knapper Noth entging (er war eines Tages gerade aus ſeinem Zimmer herausgegangen, als das Dach einfiel), die völlige Umwandlung. Nun zögerte er nicht mehr, ſondern reiſte nach Paris, um ſeine Vermögensverhältniſſe in Ordnung zu bringen, und erlangte vom König die Erlaubniß, zu La Trappe als regulärer Abt zu regieren. Im Juni 1663 begann er zu Perſeigne ſein Noviciat. Sein Eifer war ſo groß, daß er bald ſchwer krank wurde; doch erholte er ſich ſchnell. Als die Zeit ſeiner Profeſſion nahte, erklärte er ſeinen Obern, er werde die Gelübde nur ablegen unter der Bedingung, daß er in ſeinem Stifte nicht die Obſervanz von Perſeigne, ſondern die urſprünglichen Gebräuche von Citeaux einführen dürfe. Man mußte ihm willfahren, und ſo ward er am 26. Juni 1664 Ciſtercienſermönch und empfing am 13. Juli desſelben Jahres die Benediction als Abt. Sogleich be-

gann er mit seiner Reform, die das Ziel hatte, die erste Lebensart von Citeaux, soviel es Zeit und Umstände erlaubten, wieder aufzunehmen. Alles wurde mit Maß und Ueberlegung gethan, nichts übereilt. Zuerst studirte de Rancé genau die alten Gebräuche und befolgte sie selbst. So sahen seine Religiosen, wie die Regel eigentlich zu halten sei, und begehrten bald vom Abte die Erlaubniß, zu thun wie er. Nun wurde vor der ganzen Gemeinde die Sache besprochen, und wenn fast Alle einstimmten, fing man an, einen Punkt um den andern einstweilen versuchsweise zu üben. Gab dann die Praxis keine Schwierigkeit, so nahm man definitiv diesen Punkt als Observanz an; stellte es sich aber heraus, daß die Beobachtung einer Sache lästig, störend, gesundheitswidrig war, so wurde sie als unpassend für die neueren Verhältnisse aufgegeben. So wurde nach und nach der Verzicht auf den Genuß von Eiern, Fischen, Fleisch, Fett, Wein für die Gesunden zur Regel gemacht. Die Handarbeit, ein gemeinsamer Schlafsaal statt der Privatzellen, das Stillschweigen und die Zeichensprache fanden auch keinen Widerstand. Dagegen wurde das Mittagessen nach 4 Uhr, wie es der hl. Benedict und die früheren Cistercienser an Kirchenfasttagen hielten, nach zweimaligem Versuche (1672, 1673) aufgegeben, da die Kräfte sowohl für den Chorgesang als die Handarbeiten nicht hinreichten, um diesen Punkt der Regel auszuhalten: man setzte die Mahlzeit an Fasttagen auf 12, an Nichtfasttagen auf 11 Uhr fest. So dauerte es mehr als zehn Jahre, bis Alles geordnet war, und Papst Innocenz XI. konnte diesem Werke der Weisheit und der Frömmigkeit ruhig das Siegel der kirchlichen Genehmigung aufdrücken (23. Mai 1678), nachdem der geistreiche Bossuet nur Lobenswerthes darin gefunden hatte. Pius VI., Pius VII., Gregor XVI., Pius IX. fanden auch nichts Uebertriebenes in dieser Reform und billigten sie huldvoll; die Cistercienser Ordensgenerale Larscher und Perrot priesen diese Lebensweise hoch, und die Zeit hat seitdem dieß Urtheil bestätigt. Die Religiosen von La Trappe hatten diese Strenge so lieb gewonnen, daß, als ihr Abt wegen Ordensgeschäften längere Zeit zu Rom verweilte und der Prior unterdessen versuchte, die Zucht etwas zu mildern und Fische auftragen zu lassen, der ganze Convent sich gegen ihn erhob; der Visitator mußte den Prior entfernen und erklären, daß er auch nicht Eine mißhellige Stimme gegen die Reform im Kloster vernommen habe. Von Außen freilich hatte es de Rancé an Schwierigkeiten bei seinem Reformwerk nicht gefehlt. In die Zeit bis 1667 fallen schwere Kämpfe innerhalb des Cistercienserordens, wo die Reformpartei ihre Berechtigung gegenüber der mildern Observanz unter Führung des Abtes von Citeaux nur mit Mühe behauptete. De Rancé weilte als Deputirter der reformirten Cistercienser längere Zeit in Rom, mußte aber schließlich einsehen, daß die ersehnte Reform des ganzen Ordens oder wenigstens die Selbständigkeit der strengern Observanz nicht zu erreichen sei. Die definitive Entscheidung Alexanders VII. vom 19. April 1666 unterstellte die strengere Observanz der mildern. Die Reformäbte erhoben auf dem Generalcapitel 1667 nochmals Protest, erregten aber damit nur den Unwillen der römischen Behörden und des Papstes. Seitdem beschränkte sich de Rancé auf die Reformirung seiner Abtei La Trappe. Aber auch dagegen erhob sich ein Sturm, zumal in La Trappe binnen zehn Monaten (1674 bis 1675) sieben Mönche infolge der Strenge gestorben sein sollten. Die Hetze nahm derart zu, daß de Rancé wirklich einen Eingriff seines Ordensgenerals befürchtete. Als er daher nach schwerer Krankheit am Jahrestage seiner Profession, den 26. Juni 1675, wieder gesund an der Spitze seiner Gemeinde stand, legten Alle das Versprechen ab, in ihrer Lebensweise bis zum Tode zu verharren. So ging das Gewitter ohne Schaden vorüber. Nun griff man de Rancé's Schriften an. In seinem Traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique, in seinen Reden und in der Auslegung der Regel des hl. Benedict, besonders aber im Traité des études monastiques, sollte Alles übertrieben, nichts mehr zeitgemäß sein; er wolle die Mönche in die Wüsten der Thebais zurückführen u. s. w. Der gelehrte Mabillon (s. d. Art.) warf ihm vor, er verbiete den Ordensleuten gänzlich das Studium, was nie gewesen sei; der Geist der Kirche verlange, daß die Mönche nicht weniger wüßten als andere Priester, um den Priesterstand vor der Welt nicht herabzuwürdigen. De Rancé antwortete, studiren müßten die Mönche freilich, und die Regel bestimme ihnen Zeit dazu; aber profane Studien könnten ihrem Berufe nur schaden. Alle diese Anfeindungen konnten jedoch den Zudrang der Gläubigen nach La Trappe nicht hindern. Weltleute, Geistliche, Ordensleute, Bischöfe, Cardinäle, Adelige jedes Ranges, sogar Glieder der königlichen Familie drängten sich heran, um nach den Rathschlägen und unter der Gewissensleitung des frommen Abtes auf dem Wege des Heiles voranzuschreiten. Aus seinem einzigen Kloster konnte man vor de Rancé's Tode den „Bericht über das Leben und den Tod von 55 Religiosen" veröffentlichen, deren Tugenden ganz heroisch hervorleuchten. Das war die beste Widerlegung aller Gegner de Rancé's. — Tochterklöster wollte der demüthige Mann nicht gründen, nur dem Frauenkloster Les Clairets, das unter ihm stand, gab er seine Constitutionen (1689). Den Aebten von Septfons, Orval, Tamié, Châtillon, die ihre Klöster auch reformiren wollten, rieth er, zu thun, wie er gethan hatte, und selbst herauszufinden, was für ihre Mönche das Passendste sei; sie wichen wenig von ihm ab. Mit zunehmendem Alter durch Krankheiten geschwächt, konnte de Rancé nicht mehr in der frühern Weise sein Amt wahrnehmen. Da er befürchtete, es möchte dadurch allmälig eine Locke-

rung in der Zucht eintreten, so that er Schritte beim Könige, um seine Abdankung und die Wahl eines seiner Mönche zum regulären Abte genehmigen zu lassen. Ludwig XIV. und auch Papst Innocenz XII. nahmen den gewählten Abt Zosimus (Januar 1696) an, und de Rancé konnte sich nun in aller Ruhe auf sein Ende vorbereiten. Doch regierte der neue Abt nicht über zwei Monate, und sein Nachfolger Gervaise resignirte nach zweijähriger Administration, so daß erst Abt Jacobus die letzte Stunde des greisen Reformators sah. Nachdem der große Büßer auf Asche liegend die letzten Sacramente empfangen, bat er die ganze Gemeinde um Verzeihung, munterte sie auf zur Beharrlichkeit auf dem betretenen Bußwege, gab ihnen seinen väterlichen Segen und entschlief sanft im Herrn am 27. October 1700, nahezu 75 Jahre alt. Volle 37 Jahre hatte der vorher verweichlichte Höfling das Leben von La Trappe ausgehalten; es schien, als wollte Gott durch ihn selbst seine Widersacher überführen, daß die Trappistenregel das Leben nicht abkürzt.

Der religionsfeindliche Geist des 18. Jahrhunderts begünstigte keineswegs den Beruf zu strengem Bußleben. Daher konnte La Trappe nur wenige Häuser gründen. Buon-Solazzo bei Florenz wurde gestiftet durch Cosimo III. von Toscana (1705), Casamari in den Kirchenstaaten adoptirte die Constitutionen de Rancé's (1717) auf Anordnung Clemens' XI., der selbst in Rom zu S. Vito Trappisten haben wollte (1709). Sonst verbreiteten sich die Trappisten vor 1791 nicht weiter; doch hatte La Trappe im Vergleich mit milderen Klöstern immer viel mehr Mitglieder. Das Decret der Auflösung aller Klöster in Frankreich (13. Februar 1790) traf auch La Trappe. Der Novizenmeister, Dom Augustin de Lestrange, Sprößling einer adeligen Familie aus Südfrankreich, der in seinem 25. Jahre nach La Trappe gekommen war, um nicht Generalvicar des Erzbischofs von Vienne zu werden (1779), faßte sogleich den Entschluß, lieber in's Ausland zu ziehen, als seine Lebensweise aufzugeben. Trotz aller Hindernisse fand er für 24 Mann Aufnahme bei der Regierung von Freiburg in der Schweiz im alten Karthäuserkloster Val-Sainte. Nach erhaltener Erlaubniß seiner Ordensoberen zog er mit 20 seiner Mitbrüder dahin (1791), und Alle waren gesinnt, ihr Bußleben noch zu verschärfen wegen der schweren Bedrängnisse des Vaterlandes und der Kirche. Sie nahmen die primitiven Fasten-Mittagessen nach 4 Uhr wieder auf, tranken nur Wasser, schliefen auf Brettern, arbeiteten 6 Stunden neben dem strengsten Chordienste, kurz, sie leisteten Außerordentliches in Bußwerken und übertrafen weit das erste Citeaux. Dennoch kamen zahlreiche Postulanten, so daß schon 1794 Colonien nach Spanien, Piemont, Belgien und Canada ausziehen konnten. Val-Sainte wurde am 30. September 1794 von Pius VI. zu einer Cistercienserabtei Congregationis B. M. de Trappa erhoben, de Lestrange zum Vater-Abt aller seiner Stiftungen erklärt. Auch Frauen meldeten sich, um seine Observanz zu befolgen; er gründete für sie das Kloster Sainte-Volonté-de-Dieu (14. September 1796), wo bald über 30 Nonnen versammelt waren. Um dieselbe Zeit schuf er auch einen Dritten Orden für die Erziehung der Waisenkinder. Alles ging nach Wunsch, bis 1798 eine französische Armee in die Schweiz einbrach. Nun blieb nur die Flucht übrig. Es waren aber dießmal nicht 21 Mann, die frischweg nach einem andern Kloster ziehen konnten, sondern 250 Personen, deren größere Hälfte Frauen und Kinder waren. Ein bestimmtes Ziel hatten sie nicht; doch blieben Alle festen und frohen Sinnes. Zuerst zogen sie nach Bayern, überall erbauend und überall großmüthig unterstützt. Durch Schwester Maria Joseph, eine geborene Prinzessin von Condé, die einst Kaiser Paul I. von Rußland im väterlichen Schlosse zu Chantilly bewirthet hatte, erlangten sie Aufnahme in Weißrußland und Litauen, wo ihnen Klöster angewiesen wurden. Doch bald ward ihnen das neue Heim genommen, indem Paul I. Ostern 1800 alle Franzosen seines Landes verwies. Nun dachte der Abt daran, nach Amerika auszuwandern. In Danzig, Lübeck, Hamburg, besonders aber zu Darfeld und Driburg in Westfalen, wo ihre Mitbrüder seit 1795 ansässig waren, wurden die Flüchtlinge freundlichst aufgenommen. Dann vertheilten sie sich, indem Einige nach England, Andere nach Amerika, wieder Andere nach Belgien (Westmalle bei Antwerpen) zogen. Eine Anzahl kehrte nach Val-Sainte zurück, unbelästigt von Napoleon, der jetzt Gewalthaber in Frankreich geworden war. In der Folge nahm Napoleon die Trappisten sogar in Schutz, bis 1811 de Lestrange öffentlich das Verfahren des Kaisers gegen Pius VII. tadelte und den Eid auf die Constitutionen des Kaiserreiches verweigerte. Sogleich erschien nun ein Decret, wonach die Trappistenklöster im ganzen Reiche aufgehoben sein sollten; ihre Güter seien einzuziehen, ihre Vorsteher zu verhaften und militärisch zu richten. Nach Napoleons Sturz kamen die Trappisten sogleich nach Frankreich zurück, und ihre Häuser füllten sich allenthalben so schnell, daß schon Gregor XVI. ihnen einen eigenen Generalvicar geben mußte (3. October 1834). In der Folge theilte dann Pius IX. (25. Februar 1847) die Trappisten in drei Congregationen, jede mit ihrem besondern Generalvicar. Die Congregation von Septfons und die von Westmalle (Belgien) hielten sich an die Observanz de Rancé's; die Congregation von La Trappe kam einfach auf die ursprünglichen Gebräuche von Citeaux zurück. Alle drei standen unter dem Cistercienserigeneral in Rom. Obschon diese Trennung die rasche Entwicklung der Trappisten nicht hemmte, war sie doch gegen den Geist der Carta charitatis (s. d. Art. Cistercienserorden III, 376), welche die Einheit des Ordens nicht bloß im Vorstand,

sondern auch in den Gebräuchen empfiehlt. Deßhalb berief Leo XIII. auf den 1. October 1892 die Oberen aller Congregationen zu einem Generalcapitel. Dort wurden unter der klugen Leitung des Cardinals Mazzella von Allen die Gebräuche des primitiven Citeaux angenommen. Der Papst bestimmte sodann, daß die Trappisten nunmehr ihren eigenen Generalabt unabhängig von dem früher gewählten Cistercienserngeneral haben sollten. So sind jetzt im Cistercienserorden zwei selbständige Generale, einer für die mildere Observanz (observantia communis), der andere für die Trappisten (observantia strictior). Die letzteren haben auch am 2. October (Rosenkranzfest) 1898, dem achten Säcularjahre der Gründung dieses Klosters, das Stammkloster Citeaux in Burgund erworben.

Die Gebräuche der Trappisten sind, wie oben erwähnt, die des primitiven Citeaux, soviel es die jetzigen Verhältnisse gestatten. Der officielle Name ist: Ordo Cisterciensium Reformatorum beatae Mariae de Trappa. Sie bilden im ganzen Cistercienserorden den größern Zweig. Ihre Constitutionen erhielten die letzte päpstliche Bestätigung am 25. August 1894. Das Leben der Trappisten verläuft Tag für Tag mit der größten Regelmäßigkeit. Sie stehen um 2 Uhr Nachts auf und gehen im Winter um 7 Uhr, im Sommer um 8 Uhr Abends zu Bette; im Sommer ist auch eine Stunde Mittagsschlaf. Der Tag beginnt mit dem Beten oder Singen von Matutin und Laudes; dem canonischen Officium wird dabei nach der alten Weise das Officium B. M. V. vorangestellt und an Ferialtagen das Todtenofficium beigefügt. Nach den Metten folgt eine halbstündige Betrachtung, dann die Privatmesse oder Studium von 4 bis 5 Uhr 50 Minuten, wo die Prim mit dem Kapitel einfällt. Von $7\frac{1}{2}$ bis 9 Uhr ist Handarbeit oder Unterricht für die Cleriker. Um $9\frac{1}{4}$ Uhr Terz, dann Hochamt, Sext und Examen. Auf 11 Uhr an gewöhnlichen, 12 Uhr an Fasttagen ist das Mittagessen festgesetzt, dann ist freie Zeit zum Studiren im Winter, zum Schlaf im Sommer (eine Stunde); nachher Non, dann freie Zeit und von 2 bis 4 Uhr Arbeit resp. Unterricht. Von 5 Uhr an Vesper und Betrachtung (eine Viertelstunde), um 6 Uhr Abendessen, dann freie Zeit; um 7 Uhr Completlesung, Complet, Salve Regina, Gewissenserforschung; um 8 Uhr Ruhe. Im Winter ist Nachmittags Alles eine Stunde früher, indem dann die Mittagsruhe wegfällt. Somit hat der Trappist zu jeder Zeit 7 volle Stunden zum Schlafen; zum Essen braucht er höchstens $\frac{3}{4}$ Stunden, dagegen über 7 Stunden für den Chordienst; $3\frac{1}{2}$ Stunden sind der Arbeit resp. dem Klassenunterricht zugewiesen; es bleiben ihm also gegen 5 Stunden, wenigstens starke 4 Stunden zum Privatstudium, so daß man nicht behaupten kann, die Trappisten hätten nur Zeit zum Arbeiten und Beten, nicht zum Studiren. — Die Trappisten zerfallen in zwei Abtheilungen: in die Chorreligiosen und die Conversbrüder. Jene haben die Priesterwürde oder bereiten sich darauf vor, diese widmen sich der Handarbeit. Erstere sind weiß, letztere braun gekleidet; sie tragen wollene Kleidung, nämlich einen weißen Rock und ein schwarzes Scapulier mit Kapuze, dazu einen ledernen Gürtel. Ueber dieser Kleidung trägt der Chorreligiose eine weiße Cuculle, wenn er nicht bei der Arbeit ist, der Conversbruder hingegen einen braunen Mantel. Die Novizen des Chores tragen einen weißen Mantel; die Conversnovizen haben statt des Mantels nur eine Art Mozette mit Kapuze. Neben den Chorprofessen und Conversbrüdern gibt es noch sogen. Donaten, d. h. Personen, die aus gewissen Ursachen keine Gelübde ablegen können, aber doch im Kloster leben wollen und dessen Gebräuche zu befolgen haben; man erkennt sie an ihrer kürzern Kleidung. Alle Trappisten essen, schlafen, beten, arbeiten mit einander; dieß unterscheidet sie von den Karthäusern (s. d. Art. Karthäuserorden), die wenig gemeinschaftlich, fast ausschließlich vereinzelt leben. Im Schlafsaale hat jeder Trappist einen Alkoven mit einem Bett (d. h. einem Strohsack auf Brettern, einem Strohkissen und wollenen Decken), einem Weihwasserkesselchen und zwei frommen Bildchen. Während der Schlafzeit schließt er sich ab mit einem Vorhange, den er wieder aufhängt, sobald er hinausgeht. Ein besonderes Zimmer haben nur die Oberen. Der Trappist schläft angekleidet, er zieht bloß die Schuhe aus. Im Eßzimmer hat jeder seinen bestimmten Platz, vom Abte bis zum letzten Novizen. Er findet dort sein hölzernes Besteck, eine irdene Trinkschale, Serviette und Bierkrüglein. Zu Mittag erhält jeder eine Schüssel Suppe, eine Schüssel Gemüse (früher mit Wasser und Salz, jetzt aus Dispens Leo's XIII. mit Oel oder Butter gekocht), dazu ein Pfund Brod, ein halbes Liter Bier und etwas Obst. Milchspeisen und Käse sind in der Fastenzeit nicht gestattet; Fische und Eier erhalten nur die Kranken; das Fleisch ist nur den ganz Schwächlichen bewilligt. Als Abendessen bekommt der Trappist eine Suppe oder Gemüse oder Salat oder gekochte Früchte, mit Bier und Brod. Morgens erhalten alle, die es bedürfen, Kaffee oder Suppe oder Milch. Die Fastenzeit des Trappisten dauert vom 14. September bis Ostern. — Von der Handarbeit ist niemand dispensirt; auch die Kranken sollen nach ihren Kräften sich beschäftigen. Garten- und Feldarbeiten, Müllerei, Industrien, Handwerke, Wäsche, Alles wird im Trappistenkloster betrieben. In der Viehzucht und der Käserei sowie in der Feldwirthschaft haben die Trappisten sich einen Ruf erworben. — Was aber den Trappisten besonders kennzeichnet, ist das Stillschweigen. Um den Verkehr mit Gott nicht zu unterbrechen und um die vielen Sünden der Zunge zu vermeiden, muß er darauf verzichten, mit Fremden sowohl wie mit seinen Mitbrüdern zu reden.

Er darf nur mit seinen Oberen sprechen; hat er sonst jemandem etwas mitzutheilen, so bedient er sich der Zeichensprache. Erholung in den Geschöpfen braucht und sucht er nie; sein Leben und seine Ruhe ist wie die der Heiligen in Gott allein. Sogar den brieflichen Verkehr beschränkt er auf den Anstand; Besuche empfängt er nur von seinen nächsten Verwandten. Gäste werden im Kloster aufgenommen, besonders um geistliche Uebungen in stiller Einsamkeit und Erbauung zu halten. Zu ihren Diensten stehen ein Gastwart und ein eigener Beichtvater. Die Geschäfte werden durch den Pater Schaffner besorgt. In's Reich der Fabeln gehört übrigens, was noch immer erzählt und geschrieben wird vom gegenseitigen Begrüßen der Trappisten mit dem Memento mori, vom Schlafen in einem Sarge, vom täglichen Arbeiten an ihrem Grabe u. dgl.; von alle dem ist in den Gebräuchen von La Trappe keine Rede. In der Krankheit hat der Trappist seine abgesonderte Wohnung, väterliche Besorgung, kräftigere Nahrung. Die Sterbesacramente ertheilt man ihm, wenn thunlich, in der Kirche vor der versammelten Gemeinde. Man beerdigt die Verstorbenen ohne Sarg in ihren Kleidern, indem man die ausgeworfene Erde zuerst auf die Füße der Leiche hinunterläßt, bis allmälig der ganze Körper bedeckt ist. Die Gesänge und Cerimonien dabei sind sehr ergreifend. Die Gemeinde hält dann ein Tricenarium für die Seelenruhe des Verblichenen, d. h. täglich erwähnt man seiner im Gebete, schenkt den Armen ein Almosen; die Priester lesen drei heilige Messen, die Uebrigen beten die 150 Psalmen oder 150 Miserere. — Die Verwaltung in einem Trappistenkloster ist ganz familienartig. Der Abt ist der Hausvater; er regiert, ordnet Alles an, ohne ihn geschieht nichts. Als Gehilfen stehen ihm zur Seite der Prior, der Subprior, der Schaffner, der Novizenmeister u. s. w. Alle sind vom Abte ernannt und bilden zugleich seinen Rath; für wichtige Angelegenheiten muß er sich übrigens nach der Stimmenmehrheit der Wahlberechtigten, d. h. jener Chorprofessen, die in den höheren Weihen stehen, richten. Der Abt nimmt auf und entläßt, er promovirt, er setzt ab. Er genießt die Ehrenrechte wie die Aebte überhaupt (vgl. d. Art. Abt, n. VI), trägt Mitra, Stab, Brustkreuz und Ring, und kann den Seinen die niederen Weihen ertheilen. Die Aufzunehmenden sondert er in drei Klassen. Zu Chornovizen bestimmt er diejenigen, welche schon studirt haben oder des Studiums noch fähig sind, mit einem Worte, die Priester sind oder es werden können; als Conversnovizen werden besonders die Handwerker, Meller und Bauern gewählt; diese sind die zahlreichsten. Donaten gibt es wenige; es müssen für ihre Aufnahme genügende Ursachen vorhanden sein. Nach zwei Jahren Noviciat wird man zu den Gelübden zugelassen, und zwar vorerst zu den einfachen, drei Jahre später zu den feierlichen (vgl. d. Art. Ordensprofeß). Der Trappist wird selten von seinem Kloster in ein anderes versetzt; er gehört der Regel nach dem Hause, in welchem er seine Gelübde abgelegt hat, für's ganze Leben an. — Seelsorge übernehmen die Trappisten im Allgemeinen nicht, doch sind sie für Nothfälle zur Aushilfe bereit. Einige ihrer Häuser besorgen auch Waisenkinder. In Heidenländern üben sie gleich den anderen Orden Missionsthätigkeit; so hat Mariannhill (Natal) bereits 24 Missionsstationen gegründet; auch Beagle-Bay in Australien, N'Dembu im (belgischen) Congostaat, Hakodate in Japan, Jang-kiakhou in China und andere arbeiten an der Bekehrung der Heiden. Eigentliche Aufgabe der Trappisten ist jedoch Gebet und Uebung der Buße, Arbeit und das gute Beispiel. Wenn in den gesellschaftlichen Verhältnissen Gleichheit und Mäßigkeit, Unterwürfigkeit und väterliche Regierung, Gewissenhaftigkeit und Nächstenliebe herrschten wie bei den Trappisten, so wäre die sociale Frage gelöst. — Die Zahl sämmtlicher Trappisten beläuft sich, laut officieller Statistik der Histoire de Citeaux, Saint Brieuc 1897, auf 3472 in 58 Klöstern, die durch alle fünf Welttheile zerstreut sind. In Deutschland-Oesterreich bestehen 6 Niederlassungen. Von Oelenberg (bei Mülhausen im Elsaß) aus, wohin 1825 die von der preußischen Regierung verfolgten Trappisten aus Darfeld (Westfalen) sich flüchteten, wurde durch dessen zweiten Abt, Ephrem van der Meulen, 1861 das Priorat zu Mariawald bei Heimbach in der Eifel wieder besetzt. Aus diesem ging der so thatkräftige Dom Franz Pfanner hervor, welcher nach einander Mariastern in Bosnien und Mariannhill (Natal) stiftete. Der jetzige Abt zu Oelenberg, Dom Franciscus Strunk, gründete 1888 die Arbeitercolonie zu Maria-Venn (Westfalen). Reichenburg in Steiermark wurde 1881 von Frankreich aus begonnen. Zemonico bei Zara in Dalmatien verdankt Mariastern sein Entstehen. Als einer der Trappisten, deren Name in weiteren Kreisen bekannt geworden ist, sei hier M. J. Geramb (s. d. Art.) genannt. (Vgl. über de Rancé dessen französische Biographie von Dubois, Paris 1866, 2 Bde., und die deutsche von B. Schmid O. S. B., Regensburg 1897. Ueber den Orden vgl. Gaillardin, Les Trappistes, ou l'ordre de Citeaux au XIXe siècle, Paris 1844, 2 vols.; Hélyot-Migne, Dict. des ordres relig. III [1850], 685 ss.; La Trappe, par un Trappiste de Sept-Fons, Paris 1870; Pfannenschmidt, Illustrirte Geschichte der Trappisten, Paderborn 1873; Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden 1896 und 1897; Heimbucher, Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche I, Paderborn 1896, 244 ff.; Büttgenbach, Mariawald, Aachen 1897; Ruff, Oelenberg und der reformirte Cistercienserorden, Freiburg 1898. Ueber die Missionsthätigkeit der Trappisten berichten die „Kath. Missionen", Freiburg 1884, 79;

1889, 225. 247; 1892, 259; 1893, 67; 1894, 236.) [Ign. Müller O. Cist. Ref.]

Trappistinnen heißen, entsprechend dem Namen Trappist (s. d. vor. Art.), die reformirten Cistercienserinnen, welche die Regeln und Gebräuche von La Trappe befolgen. Sie beobachten die päpstliche Clausur und haben dieselbe Kleidung wie die Trappisten, nur tragen sie einen Schleier statt der Kapuze. Ihr Zweck ist das rein contemplative Leben; als hauptsächliche Mittel dazu haben sie das Chorgebet, das Stillschweigen, Bußübungen und Handarbeit. Sie bilden wahrhaft den Hofstaat des himmlischen Bräutigams, von der Welt wissen sie wenig. Abt de Rancé reformirte (1689) bloß Ein Frauenkloster, nämlich Les Clairets bei Chartres (s. ob. 2000). Erst als Dom Augustin de Lestrange La Sainte Volonté de Dieu bei Riédra in der Schweiz gründete (1796), vermehrten sich die Trappistinnen ungemein rasch, so daß schon 1800 eine Colonie nach Stope-Hill in England und eine zweite nach Darfeld in Westfalen zog. Letztere wurde durch Napoleon (1811) vertrieben, verblieb bis 1815 zu Köln bei der edeln Frau Hirn, kehrte aber beim Sturze ihres Verfolgers nach Darfeld zurück. Da sie jedoch bald nachher von der preußischen Regierung belästigt wurde, zog sie im Januar 1826 nach Oelenberg im Elsaß; endlich (am 6. December 1894) fand sie ein bleibendes, friedliches Heim zu Ergersheim, Station Dachstein, an der Bahn von Straßburg nach Molsheim. Dieses Kloster trägt den Namen der nahen Wallfahrt von U. L. Frau von Altbronn. Besonders ausgebreitet haben sich die Trappistinnen in Frankreich, wo sie jetzt nahezu 1300 Mitglieder in 17 Klöstern zählen. Auch in Spanien befinden sich 270 Mitglieder der strengen Observanz.

Den Trappistinnen schließen sich weiter, als sogen. Dritter Orden, die Schwestern von Mariannhill an, die 1881 vom Abte Franz Pfanner für die Missionen gestiftet wurden und jetzt schon über 400 Mitglieder zählen. Sie wirken in den Missionsgebieten von Natal, Deutsch-Ostafrika und Belgisch-Congo. Ihr erstes Noviciat halten sie ein Jahr lang in Helden-Panningen bei Venloo (Holland); dann folgt noch ein zweites Jahr Noviciat zu Mariannhill, bevor sie in die Missionen geschickt werden. Ihre Kleidung ist roth mit weißem Schleier und schwarzem Scapulier. Ihnen ist selbstverständlich weder päpstliche Clausur noch strenges Stillschweigen auferlegt, sie legen auch keine feierlichen Gelübde ab. (Vgl. neben den im vor. Art. citirten Werken noch Trappistines de Blagnac, Toulouse 1856; Pilgerreise nach Oelenberg, Münster i. W. 1852; Cistercienser-Chronik, Bregenz [März] 1896.) [Ign. Müller O. Cist. Ref.]

Trauer bei den Juden fand gewöhnlich statt aus Anlaß von Todesfällen oder bei öffentlichem Unglück, wie Hungersnoth, Krieg u. dgl. Die Trauer für Todte dauerte in der Regel sieben

Tage (Gen
10, 12. Jı
Antt. 17, 8
länger (Nu
Bell. jud.
Trauergebr
Zerreißen k
37, 30; 44
2 Sam. 1,
4 Kön. 5, 7
1 Esdr. 9, 3
2, 14; 3,
14, 13); b
σάκκος) aus
und Falten
und durch
gehalten wu
3 Kön. 20,
Job 16, 16
2 Mach. 3,
Apoc. 6, 12
dieses Gewe
zudrücken;
Bestreuen k
(1 Sam. 4,
2 Esdr. 9,
2, 10. Ez.
11, 71. 2 E
Apoc. 18, 1
(Ez. 27,
(Ez. 24, 17
(2 Sam. 1
Scheeren de
Zierde des
16, 6; 41,
8, 10. Mi
selben (1 Es
(Luc. 18, 1
weilen wurd
dieß war
Trauernde
31, 13. 2
10, 6 ff. 2
und Salben
14, 2; 19,
legte allen E
Jon. 3, 6),
Ez. 24, 17.
weiber (
rend der T
Trauergesän
auch mit B
9, 23). Na
statt, welch
Trauernden
16, 5. Ez.
Trauerj
schen Rechte
nach dem
Infamie kei
Cod. Just.

Vorschrift war theils die dem Verstorbenen schuldige Achtung, theils die Verhütung einer turbatio sanguinis (fr. 11, § 1, Dig. 3, 2), da die Wittwe bei Eingehung der zweiten Ehe vielleicht noch von ihrem ersten Manne schwanger sein und folglich die Paternität des Kindes, wenn nicht etwa die Zeit der Geburt des letztern entscheiden würde, nicht mit Sicherheit ermittelt werden könnte. Daher war denn auch eine Wittwe, wenn sie nach des Mannes Tod geboren hatte, nicht gehalten, den Ablauf des Trauerjahres abzuwarten (fr. 11, § 2, Dig. 3, 2). Diese Grundsätze des römischen Rechtes über das Trauerjahr der Wittwen hat auch das canonische Recht aufgenommen, die Strafe der Infamie aber abgeschafft (c. 4. 5, X 4, 21). In den Landesgesetzen wird die Trauerzeit der Wittwe verschieden normirt und schwankt zwischen neun Monaten und einem Jahr. Für das Deutsche Reich gilt vom Jahre 1900 ab einheitlich die Bestimmung des Bürgerlichen Gesetzbuches (§ 1313), wonach „eine Frau erst zehn Monate nach der Auflösung oder Nichtigkeitserklärung ihrer frühern Ehe eine neue Ehe eingehen" darf, „es sei denn, daß sie inzwischen geboren hat. Von dieser Vorschrift kann Befreiung bewilligt werden". [Permaneder.]

Trauerreden heißen Reden über Verstorbene zur Ehrung ihres Andenkens. Eine besondere Art derselben sind die Grab- oder Leichenreden, kürzere Ansprachen bei Leichenbegängnissen unmittelbar am Grabe. Der Begräbnißritus der katholischen Kirche schreibt keinerlei Rede über den Verstorbenen vor; die Diöcesanritualien verlangen gewöhnlich nur eine Bitte an die anwesenden Gläubigen um das Gebet für ihn. Das Cerimoniale Epp. gestattet eine Gedächtnißrede im Anschluß an die Exequien hochgestellter Persönlichkeiten, erkennt derselben aber keinen liturgischen Charakter zu. Die betreffende Bestimmung (1, 22, 6 und 2, 11, 10) besagt: Si in Missa defunctorum vel in laudem alicujus magni viri defuncti sermo extraordinarius habeatur, tunc ea [sc. missa] finita ante absolutionem accedet sermocinaturus, vestibus nigris indutus, sine cotta nulla petita benedictione ab Episcopo etc. Einer Entscheidung der S. R. C. 14. Junii 1845 zufolge ist diese Bestimmung für alle Kirchen maßgebend, und bei Reden dieser Art der Gebrauch der Stola nicht gestattet. Ueblich waren die Trauerreden von jeher bei Bestattung von Fürsten, Päpsten und Bischöfen, sowie von außerordentlichen Wohlthätern der Kirche in bedeutungsvollen Stellungen. Auch manche heiligen Väter der ersten Jahrhunderte, z. B. Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Chrysostomus, Hieronymus, haben solche gehalten. Dem Geiste der Kirche entsprechen aber nur Gedächtnißreden, welche sich die Verherrlichung Gottes und nicht lediglich Menschencult zum letzten Ziele setzen. Der ausgezeichneten Eigenschaften und Werke der Menschen soll nur gedacht werden mit Danksagung gegen Gott, von dem alles Gute kommt. Von des Verstorbenen Tugenden ist zu reden als von einer nachahmungswürdigen Erfüllung der Pflichten, die uns Gott auflegt. Rein irdische und nun verschwundene Vorzüge sollen dem Redner zum Hinweise auf die Vergänglichkeit alles dessen dienen, was nur der natürlichen Ordnung angehört. — Die Gewohnheit, bei allen Beerdigungen Grabreden zu halten, ist nicht verwerflich, aber auch nicht wünschenswerth, und soll wenigstens dort, wo sie nicht besteht, nie eingeführt werden. Grabreden sollen außer einer kurzen ehrenden Erwähnung des Verstorbenen und dem Ausdrucke der Theilnahme gegen seine Familie zu ihrem Gegenstande nur eine ewige Wahrheit nehmen, deren kurze ernste Beherzigung geeignet ist, die Anwesenden zu erbauen und zur Sorge für ihr ewiges Heil anzueifern. Uebertriebene oder der Wahrheit zuwiderlaufende Lobeserhebungen sowie sentimentale Affecthascherei wären eines Priesters unwürdig. Sittliche Mängel des Verstorbenen, der bereits von Gott gerichtet ist, zur Sprache zu bringen, ist nie zulässig. Nur wenn der Todte großes öffentliches Aergerniß gegeben hätte, und die Gemeinde infolge dessen ein ernstes, warnendes und sühnendes Wort erwartete, müßte ein solches auch gesprochen werden, aber stets mit großer Umsicht und Ruhe und möglichster Schonung der Person. (Vgl. Strodl, Die Leichenrede und das kirchliche Todtenamt, Regensburg 1861; Hettinger, Grabreden oder nicht? in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1882, 29 ff.; Ders., Aphorismen über Predigt und Prediger, Freiburg 1888, 488 ff.) [Pruner.]

Traumdeuterei, eine besondere Art der Divination (s. d. Art. Wahrsagerei), besteht in der Kunst, die wirklich oder vermeintlich von Gott eingegebenen Träume richtig auszulegen. Der Glaube an einen göttlichen Einfluß in dem psychologisch ebenso geheimnißvollen als religiös bedeutungsvollen Traumleben ist bei allen Völkern zu allen Zeiten verbreitet gewesen. — 1. In der heiligen Schrift dienen die Träume als Mittel der göttlichen Vorsehung und Offenbarung. In beiden Fällen haftet dem Inhalt des Traumes etwas Dunkles und Räthselhaftes an, das erst durch die geschichtliche Erfüllung oder durch die unmittelbare göttliche Erklärung beseitigt wird. Das Hauptbeispiel für die erste Art von Träumen bietet das Leben des ägyptischen Joseph (s. d. Art. VI, 1833 ff.). Sein Vater und seine Brüder wollten aber nicht an die Bedeutung seiner Träume glauben. Der Vater schalt ihn, „erwog aber die Sache", die Brüder „nannten ihn einen Träumer" (Gen. 37, 11. 19). In Aegypten deutete Joseph dem Obermundschenk und dem Oberbäcker, welche im Gefängnisse einen Traum, jeder nach der für ihn eigenthümlichen Bedeutung, gehabt hatten, ihre Träume, und als diese Deutung in Erfüllung gegangen war, wurde er vom Pharao berufen, weil keiner dessen Träume deuten konnte. Joseph sagte zu ihm: „Nicht ich vermag es; Gott wird

dem Pharao heilbringenden Entscheid geben" (Gen. 40, 1 ff.; 41, 1 ff.). Nachdem der König den Traum erzählt, wiederholt er: „Ich erzählte den Zeichendeutern den Traum, aber keiner ist, der solchen deute." Joseph antwortet: „Des Königs Träumen ist eines; Gott zeigt, was er thun will, dem Pharao" (Gen. 41, 24. 25). Eine ähnliche Erzählung findet sich im Buche Daniel. Der König Nabuchodonosor hatte ein Traumgesicht, aber sein Geist ward erschreckt und sein Traum entschwand ihm. Nun wurden die Wahrsager, Magier, Zauberer und Chaldäer zusammengerufen, damit sie dem Könige seine Träume erschließen sollten. Der König verlangte von ihnen, daß sie ihm den Traum und seine Deutung angeben sollten, sie aber wollten zuerst den Traum erfahren und dann ihn deuten. Der König witterte einen Betrug dahinter und befahl, sie umzubringen, obwohl sie betheuerten, daß kein Mensch auf Erden sein Gebot erfüllen könne und nie ein König einen solchen Ausspruch verlangt habe von irgend einem Wahrsager oder Magier oder Chaldäer. Daniel aber, welchem Gott Verständniß und Weisheit zur Erkenntniß jedes Gesichts und Traumes gegeben hatte (Dan. 1, 17), erhielt das Geheimniß in einem Gesichte der Nacht geoffenbart. Er sprach zum König: „Das Geheimniß, um welches der König befragte, können Weise, Magier, Wahrsager oder Zeichendeuter dem Könige nicht kundgeben. Aber es ist ein Gott im Himmel, welcher die Geheimnisse offenbart." Und nun erzählte und deutete er dem König den Traum, welcher dessen Geschick voraussagte (Dan. Kap. 2). Ein anderer Traum wird Dan. Kap. 4 berichtet. Der König erzählte ihn den Wahrsagern und Magiern und Chaldäern und Zeichendeutern, aber sie konnten ihm die Deutung nicht geben. Daher nahm er wieder zu Daniel seine Zuflucht. Indem unter dem Ausdrucke Chakkimim alle Arten von Wahrsagern und Zauberern zusammengefaßt werden und Daniel zum Vorsteher der Signin, die über alle Chakkimim gesetzt waren, erhoben wurde, wird die Traumdeuterei als einer der wichtigsten Theile der Wahrsagerei und Zauberei dargestellt. Mitunter kam es vor, daß Gott im Traume den Befehl unmittelbar kundthat, und zwar sowohl Israeliten (Gen. 31, 3. 1 Sam. 3, 4 ff. Matth. 1, 20 f.; 2, 13. 19. 22) als Nichtisraeliten (Gen. 20, 3; 31, 24. Matth. 2, 12; 27, 19). Damit ist schon die ethische Seite berührt und der prophetische, für die Offenbarung bedeutungsvolle Charakter der Träume und ihrer Auslegung angedeutet. Der Traum galt als ein Mittel der Prophetie und der Erkenntniß des göttlichen Willens (Gen. 15, 12; 20, 3 ff.; 28, 12; 31, 11. 24; 37, 5. Ez. 2, 9 ff.), freilich als das geringste; Num. 12, 6 wird für den Propheten neben der Vision der Traum als Mittel der Offenbarung genannt, aber als Niedereres der unmittelbaren Offenbarung Gottes gegenübergestellt (vgl. Job 33, 15 f.), und 1 Sam. 28, 6. 15 der Traum von der Prophetie unterschieden. Die alten Propheten berufen sich nicht auf Traumoffenbarungen, wohl aber auf Offenbarungen bei Nacht (vgl. 1 Sam. 3, 1 ff. 2 Sam. 7, 4. 17). Der Prophet Zacharias bemerkt, daß er sein Gesicht zwar bei Nacht (1, 8), aber mit wacher Seele (4, 1) geschaut habe. Dagegen haben sich die falschen Propheten gern auf Traumoffenbarungen berufen (Deut. 13, 1. Eccl. 5, 2. Eccli. 34, 1. Jer. 23, 25 ff. 32; 27, 9; 29, 8. Zach. 10, 2; vgl. Leitner, Die prophetische Inspiration, Freiburg 1896 [Biblische Studien I, 4 und 5], 24 f. 155 ff.). Dieß gab Veranlassung, die gotteingegebenen Träume von den natürlichen und künstlichen zu unterscheiden. Die Israeliten kannten wohl das Täuschende (Is. 29, 7 f.), Inhaltsleere (Eccl. 5, 2. 6) und Nichtige (Job 20, 8. Ps. 72, 20) des Traumes und wußten auch, daß derselbe der Begleiter des Schmerzes (Job 7, 14) und der Freude ist (Ps. 126, 1 hebr.).

2. Wie in der Geschichte Josephs und Daniels angedeutet ist, waren Aegypten und Chaldäa die Hauptsitze der Zauberei und Traumdeuterei, obwohl auch in Indien, China, Japan und bei den Naturvölkern aller Länder die Divination durch Träume neben anderen Arten derselben eine große Rolle spielt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Chaldäa mit seiner Astrologie der Ausgangspunkt und das Vorbild der Traumdeuterei geworden ist. Seit dem 20. Jahrhundert v. Chr. wurde der Name Chaldäer für die Traumdeuter gebräuchlich, in der Zeit zwischen dem 8. bis 6. Jahrhundert hat sich die chaldäische Traumdeuterei weithin verbreitet, seit dem Zug Alexanders kamen diese Chaldäer auch nach Griechenland und Rom. Im Buche Daniel werden die Chaldäer entweder neben den Chartumin, Aschphin, Mekaschphim und Gazrin (2, 2; 4, 4) oder allein statt aller Klassen von Wahrsagern (2, 4. 5. 10) als Traumdeuter genannt. Sie waren Priester (Diod. Sic. 2, 29), und zwar des Bel (Herod. 1, 181) zu Babylon oder des Nebo zu Borsippa, und die einheimischen Philosophen (Strabo 16, 1, 6; Clem. Alex. Strom. 1, 15, 71; Ammian. Marcell. 23, 6, 25), die sich mit Astronomie (Is. 47, 13; Diod. Sic. 1, 28) und auch mit Nativitätsstellerei beschäftigten (Diod. Sic. 2, 29 sqq.; Sextus Emp., Contra mathem. l. 5). Man hat neuerdings das große magische Werk, welches die Schreiber Asurbanipals nach alten Mustern hergestellt hatten, in den Keilinschriftentafeln wieder entdeckt, leider ist aber der Abschnitt über Traumdeuterei noch nicht entziffert. Die Chaldäer sollen eine einfache Lebensweise geführt und nur Gerstenbrod gegessen haben, wovon ihr Gesicht besonders geschärft worden, wie ihre Sinne überhaupt schärfer gewesen seien als bei anderen Menschen. Sie genossen ein hohes Ansehen und gelangten mitunter zu den höchsten Ehren. Bei den Griechen und Römern wurden sie gewöhnlich Chaldäer, aber auch Magier ge-

nannt. Letzteres ist die akkadisch-medische Bezeichnung für die Priester und Gelehrten des medo-persischen Reichs (Lenormant, La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes, Paris 1874 [deutsch Jena 1878]; Schanz, Apologie II, 2. Aufl., Freib. 1897, 92 f.). Später zogen die Chaldäer in der Welt umher, um für Geld zu weissagen und ihre Heilmittel anzubieten (Joseph. Bell. Jud. 2, 7, 3; Tacit. Ann. 6, 18; 12, 52. 68; 14, 9; Plutarch. Marius 42; Sulla 37 u. A.; vgl. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877, 81 ff. 88 f.). Durch die Entzifferung der Keilinschriften hat man auf's Neue erfahren, welche Bedeutung die Träume und die Traumdeutung in Babylon und Ninive hatten. Die Götter erscheinen ihren Schützlingen in Träumen, um sie vor Gefahren zu warnen, ihnen Muth einzuflößen oder ihnen ihre Befehle kundzuthun. Die Gebete enthalten wiederholt die ausdrückliche Bitte um gute Träume. Deßhalb standen die Traumdeuter in hohem Ansehen. Man weiß aus dem Heldengedicht der Babylonier, dem Nimrod- oder Gilgamisch-(Izdubar-)Epos, daß der Held Gilgamisch und sein Freund Eabani durch Träume alle entscheidenden Begebenheiten ihres Lebens vorausahnen und einander die Träume deuten. In den Annalen des Asurbanipal werden zahlreiche, durch Istar veranlaßte Träume aufgezählt, in welchen der Ausgang wichtiger Unternehmungen vorausgesagt wird. Der König hatte einen Seher (sabru), welchem im Traume die Götter erschienen und der durch seine Träume seinem Herrn weissagte. Aehnliches wird von dem Traume des Prinzen Bakhten (Lenormant 31 s.) erzählt. Die Träume des Krösus, Astyages, Cyrus, Sabacon sind aus Herodot (1, 34. 107. 108. 209; 2, 139) bekannt. Den Israeliten ward diese Traumdeuterei streng verboten (vgl. Is. 19, 3. 4; 65, 4. Jer. 23, 32; 27, 9. 10). Zu Babylon schliefen Frauen im Tempel der Aphrodite (Zarpanit), um Träume zu erhalten, welche man dann einregistrirte und aus denen die Traumdeuter die Zukunft voraussagten. Dieß ist der Ritus der Incubation, den man in vielen Heiligthümern Aegyptens und Griechenlands gleichfalls anwandte. Die Frau in Borsippa, welche als Bettgenossin des Gottes (Nebo) galt, gab Orakel auf Grund ihrer Träume. Schon Herodot vergleicht sie mit der Prophetin von Patara, die ebenso im Namen Apollos prophezeite. Da in Chaldäa die Krankheiten auf dämonische Einflüsse zurückgeführt und nicht durch Aerzte, sondern durch Beschwörer geheilt wurden, so schliefen auch Kranke in den Tempeln, um durch Träume über ihre Krankheiten belehrt zu werden. Sache der Traumdeuter war es dann, die richtige Erklärung der Träume zu geben. Die Aegypter hatten zwar Aerzte, räumten aber doch dämonischen Einflüssen eine große Wirkung ein. Die Ausleger der Träume waren die Priester des Serapis. Mehrere Inschriften erwähnen, daß die Götter den Pharaonen ihren Willen in Träumen geoffenbart haben. Bei den Griechen gab es eigene Wahrsager, die nicht einem Gott oder einem Tempel beigegeben, sondern für das ganze Volk, für einen Feldherrn, eine Armee bestimmt waren. Sie übten ihre Kunst aus durch Deutung der Zeichen, des Vogelflugs, der Eingeweide, aber auch durch Deutung der Träume, weßhalb sie Traumdeuter (ὀνειροπόλοι, ὀνειροκρίται) genannt wurden. Bei Homer empfangen die Menschen in Träumen Erscheinungen und Warnungen (Patroklos-Achilles, Athene-Nausikaa). Penelope beklagt, daß es auch trügerische Träume gebe (Od. 19, 560). Die Götter selbst schickten mitunter den Menschen täuschende Traumgesichte. Die Kunst der Unterscheidung und Deutung war Sache persönlicher Tüchtigkeit, nicht der Zunftbildung (Kalchas), und wurde unmittelbar auf Offenbarung zurückgeführt (Prometheus, Amphiktyon, Amphiaraus). Die Erforschung der Zukunft durch Träume spielte eine große Rolle an den Orakelstätten (μαντεῖα). Eine Menge von Orakelsprüchen war auf deren Deutung begründet. Selbst die größten Männer, Pythagoras, Demokrit, Sokrates, Xenophon, Plato, Aristoteles u. A., glaubten an die Träume. Gewisse Städte, wie Telmissus und Gades, hatten durch ihre Traumdeuter eine Berühmtheit erlangt. In Macedonien ließen sich die Könige stets von Wahrsagern zur Deutung ihrer Träume begleiten. Athen beherbergte eine Menge von Gauklern, welche um Geld (zwei Obolen) den Leuten ihre Träume deuteten. Lysimachus, der Neffe des Aristides, gab seine prophetischen Consultationen nahe beim Tempel des Dionysos. Die Traumdeuter bedienten sich gewöhnlich gewisser Täfelchen (ἀγυρτικοὶ πίνακες), auf welchen die Hauptgegenstände, welche im Traume gesehen werden konnten, mit der Erklärung abgebildet waren. Die Oneirokritik oder Oneiromantie, obwohl seit Antisthenes und Diogenes durch die skeptische Philosophie bekämpft, wurde Gegenstand gelehrter Abhandlungen, nachdem sie einmal den ersten Platz unter den geheimen Wissenschaften eingenommen hatte. Eine dieser Abhandlungen, das Oneirokritikon des Artemidor aus Lydien im 2. Jahrhundert n. Chr., ist uns erhalten (Ausgaben von Reiff, Leipzig 1805; von Hercher, Leipzig 1864). Der Verfasser versichert, daß er dieses Buch auf Geheiß des Apollo geschrieben habe. Er hatte große Reisen nach Asien, Griechenland und Italien unternommen, um Träume zu sammeln, und gibt genaue Anweisung, wie man von den Göttern die Gewährung eines prophetischen Traumes erbitten solle (s. die ausführliche Analyse bei Bouché-Leclercq [s. u.] I, 297 ss.). Denn man hielt nicht nur die Träume für einen Verkehr mit den Göttern, besonders für ein Werk des Gottes der Nacht und des Traumes, sondern man schrieb die Sendung der Träume den Seelen der Verstorbenen oder den Gottheiten, welche über dieselben wachten, zu, dem Psychopom-

pos oder Oneiropompos (ὀνειροπομπός, ἡγήτωρ ὀνείρων), Hermes, der Erde (Gäa-Python im alten Delphi) und den katachthonischen Göttern überhaupt. Doch machte man einen Unterschied zwischen den rein symbolischen Träumen, die als göttliche Mittheilungen (χρηματισμοί) galten, aber der Deutung durch Wahrsager bedurften, und denjenigen, in welchen eine Gottheit, ein Heros, die Seele eines Verstorbenen dem Schläfer erschienen und eine Offenbarung machten. Diese Art von Träumen suchte man bei den Orakeln, sei es, daß man in den Heiligthümern schlief oder die Vermittlung des Priesters oder der Priesterin anrief. In einem Falle der Unsicherheit über eine wichtige Entscheidung schlief sogar der Magistrat von Sparta im Tempel der Ino (Pasiphas). Besonders groß war der Zudrang der Kranken zu den Tempeln der Heilgötter (Soteres, Athene-Minerva, Hemithea, Aeskulap), welche für die Incubation oder das Schlafen auf dem Fell eines Opferthieres (Schafes) bevorzugt wurden. Weil man glaubte, daß die Seelen berühmter Wahrsager im Besitze ihrer prophetischen Gaben bleiben, so schlief man gern in den Orakeln, welche in der Nähe der Gräber derselben errichtet waren (Amphiaraus, Kalchas, Amphilochus, Mopsus, Trophonius). Diese Gewohnheit der Incubation, welche die Indo-Europäer aus Asien mitgebracht hatten, verbreitete sich weit in Europa und selbst in Afrika. — In Rom galten die Träume viel. Die orientalischen Wahrsager, die Chaldäer, hatten mit der Astrologie auch den Glauben an die Vorbedeutung der Träume verbreitet. Selbst der ältere Plinius glaubte daran. Dagegen verwirft Cicero mit aller Divination auch die Traumdeuterei (De div. 2, 72). Aber der Volksglaube war stärker. Durch einen Traum wurde Augustus veranlaßt, in jedem Jahre einen Tag als Bettler in den Straßen von Rom zu erscheinen. Galba ließ einen ihn ängstigenden Traum sühnen; man wandte sich deßhalb an die Götter Averrunci und brachte ihnen Weihrauch und gesalzenes Opferschrot dar; auch Reinigungen wurden vorgenommen. Die Inschriften berichten, daß die Götter, besonders die Isis, ihren Verehrern häufig im Traume erschienen und etwas, gewöhnlich ein Opfer, begehrten. Die symbolische Erklärung der Traumgesichte entwickelte sich zu einer förmlichen Wissenschaft. Die gesuchtesten Orakel, wie die des Asclepius, des Serapis, des Mopsus u. A., ertheilten ihre Auskunft im Traume, durch Incubation. Ein Bild davon entwirft Lucian im Alexander von Abonoteichos. Ammianus Marcellinus sagt (21, 1, 12) mit Anderen: „Die Sicherheit der Träume wäre unbestreitbar, wenn sich die Traumdeuter mit ihren Conjecturen nicht täuschten." — Auch bei den Nordländern spielten die Träume eine große Rolle, was mit dem Geisterspuk zusammenhing und für die Deutung und Sühne oft verhängnißvoll wurde. Die Sagen berichten viel von Träumen und deren Auslegung. Jeder Mann und jedes Weib konnte Träume deuten, aber Einzelne wurden besonders bevorzugt. Die Traumdeutung erfolgte nicht nach bestimmten Regeln, sondern war Sache augenblicklicher Inspiration; deßhalb war der Träumende mit der Deutung nur zufrieden, wenn sie seinen Wünschen entsprach. Die Kunst der Traumdeuterei hat sich in der Kabbalá (s. d. Art.) und den geheimen Wissenschaften bis auf die spätere Zeit fortgeerbt und steht auch heute noch in vielen Kreisen in Ehren. Der Traumzustand der spiritistischen Medien und die Deutung ihrer Offenbarungen hängt psychologisch mit dem Traumleben und der Traumdeuterei zusammen, wie auch die „Traumschlüssel" unserer Tage den Traumbüchern (τέχναι ὀνειροκριτικαί) der Alten zu vergleichen sind. Nekromantie und Oneirokritik sind nahe verwandt. Mit der Verwerfung des Aberglaubens und der Zauberei sind auch diese Künste verurtheilt (Linsenmann, Lehrb. der Moraltheol., Freib. 1878, 849). Weil im Schlaf die Seele von der Außenwelt abgeschlossen ist, so entfalten die Theile, welche vom organischen Nervensystem beeinflußt sind, eine erhöhte Wirksamkeit. Das Gemeingefühl und die Phantasie geben zu Traumvisionen Veranlassung, und diese gestatten oft tiefe Einblicke in den Zustand des Organismus und in Dinge, welche mit dem Träumenden in Beziehung standen oder stehen. Dadurch erlangen die Träume mitunter eine höhere Bedeutung und können oft auch solche Personen, welche im Allgemeinen von der Nichtigkeit derselben überzeugt sind, beunruhigen. Besonders ist dieß der Fall, wenn mit den Träumen Erscheinungen Verstorbener verbunden sind. Aus dem Leben der Heiligen sind viele derartige Träume und Visionen bekannt. Beispielsweise sei auf die in den Acten der hll. Felicitas und Perpetua (s. d. Art. IV, 1307 ff.) berichteten verwiesen (vgl. auch d. Art. Privatoffenbarungen). Die Väter und Theologen mußten schon wegen des A. T.s den prophetischen Charakter der Träume anerkennen (Lactanz). Tertullian gibt eine Unterscheidung (De anim. 46). Die neuplatonischen (Synesius) und mystischen Theologen waren dafür eingenommen (Thom. S. Th. 2, 2, q. 95, a. 6). (Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857; Maury, Histoire des religions de la Grèce antique II, Paris 1857; Lenormant, La divination et la science des présages chez les Chaldéens, Paris 1875; Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, Paris 1879—1882, 4 vols.; Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart, Stuttgart 1898.) [P. Schanz.]

Trauring, s. Ring n. 1.

Trautson, Grafen von, zwei Fürstbischöfe von Wien, Onkel und Neffe, nämlich 1. Ernst, geb. am 26. December 1633 als Sohn des Grafen Johann Franz und der Prinzessin Walburga Maximiliana von Hohenzollern. Er machte seine theologischen Studien in Wien, erhielt ein Canoni-

cat zu Salzburg, später auch eins zu Straßburg und wurde am 24. März 1685 zum Fürstbischof von Wien ernannt. Da infolge des Türkeneinfalles 1683 die Einkünfte des ohnehin karg dotirten Bisthums sich bedeutend verringert hatten, wurde dem Bischofe auf Verwendung des Kaisers Leopold I. von Innocenz XI. gestattet, die Domherrnstelle in Salzburg beizubehalten. Dennoch wußte Trautson ansehnliche Summen zur Ausschmückung der Gotteshäuser, vorab des St. Stephansdomes, zu erübrigen. Auf seine Veranlassung entstand das „Trautsonsche Manuscript", eine mit zahlreichen Wappen gezierte Zusammenstellung der in den Wiener Kirchen befindlichen Epitaphien. Dieselbe hat, da die Originale zum größten Theile verloren gegangen sind, noch immer Werth für historische, genealogische und heraldische Forschungen. Fürstbischof Ernst starb zu Wien am 7. Januar 1702.

2. Johannes Joseph, geb. am 27. Juli 1704 als Sohn des Fürsten Johannes Leopold Donat und der Gräfin Maria Teresia Ungnad von Weißenwolf. Er widmete sich als jüngerer Sproß der Familie dem geistlichen Stande, wurde Domherr zu Salzburg, Passau und Breslau, Propst zu Ardagger und Abt zu Sexard (Szekszárd in Ungarn). Von dem Fürstbischofe zu Passau Joseph Dominik Grafen Lamberg wurde er zum Official für Niederösterreich bestellt und wußte als solcher Conflicte zwischen Kirche und Staatsgewalt mit Umsicht auszugleichen. Am 7. December 1750 wurde er nach längerem Sträuben zum Coadjutor (cum jure succedendi) des greisen Cardinal-Fürsterzbischofes von Wien, Sigmund Grafen Kollonitsch (s. d. Art.), ernannt und am Weihnachtstage desselben Jahres zum Titular-Erzbischof von Carthago geweiht. Wenige Monate darauf (12. April 1751) starb Kollonitsch, und Trautson bestieg den erzbischöflichen Stuhl von Wien. Im Sinne seines Vorgängers drang er auf würdige Feier der heiligen Messe und auf genaue Beobachtung der kirchlichen Vorschriften über Kleidung und Lebenswandel der Geistlichen, denen er vorschrieb, „das Jahr hindurch, wo nicht öfters, wenigstens einmal denen geistlichen exercitiis, recollectionibus und geistlichen Erneuerungen abzuwarten". Besonderes Aufsehen weit über Oesterreichs Grenzen hinaus erregte sein Hirtenbrief vom 1. Januar 1752, der ursprünglich lateinisch verfaßt und an die Geistlichkeit seiner Diöcese, insbesondere an die Prediger gerichtet war, aber alsbald von den „Unkatholischen" übersetzt wurde (abgedruckt in den „Regesten zur Geschichte der Wiener Erzdiöcese", herausg. von Kopallik, II, Wien 1894, 379 ff.). Er betonte darin wohl ausdrücklich die Angemessenheit von Predigten über die Verehrung der Heiligen und Gnadenbilder, über Wallfahrten, Ablässe und Bruderschaften, wandte sich aber in entschiedener Weise gegen diejenigen Prediger, welche über diese „gleichgültigen Dinge" weitschweifig und mit mancherlei Uebertreibungen predigten, hingegen von Christus, „dem Quell aller Gnade, der einzigen Ursache unserer Rechtfertigung und unseres Heiles", sowie von den Glaubenswahrheiten schier keine Meldung thaten, die auch gegen die Regierung sehr hitzig „loszogen und polterten" und mitunter in einer Weise sprachen, welche den „muthwilligen niedrigsten Pöbel zu einem lauten Gelächter brachte". Die Protestanten glaubten, freilich mit Unrecht, in einzelnen Aeußerungen des Hirtenbriefes eine Annäherung an ihre Ansichten erblicken zu dürfen und verbreiteten denselben eifrig; noch 30 Jahre später befahl Joseph II. (Erlaß vom 28. November 1782) dessen neuerliche Veröffentlichung. Manchen erschien Trautson geradezu als „geheimer Protestant", denn er beseitigte, um den unter Maria Teresia nicht eben glimpflich behandelten Protestanten die Rückkehr zur katholischen Kirche zu erleichtern, den Eid, durch welchen sie ihre bisherige Confession förmlich abzuschwören hatten. Gegenstand heftiger Angriffe wurde er auch anläßlich der Aufhebung einer Anzahl von Festtagen (Kaiserliches Edict vom 21. Januar 1754), wogegen der Cardinal Graf Troyer, Erzbischof von Olmütz, und die Bischöfe von Passau und Salzburg vergebliche Schritte unternommen hatten. Selber gelehrt und Freund wissenschaftlicher Bestrebungen (er war des Hebräischen und Griechischen kundig und wohnte regelmäßig den Monatsversammlungen der theologischen Facultät bei), suchte Trautson auch die Bildung des Clerus zu heben und erklärte, keinem Candidaten die Priesterweihe ertheilen zu wollen, der nicht angeleitet worden sei, die Bibel im hebräischen oder griechischen Urtexte zu lesen. Von der ihm sehr gewogenen Kaiserin Maria Teresia wurde Trautson am 27. Mai 1752 zum Studienprotector an der Wiener Universität ernannt und in Gemeinschaft mit P. Ludwig Debiel S. J. zur Ausarbeitung neuer Studienordnungen für die theologische und die philosophische Facultät aufgefordert. Der neue Lehrplan berücksichtigte aber im Sinne jener Zeit weniger den wissenschaftlichen Betrieb der einzelnen Disciplinen als das praktische Bedürfniß, und wies in der theologischen Facultät (bei übermäßiger Begünstigung des Hebräischen) insbesondere der Moral, als dem Studium „vor jene, denen mindere Naturels Gaben zur höheren Gelehrsamkeit keine Hoffnung machen", eine unwürdige Stellung an. Am 5. April 1756, dem Tage, wo das neue Universitätsgebäude feierlich eröffnet wurde, ward der Fürsterzbischof von Benedict XIV. zum Cardinal ernannt. Maria Teresia setzte ihm am 10. Juli in der Burgkapelle das Biret auf, und die Geistlichkeit von St. Stephan widmete dabei dem neuen Cardinal XII Praeconia scientiae et pietatis. Aber schon Anfangs December desselben Jahres wurde Trautson von einem Schlaganfalle betroffen, dessen Folgen er, erst 53 Jahre alt, am 10. März 1757 erlag. Seine Ruhestätte und sein Grabdenkmal, letzteres von seinem Bruder

Johannes Wilhelm errichtet, befinden sich im Frauenchore von St. Stephan. Wenngleich Trautson manchen Schriftstellern als freisinniger Bischof und notorischer Gegner der Jesuiten gilt, so berechtigt doch nichts, ihn den Bischöfen beizuzählen, die in der Folge unter Joseph II. durch ihre unkirchliche Haltung die Schädigung der katholischen Kirche in Oesterreich mitverursacht haben. (Vgl. Schier, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Wien, Graz 1786, 90 ff.; Wurzbach, Biogr. Lexikon XLVII, 40 ff.; Arneth, Gesch. Maria Theresias IV, Wien 1870, 57 ff.; Zschokke, Die theologischen Studien u. s. w., Wien 1894, 14 ff.; Regesten a. a. O. 375 ff.) [Wimmer.]

Trauung, s. Eheeinsegnung u. Eheschließung.

Trauungsschein heißt die aus der pfarramtlichen Ehematrikel ausgezogene Urkunde, durch welche das eheliche Verhältniß zweier Personen verschiedenen Geschlechtes in öffentlich beglaubigter Weise attestirt wird. Die auszufüllenden Rubriken des Eheregisters enthalten in der Regel Tauf- und Familiennamen, das Alter, die Religion, den Stand und Wohnort der Getrauten sowie ihrer Zeugen, das Datum der obrigkeitlichen Heiratslicenz, sofern eine solche nöthig war, nebst Benennung der Behörde, welche dieselbe ausgestellt, dann die Zeit und den Ort der Trauung, den Namen des Pfarrers oder delegirten Stellvertreters, der die Copulation vollzogen, endlich die legale Fertigung des Documentes mittels Pfarrsiegels und Unterschrift des Pfarrers. (Vgl. d. Art. Kirchenbücher.) [Permaneder.]

Traversari, s. Ambrosius Camaldulensis.

Trebellianische Quart, s. Quarta Falcidia.

Trennung der Ehe, s. Ehescheidung.

Treuga Dei, s. Gottesfriede.

Trévoux, Journal de, ist die abgekürzte Bezeichnung einer seit 1701 von Jesuiten herausgegebenen Monatschrift, deren ausführlicher Titel Mémoires pour l'histoire des Sciences et des Beaux-Arts. Recueillis par l'ordre de Son Altesse Sérénissime Monseigneur Prince Souverain de Dombes. A Trévoux lautet. Trévoux, an der Saône nördlich von Lyon gelegen, war die Hauptstadt des Ländchens Dombes, welches Ludwig August, Herzog von Maine, Sohn Ludwigs XIV. und der Montespan, 1682 als „souveränes" Fürstenthum erhielt; der Fürst von Dombes sollte zum König von Frankreich „sich nicht wie ein Vasall, sondern wie ein kleinerer Souverän zum größern verhalten". Außer einem eigenen Kanzler, einem Parlament und eigenen Generalstaaten mit allen drei Ständen besaß demgemäß Dombes auch seine eigene Druckerei; diese stellte der Herzog auch für den Druck der von den Jesuiten herausgegebenen Mémoires zur Verfügung. Seit 1731 erschien die Zeitschrift jedoch zu Lyon, da das Verhältniß zum Herzog von Maine sich gelöst hatte, und als es sich 1734 wieder anknüpfte, wurde als Druckort nicht wieder Trévoux, sondern Paris gewählt. Doch hieß es auch jetzt noch auf dem Titelblatt: Commencés d'être imprimés l'an 1701 à Trévoux, et dédiés à Son Altesse Sérénissime Monseigneur le Prince Souverain de Dombes. Von wem die Gründung der Zeitschrift angeregt wurde, steht nicht fest; ihr Zweck war die Vertretung der katholischen Grundsätze auf literarischem Gebiete gegenüber der Menge von protestantischen oder unentschiedenen Zeitschriften, welche seit 1655 Europa überschwemmten (s. Mém. de Trévoux 1712, 222). Der Plan des Unternehmens ist in den Vorreden zu den Jahrgängen 1701, 1708, 1712, 1734, 1746 dargelegt. Wie alle damaligen gelehrten Zeitschriften waren die Mémoires de Trévoux in erster Linie Literaturblatt. Ueber alle wissenschaftlichen Werke, welche in ganz Europa gedruckt würden, sollte durch ausführliche Referate unter Angabe des Inhalts zuverlässig berichtet werden. Nach dem ursprünglichen Plane wollte man sich dabei der Kritik ganz enthalten und mit Vorliebe Selbstanzeigen der Verfasser aufnehmen; doch mußte man diese Grundsätze schon 1712 als undurchführbar aufgeben. Durch die Kritiken verwickelte man sich allerdings in viele Streitigkeiten (mit Leclerc, Basnage, Boileau, de Vignoles, Beaufobre, Pfaff ꝛc.). Als ein Artikel vom Januar 1731 und Februar 1732 die Aechtheit zweier nachgelassenen Schriften Bossuets angegriffen hatte, erließ deren Herausgeber, der Bischof von Troyes, sogar eine eigene Instruction pastorale au sujet des calomnies avancées dans le Journal de Trévoux; es kam zu einem Prozeß, und der Provinzial und die Oberen der drei Pariser Jesuitenhäuser mußten Widerruf leisten. Neben den Anzeigen waren selbständige Artikel, Notizen über Münzen, physikalische Entdeckungen, Berichte über gelehrte Streitigkeiten, Necrologe ꝛc. nicht ausgeschlossen. Am Schlusse der einzelnen Hefte, die bis zu 200 Duodezseiten stark waren, folgt jedesmal eine Rubrik Nouvelles littéraires mit Nachrichten aus allen Weltgegenden. Neben der Gründlichkeit der Arbeiten war es namentlich die Universalität der Berichterstattung, durch welche die Zeitschrift von Trévoux sich bedeutendes Ansehen erwarb. „Die günstige Gelegenheit," sagt Max Müller (Essays, übersetzt von Liebrecht, III, Leipzig 1872, 166), „literarische und sonstige Neuigkeiten in Erfahrung zu bringen, welche die Mitglieder jenes Ordens besaßen, war außerordentlich, und es läßt sich bezweifeln, ob sogar heutzutage irgend ein Journal so zahlreiche Correspondenten in allen Weltgegenden besitzt." Beispielsweise bietet das erste Heft von 1734 Berichte aus Petersburg, Upsala, Tübingen, Regensburg, Venedig, Mailand, Verona, London, Amsterdam, Leyden, Quebec. Astronomische Beobachtungen wurden in der Zeitschrift aus Peking und St. Domingo ebenso mitgetheilt wie aus Marseille oder Wien. Ueber bedeutende Werke wird sehr ausführlich berichtet, so über Malebranche und Ruinarts hinterlassene Schriften (Mém. 1724,

1195—1230. 1360—1393. 1942—1979), über Quétif-Echards Bibliographie (Mém. 1722, 59 à 101; 1723, 750—784). Die Leiter des Unternehmens waren Anfangs Catrou und Tournemine (s. d. Art.), seit 1733 Rouillé, unter dem das Journal durchgreifend reformirt wurde und einen neuen Aufschwung nahm. Die bedeutendsten Mitarbeiter sind Bouchours (s. d. Art.), de Colonia, Commire, Hardouin (s. d. Art.), dessen Extravaganzen indeß auch gerade in dem Journal von Trévoux bekämpft wurden, Brumoy, Charlevoix. Von auswärtigen Gelehrten steuerte auch Leibniz einen Beitrag bei. Seit 1745 betheiligte sich das Journal unter der Leitung des P. Berthier (s. d. Art.) besonders am Kampfe gegen die Encyklopädisten (s. d. Art. Diderot). Berthiers Verhalten diesen gegenüber war maßvoll und geschickt, seine Grundsätze sprach er in den Mém. 1750, 1534; 1753, 2664. 2676 aus. Mit der Unterdrückung des Jesuitenordens in Frankreich (1762) hatte die Bedeutung der Zeitschrift ein Ende, obwohl sie unter verschiedenen Redacteuren, zuletzt mit verändertem Titel, noch bis etwa 1782 ihr Dasein fristete. (Vgl. C. Sommervogel, Table méthodique des Mémoires de Trévoux 1701 à 1775, Paris 1864—1865, 3 vols., woselbst Bd. I, p. I—CI ein Essai historique sur les Mémoires de Trévoux steht.) [Kneller S. J.]

Tribur, Synode zu, die unter König Arnulf in der ersten Hälfte des Monats Mai 895 auf der kaiserlichen Pfalz Tribur bei Mainz abgehaltene Versammlung, welche sich nach Berufung und Zusammensetzung als deutsche Reichssynode darstellt. Sie wurde auf Befehl des Königs mit einem dreitägigen Fasten, Litaneien und Gebeten eingeleitet und erließ im Interesse der Kirchenzucht eine Reihe von Kapiteln. Die Acten liegen in verschiedener Fassung vor. Der Text, welcher in die Conciliensammlungen Aufnahme fand (neuerdings Vulgata genannt), umfaßt außer dem Prolog 56 Kapitel. Eine zweite Sammlung enthält weniger Kapitel und diese in kürzerer Fassung, darunter auch einige, die nicht in der Vulgata stehen; diese zweite Sammlung lag Regino von Prüm (s. d. Art.) bei Abfassung seiner Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis vor, die etwa ein Jahrzehnt nach der Synode entstanden. Unter diesen Umständen glaubte Wasserschleben (Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen, Leipzig 1839, 1—38) die zweite oder die von Regino benutzte Sammlung als die authentische, die Vulgata aber für bloß vorbereitendes Actenmaterial oder die prima actio der Synodalverhandlungen halten zu sollen. Aehnlich urtheilte Phillips, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse XLIX (1865), 713—784. Krause wies dagegen im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XVII (1892), 49—82. 281—326 die Vulgata als die authentischen Acten der Synode nach. Doch entbehrt auch die zweite Sammlung nicht der Auctorität. Sie verdankt nach Allem einem der Synodalen, vielleicht dem Erzbischof Hatto von Mainz (vgl. d. Art. V, 1527), ihren Ursprung, und Regino zog sie der andern wohl wegen ihrer knappern und klarern Fassung vor. Sie ist übrigens selbst wieder in mehreren Recensionen vorhanden; in dem erst neuerdings herangezogenen Codex von Chalons-sur-Marne umfaßt sie 35 nicht numerirte Kapitel (vgl. Neues Archiv XVIII [1893], 365 ff. 411 ff.; XX [1895], 289 bis 353). Wie in anderen Dingen weichen die beiden Sammlungen auch in der Angabe über die Zahl der Mitglieder der Synode ab. Die Vulgata enthält die Unterschrift von 22 Bischöfen, in erster Linie den Erzbischöfen von Mainz, Köln und Trier als den Vorsitzenden der Synode. Die andere Sammlung redet von 26 Bischöfen, und der Codex Diessensis gibt auch die Namen derselben an. Die Differenz erklärt sich wohl daraus, daß bei Unterzeichnung der Acten vier Bischöfe bereits abgereist waren. Die neueste und beste Ausgabe der Acten veranstaltete Krause in den Mon. Germ. hist. Capit. reg. Franc. II (1897), 196 sqq. (Vgl. Hefele, Conciliengeschichte IV, 2. Aufl., 552—561; Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reiches III, 2. Aufl., Leipzig 1888, 395—401.) [v. Funk.]

Tricassinus, Karl Joseph, s. Kapuzinerorden VII, 130 f.

Triduum bezeichnet in der kirchlichen Sprache eine religiöse Feier, Gebets- oder ascetische Uebung, welche sich über drei auf einander folgende Tage erstreckt. Triduum sacrum (auch triduum mortis Christi, triduum ante Pascha) ist der liturgische Name für die drei letzten Tage der Charwoche (s. d. Art.), deren Feier derart privilegirt ist, daß sie die Feier oder Mitfeier von Heiligenfesten vollständig ausschließt. Die Thatsachen aus dem Leben des Herrn, welche diesen Tagen entsprechen, berücksichtigt das Officium nur in den Responsorien der Matutin, und zwar am Gründonnerstag das Leiden des Herrn am Oelberg, an den beiden übrigen Tagen sein Kreuzesleiden, seine Grabesruhe und die Trauer um seinen Hingang. Die Matutin und die einzelnen Horen beginnen nach den gewöhnlichen Vorübungen (Pater, Ave, Credo) ohne weitere Einleitungsformel mit der Psalmodie, haben kein Kapitel, kein kurzes Responsorium und keinen Hymnus und schließen mit dem Psalm Miserere und der nicht wechselnden, ohne Eingangsgruß und ohne Schluß gesprochenen Oration. In der Messe des Gründonnerstags (s. d. Art.) wird des Herrn Abendmahlsfeier begangen; den Altardienst des Charfreitags (s. d. Art.) bilden die allgemeinen Fürbitten, die Enthüllung und Verehrung des Kreuzes und die Communion des Celebranten (die missa praesanctificatorum); die Messe am Charsamstage (s. d. Art. Ostervigil) ist die antecipirte Messe der Osternacht. Am Gründonnerstage sind Privat-

messen und zwar vor der Hauptmesse nur dann zulässig, wenn auf diesen Tag das Fest der Verkündigung Mariä einfällt; am Charfreitage wird keine und am Charsamstage nur eine Messe und zwar einzig in den Kirchen gefeiert, in welchen der feierliche Charwochendienst stattfindet, so daß die Zeit vom Schluß der Messe des Gründonnerstags bis nach jener des Charsamstags eigentlich aliturgisch genannt werden kann. Die Beisetzung der am Gründonnerstage für die Liturgie des Charfreitags consecrirten heiligen Hostie in einem eigens hergerichteten Raume, dem sogen. heiligen Grabe, hat in manchen Gegenden Deutschlands zu dem besondern Gebrauche geführt, das hochheilige Sacrament im heiligen Grabe bis zum Charsamstage zu belassen und die dem römischen Ritus fremde Auferstehungsfeier bereits am Abende des Charsamstags zu halten. Auch das liturgische Tischgebet hat in triduo sacro eine eigene Fassung. [K. Schrod.]

Triennalberichte, s. Berichte, kirchliche.

Trient (ital. Trento), Stadt in Tirol (s. d. Art.) und Sitz eines Fürstbischofs unter dem Metropoliten von Salzburg, ist das alte Tridentum („Dreizack", wegen der daselbst verehrten Gottheit Neptun) der Römer und war schon in vorgeschichtlicher Zeit Hauptort der Rätier (vgl. Untersteiner, Storia antica tridentina, Milano 1896). Im J. 15 v. Chr. kam das tridentinische Gebiet in die Gewalt der Römer, welche besonders den am rechten Etschufer sich erhebenden, 289 m hohen Felsenhügel (verruca = die Warze, jetzt Doss Trento) besetzten und dessen ganze Umgebung unmittelbar mit Italien (d. h. mit Gallia cisalpina) vereinigten (die von den Römern eingerichtete Provinz Raetia lag nördlich vom Trentino). (Vgl. Pauly, Real-Encyklopädie s. v. Tridentum; Planta, Das alte Rätien, Berlin 1872, 25 ff.) — 1. Grundlegung des Christenthums und Entwicklung der Diöcese Trient bis 1027. Die unmittelbare Verbindung Trients mit Italien hatte eine schnelle Verbreitung des Christenthums im heutigen Südtirol zur Folge. Schon um 70 n. Chr. soll der heilige Bischof Hermagoras von Aquileja Jovinus als Bischof von Trient eingesetzt haben (s. d. Art. Tirol n. 1). Der erste urkundlich nachweisbare Bischof von Trient ist aber Abundantius, der 381 auf dem Metropolitanconcil von Aquileja erschien (s. Mansi III, 599 und Diptychon Ulrician., in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XIII, 369). Auf ihn folgte der hl. Vigilius (383—400?), ein edler Römer, der in Athen studirt hatte, dann mit seinen Brüdern Claudian und Magorian, dem Priester Julian und seiner Mutter Maxentia nach Trient kam und daselbst in jugendlichem Alter Bischof wurde. Er kämpfte unerschrocken gegen das Heidenthum und die arianische Häresie, verbreitete das Christenthum auch in den abgelegensten Thälern seines Wirkungskreises und fand dabei im Rendenathale, wo er das letzte Götzenbild in die Sarca warf, den Martyrtod (AA. SS. Boll. Jun. V, 163 sqq.; Resch, Annales Sabion. I, Aug. Vindel. 1760, 185 sqq.; vgl. Tartarotti, De origine ecclesiae trident., Venet. 1743). Bereits 397 waren ihm die von ihm ausgeschickten Glaubensboten Sisinnius, Martyrius und Alexander, welche den noch größtentheils heidnischen Nonsberg christianisirten, im Martyrium vorausgegangen (die Acten über dieselben in d. AA. SS. Boll. Maii VII, 38 sqq. und in d. Anamnia sacra, Trento 1897, 23 sqq.). Die Verehrung des hl. Vigilius, des Hauptpatrons der Diöcese Trient, zeigt sich in den ihm geweihten Kirchen, Bergen und Fluren. Gleichzeitig mit dem hl. Vigilius soll auch der hl. Einsiedler Romedius mit seinen Gefährten Abraham und David auf dem Nonsberge gelebt haben (vgl. Zeitschrift für kathol. Theologie 1888, 745 ff.). Ueber die damalige Ausdehnung der Diöcese Trient ist im Art. Tirol das Nöthige gesagt. Von den nächsten Nachfolgern des hl. Vigilius ist wenig bekannt. Ihre Lage war sehr schwierig, weil Trient als Knotenpunkt der nach Italien führenden Straßen ganz besonders von den Stürmen der Völkerwanderung betroffen wurde. Bischof Eugippius (404?—425) weihte die Domkirche, welche früher dem Andenken der hll. Gervasius und Protasius geweiht war, zu Ehren seines hochgefeierten Vorgängers Vigilius ein (Atz, Kunstgesch. von Tirol, Bozen 1885, 65). Unter dem Bischof Peregrinus (458—499) entwickelte der heilige Wanderbischof Valentin (s. d. Art.), von Passau vertrieben, seine gesegnete Missionsthätigkeit in Tirol, zumal in der Gegend von Meran (Mais), wo er 472 eines gottseligen Todes starb. Die fortwährenden politischen Umwälzungen (vgl. d. Art. Tirol, ob. 1755) wirkten hemmend auf die kirchliche Entwicklung der Diöcese Trient, wo durch die rücksichtslosen fremden Eroberer der Arianismus Eingang fand (über den Todtencult der Langobarden in Trient vgl. Wieser, Das langob. Fürstengrab ... bei Civezzano, in d. Zeitschr. d. Ferdinandeums 1886, 281 ff.). Dann wurde Bischof Agnellus von Trient (576 bis 603), der ohnedem schon einen schwierigen Stand hatte, weil sein Bisthum durch die Verheerungszüge der Franken, durch Trockenheit, Heuschrecken und pestartige Krankheiten heimgesucht ward, auch noch in den damals sehr heftig geführten Dreikapitelstreit (s. d. Art. III, 2036) verwickelt. Mit den anderen Bischöfen von Oberitalien trennte er sich sogar vom römischen Stuhle und verharrte, während der Metropolit von Mailand 571 von der Spaltung zurücktrat, mit den Patriarchen von Aquileja (s. d. Art. I, 1185 ff.) hartnäckig im Schisma. Erst nach und nach scheint es der Königin Theodelinde und dem frommen Abte Secundus von Trient gelungen zu sein, eine Verständigung zwischen Bischof Ingenuin von Brixen und Agnellus einerseits und dem Papste andererseits herbeizuführen (Resch I, 466 sqq.),

während Aquileja bis zum Jahre 700 im Schisma verharrte. Welche Haltung Agnellus' Nachfolger hierbei beobachteten, ist unbekannt; überhaupt sind von ihnen während zweier Jahrhunderte (603—795) fast nur die Namen bekannt. Um die Wende des 7. Jahrhunderts erlebte Trient stürmische Zeiten unter der Herrschaft des Langobardenherzogs Alachis. Dieser „Sohn der Bosheit" gerieth zuerst in Fehde mit dem bayrischen Grafen von Bozen, den er vollständig besiegte. Durch diesen Erfolg übermüthig, empörte sich Alachis gegen seinen eigenen König Perctarit und verschanzte sich in der Burg von Trient. Kunibert, Perctarits Sohn und Mitregent und Alachis' Jugendfreund, stellte dießmal den Frieden zwischen seinem Vater und dem Empörer wieder her. Nach dem Tode Perctarits begann Alachis seine Tyrannei gegen Volk und Clerus in Trient von Neuem. Als er sich aber auch gegen Kunibert auflehnte, besiegte ihn dieser 690 in der mörderischen Schlacht bei Cornate in der Nähe von Verona (Paulus Diac., Hist. Langob. 5, 36 sqq. [Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Langob. 156 sqq.]). Von da an herrschte über Trient kein Herzog mehr. Während der Regierung König Liutprants (712—744) war in der Gegend von Meran, also im Gebiete der jetzigen Diöcese Trient, der hl. Corbinian (s. d. Art.) für die Hebung des Glaubens thätig. Zu einer rechten Blüte kam das Bisthum Trient unter der Langobardenherrschaft nicht. Wie im langobardischen Königreiche überhaupt, so kam auch in der Diöcese Trient eine enge Verbindung zwischen Staat und Kirche nicht zu Stande, und die Bischöfe, die sämmtlich romanischer Abkunft waren, nahmen an politischen Angelegenheiten keinen Antheil. Das änderte sich erst allmälig, als Tirol nach der Auflösung des Langobardenreiches und der Besiegung des bayrischen Herzogs Thassilo unter die Herrschaft der Franken kam. Wie in Brixen, so treten auch in Trient seit dieser Zeit Bischöfe mit deutschen Namen auf, ohne jedoch vorerst eine politische Rolle zu spielen. Während aber Brixen durch die Verbindung mit der Metropole Salzburg (s. d. Art.) ganz dem deutschen Einflusse zugeführt wurde, blieb Trient fernerhin im Verbande mit Aquileja und gehörte auch politisch bis in's 10. Jahrhundert zum Königreiche Italien. Infolge dessen entwickelten sich in der Diöcese deutsche und romanische Elemente neben einander, und im eigentlichen Trentino gelangte nach und nach das Italienische zum Siege. Seit dem Ende des 9. Jahrhunderts gewann Trient als häufiger Versammlungsort fürstlicher Personen (Egger, Gesch. Tirols I, Innsbruck 1872, 131 ff.) politische Bedeutung, und auch das Ansehen der Bischöfe und ihrer Curie, an welcher unter Bischof Bernhard I. (927—932) bereits Canoniker erscheinen, wuchs um diese Zeit. Manasses II. (933—957), ein Verwandter König Hugo's von Italien, war Bischof nicht nur von Trient, sondern auch von Verona, Mantua und Mailand, Erzbischof von Arles, Markgraf von Trient und sogar Erzkanzler in Italien (Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit I, 4. Aufl., Braunschweig 1874, 369. 371. 382 f.). Die hohe politische Stellung dieses Bischofs schädigte aber sein kirchliches Wirken. Seit Kaiser Otto I., der wiederholt das tridentinische Gebiet betrat (Egger I, 145 ff.) und dasselbe als einen Theil der „Mark Verona" mit Deutschland verband, stieg das Ansehen der Bischöfe von Trient noch mehr. Ulrich I. (1006—1022), der letzte in der Reihe der bloßen Bischöfe, genoß bereits in weiteren Kreisen eine solche Achtung, daß ihm Graf Volkhold von Lurn und Pusterthal die Vogtei über das von ihm gestiftete Benedictinerinnenkloster Sonnenburg übertrug (Jäger, Gesch. der landständischen Verfassung Tirols I, Innsbruck 1881, 187. 274).

2. Periode der Fürstbischöfe mit weltlichem Territorium (1027—1803). Durch die Entstehung der geistlichen Territorien in Tirol (s. d. Art., ob. 1758) wurden auch die Bischöfe von Trient zu weltlichen Herren in ihrem Territorium, wozu seit 1027 die Grafschaften Trient, Bozen und der Vintschgau gehörten. In diesem Gebiete übte der Bischof als reichsunmittelbarer Fürst herzogliche Rechte aus, und sein weltlicher Machtbereich ging sogar weiter als sein geistlicher, indem er sich auf Theile von Verona, Feltre, Brixen und Chur ausdehnte. Das Bisthum Trient erstreckte sich nordwestlich im Etschthale bis zur Passer; im Norden (Eisackthal) bis zum Kardaunbach einerseits und bis zum Tinnebach bei Klausen andererseits (nach einer um 1050 vorgenommenen Grenzbestimmung, bei Resch II [1767], 700); gegen Süden war die Diöcese durch die Eisberge der Alpen von Como und Brescia, dann von Verona, Padua (Pfarre Brancafora) und Feltre begrenzt. Pergine, das noch zur weltlichen Jurisdiction des Bischofs von Trient gehörte, stand kirchlich schon unter dem Bisthum Feltre (Voltelini, Beiträge, in d. Zeitschrift des Ferdinandeums 1889, 12). — Fürstbischof Ulrich II. von Trient (1022—1055) rechtfertigte vollständig das Vertrauen, welches Kaiser Konrad II. ihm durch die Erhebung zum Fürsten bewiesen hatte. Er erwies sich gegen den Kaiser wie gegen dessen Nachfolger Heinrich III. als treu ergebenen Vasallen und leistete besonders dem letztern in Zeiten der Gefahr gute Dienste. Ulrich II. ließ auch die Namen seiner Vorgänger in sein Missale eintragen (das sog. Diptychon Ulricianum, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XIII, 369), wodurch er sich um die Diöcesangeschichte ein großes Verdienst erwarb. Auch Hatto (1055 bis 1068) war dem Kaiser, dem er seine Erhebung verdankte, sehr ergeben. Ebenso genoß Bischof Heinrich I. (1068—1082) das Vertrauen des deutschen Königs Heinrich IV. selbst dann noch, als dieser mit Papst Gregor VII. in Kampf gerathen war. Während aber Bischof Altwin von

Brixen durch seine einseitige Lehenstreue einen völligen Bruch mit der Kirche herbeiführte, nahm der Bischof von Trient am berüchtigten Conciliabulum von Brixen nicht Theil (Steurer, Das Conciliabulum von Brixen 1080, Brixen 1878 [Progr.], 16, Anm. 5). Der Fürstbischof Gebhard (1106—1120), vom Kaiser Heinrich V. ernannt, hatte Kämpfe mit den Bürgern von Trient, die ihn als Bischof nicht anerkennen wollten; er übte bereits als „Graf des ganzen Bisthums" Herrschaftsrechte in Fleims aus (Jäger I, 230). Die vorgenannten und die nächstfolgenden Fürstbischöfe, Adelpret I. (1120—1124), Altmann (1124—1149), Arnald (1149—1154), Eberhard (1154—1156) spielten nach Außen noch eine ganz unbedeutende Rolle (vgl. Alberti, Annali del principato eccles. di Trento del 1022—1540, Trento 1860, 4 sgg.). Mit dem hl. Adelpret II. (1156—1177), einem Zeitgenossen des sel. Hartmann von Brixen, beginnt eine ganz neue Phase (vgl. Cod. Wangianus, ed. Kink, in d. Fontes Rer. Austriac., 2. Abth., V, Wien 1852, S. IX ff.). Bereits im September 1156 erscheint er auf dem bekannten Reichstage von Regensburg, wo die Markgrafschaft Oesterreich zum Herzogthume erhoben wurde. Im Frühjahre 1158 begleitete er zwei päpstliche Gesandte, welche den zwischen Friedrich Barbarossa und dem Papste ausgebrochenen Conflict beilegen sollten, von Trient nach Bozen. Auf dem Wege wurde er mit seinen Reisegefährten von den Grafen Friedrich und Heinrich von Eppan überfallen und mit Ketten beladen in Haft gehalten. Adelpret entkam aus dem Gefängniß, die übrigen Gefangenen wurden durch Heinrich den Löwen befreit (Kink, Akad. Vorlesungen über die Gesch. Tirols, Innsbruck 1850, 206). Eine neue Gefahr für den Bischof entstand, als Aldriget von Castelbarco Rechte der Kirche von Trient an sich riß. Bei deren Vertheidigung wurde der unerschrockene Bischof ermordet (vgl. [Tartarotti,] Notizie intorno al vesc. Adelpreto di Trento etc., Trento 1760—1761, 2 voll.). Mit Adelpret II. beginnt überhaupt eine Reihe tüchtiger Bischöfe, denen nach Beilegung des langen Investiturstreites (s. d. Art.) die Hebung kirchlichen Lebens am Herzen lag; dabei geriethen sie aber oft in Kampf mit dem unbotmäßigen Adel, zumal mit den Grafen von Tirol, welche im 12. Jahrhundert Vögte von Trient geworden waren. Auf Adelpret II. folgten Salomo (1177—1183), der 1179 am dritten Lateranconcil theilnahm; Albert I. von Madruzz (1184—1188), vorher Chordecan und Vicedom (vicedominus, d. h. Oeconom) des bischöflichen Hofes; Konrad II. de Biseno (1188 bis 1205), der sich aus Ueberdruß an den Welthändeln in's Benedictinerkloster Fiecht zurückzog und daselbst 1210 starb (Chronik von Fiecht, Innsbruck 1874, 17). Die Regierung Friedrichs von Wanga (1207—1218) bezeichnet eine Glanzperiode in der Geschichte des Bisthums Trient und geradezu den Höhepunkt der herzoglichen Macht des Bischofs. Albert III. von Tirol, ein Neffe des Bischofs, erfüllte aus Ehrfurcht seine Vasallenpflicht; alle übrigen Adeligen, welche sich gegen den Bischof empörten, mußten sich der Gewalt beugen. Friedrich ließ alle wichtigeren Urkunden seines Hochstiftes in den schon oben citirten sogen. Codex Wangianus eintragen. Er begann ferner 1212 den Bau des gegenwärtigen herrlichen Domes im romanischen Stile (vgl. Heider u. s. w., Mittelalterl. Kunstdenkmale des österreichischen Kaiserstaates I, Stuttgart 1858, 152 ff.), baute in Trient den nach ihm benannten, noch jetzt erhaltenen Wanga-Thurm, gründete mehrere Spitäler und entwickelte auch als Bischof durch Abhaltung von Synoden, Visitationen und Unterstützung von Klöstern eine staunenswerthe Thätigkeit. Seine irdische Laufbahn vollendete er auf einer Pilgerfahrt in's Gelobte Land und starb zu Accon am 6. November 1218 (vgl. Malfatti, F. di Wanga, Trient 1858 [Progr. d. Gymn.]). In die Blütezeit der Tiroler Kirche während des 12. und 13. Jahrhunderts fällt auch die Gründung zahlreicher Klöster, deren wichtigste im Art. Tirol, ob. 1760 f. genannt sind. Nach dem Tode Friedrichs von Wanga begann der Kampf der tridentinischen Bischöfe mit den nach Unabhängigkeit strebenden Vasallen, welche letzteren nach und nach den Sieg davontrugen. Die Bischöfe von Trient, noch mehr die von Brixen, belehnten frühzeitig weltliche Vögte mit ihren Grafschaften und untergruben dadurch ihre eigene Macht. Seit dem Niedergange der Eppaner Grafen rissen die von Tirol nach und nach alle Macht an sich. Nach dem Tode seines Onkels, des Fürstbischofs, war der oben erwähnte Albert III. wie umgewandelt und wurde aus einem Schutzherrn des Bisthums Trient ein rücksichtsloser Bedränger desselben. In kurzer Zeit war er der mächtigste Herr des Landes geworden, und seine Nachfolger Meinhard I. (1254—1258) und Meinhard II. (1258—1295) aus dem Hause Görz rissen nach und nach den größten Theil des heutigen Tirol auf Kosten der Bischöfe von Trient und Brixen an sich. So entstand die „Gefürstete Grafschaft Tirol" (vgl. d. Art. Tirol, ob. 1762). Bischof Adelpret III. (1219—1223) war sehr oft auf Reisen. Sein Nachfolger Gerard I. (1223—1232) hielt 1224 gegen das Laster des Concubinats eine Synode ab. Unter Aldriget (1232—1247) ernannte Kaiser Friedrich II. für Stadt und Bisthum Sodeger de Tito zum Podestà; derselbe erbaute das Castell del Buon Consiglio (Wözl, in d. Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung ... der ... Denkmale 1897, 23 ff.). Um jene Zeit lebte in Trient der Dominicaner Bartholomäus von Trient (s. d. Art.). Egno, Graf von Eppan (1248—1273), seit 1239 Bischof von Brixen, wurde vom Papste zunächst zum Verweser, 1250 zum Bischofe von Trient ernannt. Er befand sich in äußerst schwieriger Lage. Zunächst hatte er

schwere Kämpfe mit Kaiser Friedrichs II. Schwiegersohn Ezzelino da Romano, der als Graf der Mark Verona bestrebt war, das tridentinische Gebiet, das er wiederholt unter furchtbaren Greueln mit Krieg überzog, an sich zu reißen (vgl. Raumer, Gesch. d. Hohenstaufen IV, 3. Aufl., Leipzig 1857, 252 ff.). Dann gerieth Egno mehrfach in Conflict mit den Bürgern von Trient und besonders mit den Grafen von Tirol und Görz, welche die Macht der Bischöfe von Trient um jeden Preis zu brechen suchten. Seit 1271 hielt Egno einen Weihbischof; es war der erste in dieser Eigenschaft. Gegen Heinrich II. (1273 bis 1289), einen Deutschordensritter, benahm sich Meinhard II. trotz Bann und Interdict so gewaltthätig (Huber, Gesch. Oesterreichs I, Gotha 1885, 513), daß unter dessen Nachfolger Philipp Bonacolsi (1289—1303) die Macht der Bischöfe von Trient gebrochen war. Bartholomäus Quirini (1304—1307), früher Bischof von Novara, brachte endlich einen Vergleich zu Stande, durch welchen die Söhne Meinhards sich die Vogtei des Hochstiftes und die Lehen ihrer Ahnen vom Bischofe übertragen ließen. Bischof Quirini gab auch der Bürgerschaft von Trient ein Stadtrecht, welches in einem Codex vom Jahre 1363 in deutscher Sprache erhalten ist (Jäger I, 698). Nach dreijähriger Sedisvacanz ward durch das Eingreifen Kaiser Heinrichs VII. der Abt des Cistercienserstiftes Villars (Lothringen), Heinrich III. (1310—1336), zum Bischof erhoben. Dieser lebte mit dem Landesfürsten, Heinrich von Kärnthen, der vorübergehend (1307—1310) auch König von Böhmen gewesen war, im Frieden. Auch einem drohenden Conflicte mit Ludwig IV. von Bayern suchte er durch rechtzeitige Flucht auszuweichen. Zur Hebung des kirchlichen Lebens hielt er drei Synoden ab, von denen besonders die letzte (1336) zahlreich besucht war ([Schnitzer,] Kirche des hl. Vigilius I, Bozen 1825, 137). Unter ihm starb 1310 der sel. Heinrich von Bozen zu Treviso eines frommen Todes (s. AA. SS. Boll. Jun. II, 368 sqq.). Nach Heinrichs III. Tode war eine einjährige Sedisvacanz, dann folgte auf Verwendung des Markgrafen Karl von Luxemburg, des nachherigen Kaisers, Nicolaus Abrein (1338 bis 1347) aus Mähren, der besonders die Interessen seines mit Margaretha Maultasch verehelichten Landesfürsten, Johann von Böhmen, vertrat. Da der Bischof auch nach der Vertreibung Johanns aus Tirol zur böhmischen Partei hielt, wurde er von Ludwig dem Brandenburger, dem unrechtmäßigen Gemahl der Landesfürstin Margaretha, auf's Heftigste verfolgt und mit Verlust seines weltlichen Territoriums bestraft. Gleichzeitig hauste Karl von Böhmen sengend und brennend in Südtirol (Huber, Vereinigung Tirols mit Oesterreich, Innsbruck 1864, 45 ff.). Die folgenden Bischöfe, Gerhard II. (1347), Johannes III. (1348), der bald nach Spoleto transferirt wurde, und der vom Papste eingesetzte Meinhard von Böhmen (1349—1360), litten unter der Verfolgung Ludwigs von Brandenburg, der jedem vom Papste ernannten Bischofe mit Waffengewalt die Besitznahme verwehrte (Huber, Vereinigung Tirols ꝛc. 49. 63). Unter Vermittlung Albrechts II. von Oesterreich, der inzwischen Tirol in seine Hand zu bringen suchte, wurde nach Meinhards Resignation Graf Albert von Ortenburg in Kärnthen zum Bischof gewählt. Dieser, als Bischof Albert II. (1360—1390), belehnte Rudolf IV., der 1363 Landesfürst von Tirol wurde, mit den Vogteirechten seines Hochstiftes. Rudolf gab dafür dem Bischof sein bisher von den Wittelsbachern besetztes Gebiet zurück, aber unter so drückenden Bedingungen, daß es einer halben Säcularisirung gleichkam. Der Bischof fügte sich bereitwillig in alle Forderungen des energischen Habsburgers, der fortan der eigentliche Oberherr des Stiftes war (Huber, Rudolf IV., Innsbruck 1865, 97 ff.). Georg I. von Liechtenstein (1390—1419) war ein energischer Charakter, der die alten Rechte seines Stiftes wieder zur Geltung bringen wollte; daher konnte ein Conflict zwischen ihm und dem Landesherrn nicht ausbleiben. Vorderhand suchten jedoch beide Theile einen Zwist zu vermeiden, weil Tirol im Süden durch die zunehmende Macht der Visconti und der Venetianer bedroht war. Aber ein (am 2. Februar 1407) in Trient gegen den Bischof ausgebrochener Aufstand gab Friedrich IV. von Oesterreich um so mehr Veranlassung zur Einmischung, als er von den Bürgern von Trient als ihr Schutzherr um Hilfe ersucht wurde. Dieses führte zu einem langwierigen und leidenschaftlichen Kampfe, der schließlich mit einer gänzlichen Niederlage des Bischofs endete (Huber, Gesch. Oesterr. II, 494 ff.). Selbst die dem Herzog äußerst ungünstigen Ereignisse zur Zeit des Konstanzer Concils änderten nichts an der Sache. Die vorausgegangenen Wirren hatten beim Tode des Bischofs eine mehrjährige Sedisvacanz zur Folge. Der neue Bischof, Alexander von Massovien in Polen (1423—1444), ein Schwager des Herzogs Ernst, suchte mit Friedrich IV. ein friedliches Einvernehmen herzustellen, aber Streitigkeiten zwischen beiden konnten nicht ausbleiben. Auch mit unbotmäßigen Vasallen und mit der Stadt Trient hatte er zu kämpfen und verlor dabei einen Theil seines Gebietes (Riva) an die Venetianer (Jäger II, 1 [1882], 357 ff.). Namentlich führte die Freundschaft Alexanders mit König Friedrich III. zu einem Kriege, wobei Trient von den Soldaten Herzog Sigmunds von Tirol mit Sturm erobert wurde (Jäger II [1885], 2, 41 ff.). Uebrigens erwarb sich Bischof Alexander um die Diöcese manche Verdienste; er hielt 1439 eine Synode ab, welche der berühmte Johannes von Capistrano (s. d. Art.) mit einer glanzvollen Rede eröffnete. Leider verstrickte sich der Bischof infolge seines Ehrgeizes in das durch die Basler Synode hervorgerufene Schisma, das nach seinem Tode eine zwiespal-

tige Bischofswahl in Trient verursachte (Jäger II, 2, 62 [Anm. 1]. 72). Georg II. Hacke (1446—1465), auf Betreiben Sigmunds und der Basler Synode zum Bischof gewählt, wurde erst von Papst Nicolaus V. 1448 bestätigt. Er war ein dem Landesfürsten treu ergebener, fügsamer Prälat, der als Vogt des Nonnenstiftes Sonnenburg auch in den cusanischen Streit (s. d. Art. Nicolaus von Cusa IX, 310 ff.) verwickelt wurde und dabei eine versöhnende Mittlerrolle spielte. Auch die Bemühungen des Papstes Pius II. für einen Kreuzzug gegen die Türken unterstützte Bischof Georg und erschien als Abgeordneter Kaiser Friedrichs III. auf dem Congresse zu Mantua 1459 (Kirche des hl. Vigilius I, 251). Gegen ihn erhoben die unzufriedenen Bürger von Trient 1463 wieder einen Aufstand (Jäger II, 2, 189 ff.). Der folgende Bischof, Johannes IV. Hinderbach (1465—1486) aus Hessen, Gesandter Kaiser Friedrichs III. an der römischen Curie, war ein thätiger und besonders um die Wissenschaft hochverdienter Mann (über seine Bibliothek vgl. Zeitschrift des Ferdinandeums 1893, 207 ff.). Das Verhältniß des Fürstenthums Trient zur Grafschaft Tirol wurde 1468 durch eine zwischen Bischof Hinderbach und dem Landesfürsten Sigismund abgeschlossene Vereinbarung endgültig geregelt (Jäger II, 2, 223 ff.). Als Bischof drang er besonders auf priesterlichen Lebenswandel seines Clerus und handhabte mit großer Strenge die Bußdisciplin. Unter seiner Regierung wurde in Trient (1475) von den Juden der Knabe Simon Unverdorben, also ein Kind deutscher Eltern, umgebracht. Da der Bischof die Mörder nach damaligen Gesetzen strenge bestrafen ließ, verwickelte er sich in viele Prozesse (Alberti 352 sgg.). Hinderbach setzte auch die von Aeneas Sylvius (s. d. Art. Pius II.) begonnene Biographie Kaiser Friedrichs III. fort. Ulrich III. von Frundsberg (1486—1493), ein Bruder des berühmten Feldhauptmanns gleichen Namens, verwickelte sich schon vor seiner Bestätigung durch den Papst in den venetianischen Krieg, in welchem die Tiroler bei Calliano 1487 einen glänzenden Sieg erfochten (s. Primisser, im „Sammler für Tirol" II, Innsbruck 1807, 197 ff.). Im Uebrigen „regierte er seine Kirche nur kurze Zeit, aber gut" und hielt 1498 eine Synode in der Domkirche. Ulrich IV. von Liechtenstein (1493—1505) berief ebenfalls seinen Clerus 1496 und 1497 zu Diöcesansynoden und sorgte besonders für ein wissenschaftlich gebildetes, aus Oesterreichern zusammengesetztes Domcapitel. Georg III. von Neideck (1505 bis 1514) betheiligte sich in eigener Person am neunjährigen Kriege Maximilians I. gegen Venedig (Huber, Gesch. Oesterr. III, 369 ff.). Dabei gewann er das unter Alexander von Massovien vor 70 Jahren verlorene Gebiet von Riva wieder zurück und wurde sogar vom Kaiser 1509 zum Statthalter von Verona eingesetzt (Jäger II, 2, 457). Durch das auf dem berühmten „offenen Landtag" zu Innsbruck 1511 geschlossene „Landlibell" wurde das Hochstift Trient wie Brixen von den Reichsanlagen befreit und dadurch mit dem eigentlichen Landesherrn von Tirol in engere Verbindung gebracht, ohne daß die Rechte des Fürstenthums geopfert wurden (Jäger II, 2, 460 ff.).

Eine neue Periode für das Bisthum Trient bricht unter Cardinal Bernhard II. von Cles (1514—1539) an (s. dessen Biographie im „Sammler" V [1809], 174 ff.). Unter ihm stand Tirol unter Kaiser Maximilian I. und dessen Enkel Ferdinand I., die bei ihrer großartigen Stellung nach Außen die strengen Ansprüche der tirolischen Landesfürsten früherer Zeiten aufgaben und dem Fürstbischofe in der Verwaltung seines Territoriums größere Freiheit gestatteten. Bischof Bernhard und dessen Nachfolger Christoph Madruzz waren zudem wegen ihrer hohen politischen Begabung die vertrautesten Berather der drei Kaiser bezw. des Landesfürsten (vgl. Hirn, Erzherzog Ferdinand II., I, Innsbruck 1885, 293 f.). Die Regierung Bischof Bernhards fiel in die tief aufgeregte Zeit des beginnenden Protestantismus und der von ihm beeinflußten Aufstände der Bauern, die im Süden des Landes fast noch ärger hausten als in Nordtirol. Bereits am 4. Februar 1524 gab der Bischof seinen Vicaren in Trient einen argen Verweis wegen ihrer Nachlässigkeit gegen die Verbreitung protestantischer Bücher (Bonelli, Notizie istor.-critiche III, Trento 1762, 303). Schon das Jahr darauf wüthete fast in allen Theilen seines Bisthums der von Geismair genährte Bauernkrieg (Pincius, Devitis pontificum Trid., Mantuae 1546, 66 sqq.; Laburner, Bauernrebell im Nons- und Sulzberge, im Archiv f. tirol. Gesch. IV [1867], 85 ff.; Alberti 444 sgg.). Die ganze folgende Zeit nahm den rastlos thätigen Mann für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens in seiner Diöcese und im ganzen deutschen Kaiserreiche in Anspruch, weßhalb er der zweite Gründer der Kirche von Trient genannt wird (Kirche des hl. Vigilius I, 313). Er wurde Anfangs 1539 auch als Bischof nach Brixen postulirt, starb aber schon unmittelbar nach der Besitznahme des Bisthums. Während seiner Regierung hielt sich in Trient der gelehrte Schulmeister J. P. Pincius auf, der auch eine Geschichte der Bischöfe von Trient schrieb (s. über ihn Egger, Tirol. Geschichtschreiber, Innsbruck 1867, 8 ff.). Die folgenden vier Bischöfe, sämmtlich aus dem Hause Madruzz (1539—1658), behaupteten den Ruhm ihrer Vorgänger. Aber unter der Regierung Erzherzog Ferdinands II. (1567—1595) und zum Theil noch später entstanden zwischen den Bischöfen und dem Landesfürsten neue Zerwürfnisse, die jedoch nicht mehr mit Waffengewalt, sondern mit der Feder geschlichtet wurden. Dabei wurde nicht nur um das weltliche Territorium der Bischöfe ge-

stritten, sondern die Erzherzöge griffen auch in das kirchliche Gebiet in bedenklicher Weise, wenn auch in bester Absicht, ein (Egger II, 227). Christoph I. von Madruzz (1539—1567) war trotz seiner Jugend ein würdiger Prälat (Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes VIII, 391), weßhalb er 1543 auch zur Verwaltung des Bisthums Brixen berufen und ein Jahr darauf unter besonders ehrenvollen Auszeichnungen zum Cardinal erhoben wurde (s. Bonelli, Notizie III, 322 sg.). Den Glanzpunkt seines bischöflichen Wirkens bildet unstreitig das in seiner Residenzstadt Trient abgehaltene Concil (s. d. folg. Art.). Das Bisthum Brixen, das er bei seiner großartigen Thätigkeit nach Außen selten besuchen konnte, ließ er durch einen Coadjutor verwalten. Ein gewisses Streben nach Ehren und Würden ist bei Christoph freilich nicht zu verkennen. Im J. 1555 erscheint er als Statthalter in Mailand, unter Pius IV. als Legat in Ancona, auch erwarb er noch die Bisthümer Alba, Sabina, Präneste und Porto. Im J. 1567 resignirte er auf Trient zu Gunsten seines Neffen Ludwig und starb zu Tibur im Juli 1578. Cardinal Ludwig von Madruzz (1567—1600) durchlief schon in den Jünglingsjahren eine ehrenvolle Bahn. Noch nicht 18 Jahre alt, wurde er (1550) Verweser des Bisthums Trient cum jure succedendi, fungirte 1559 als päpstlicher legatus a latere auf dem Reichstage von Augsburg (Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg III, Augsburg 1813, 448) und wurde dann von Kaiser Ferdinand I. als Gesandter nach Frankreich geschickt. Anfangs 1561 gratulirte ihm Kaiser Ferdinand I. bereits zur Cardinalatswürde. Schon im Beginne seiner Regierung gerieth der Cardinal in einen langwierigen Streit mit Erzherzog Ferdinand II., dem neuen Landesfürsten, über die staatsrechtliche Stellung des Fürstenthums Trient zur Grafschaft Tirol (vgl. Hirn, im Archiv für österr. Gesch. LXIV, 2 [1882], 353 ff.). Wenn auch der Bischof häufig durch diplomatische Geschäfte in Anspruch genommen war, so zeigte er doch für die Reform seines theilweise tief gesunkenen Clerus mehr Eifer als sein Onkel Christoph, der seine Kräfte zu sehr zersplittert hatte. (Ueber seine Bemühungen zur Errichtung eines Priesterseminars vgl. Zschokke, Theol. Studien ... in Oesterreich, Wien 1894, 670 ff.) Karl von Madruzz (1600—1629), seit 1604 auf Verwendung Kaiser Rudolfs II. ebenfalls Cardinal (Bonelli, Notizie III, 474 sgg.), wurde wie seine beiden Vorgänger schon während der Studienzeit zu einträglichen Ehren und Würden befördert. Auch Papst Paul V. sendete ihn als seinen Legaten a latere 1613 zum Reichstage nach Regensburg. Als Bischof von Trient erließ er Gesetze gegen den Wucher, sorgte mit Eifer für die Reinheit des katholischen Glaubens, schaffte die grausamen Hexenprozesse ab („Sammler" III, 272) und übergab sein neugegründetes Priesterseminar den vom hl. Hieronymus Aemiliani (gest. 1537) gestifteten Somaskern (s. d. Art.; vgl. Zschokke 673 ff.). Unter seinem Neffen, Karl Emanuel von Madruzz (1629—1658), brach in Trient 1630 die Pest aus, welcher der Bischof durch die Flucht nach dem Nonsberg entging. Er hielt bei dieser Gelegenheit und auch später fleißig Visitationen. Sein Episcopat war getrübt durch Zerwürfnisse mit dem Domcapitel und durch neue Streitigkeiten mit der Landesregierung, welche zur Zeit des dreißigjährigen Krieges die bischöfliche Kasse übermäßig in Anspruch nahm. Mit Karl Emanuel erlosch das berühmte Geschlecht der Madruzz. Cardinal Ernst Albert Graf Harrach (1665—1667) konnte erst gewählt werden, als der früher erhobene, aber von Rom nicht bestätigte Erzherzog Sigmund Franz von Tirol resignirte (Egger II, 421 ff.). Sigmund Alfons Graf Thun (1668—1677), bereits seit 1663 Bischof von Brixen, kein Freund des Prunkes, suchte, unbekümmert um Widersprüche, Mißbräuche abzustellen. Unter ihm lebte zu Roveredo die gottselige Aebtissin der Clarissen Johanna Maria vom Kreuze (s. d. Art.). Franz de Alberti (1677 bis 1689), ein kluger, schon bejahrter Mann und Freund der Wissenschaft, milderte in manchen Stücken die Strenge seines Vorgängers. Joseph Victor de Alberti (1689—1695), aus der Linie Enno und mit seinem Vorgänger nachweislich nicht verwandt, verdankte seine Erhebung gleichfalls nur den persönlichen Verdiensten. Unter dem reformeifrigen Johannes Michael von Spaur (1696—1725) ereignete sich während des spanischen Erbfolgekrieges 1703 der französisch-bayrische Einfall in Tirol, wobei Trient belagert wurde (Jäger, Tirol ... im J. 1703, Innsbruck 1844, 347 ff.). Der sonst fromme Bischof, den Kaiser Karl VI. mit dem Titel Altezza (Hoheit) auszeichnete, war nicht ganz frei von Nepotismus. Johannes Benedict Gentilotti (1725) regierte nur ganz kurze Zeit. Anton Dominicus Graf Wolkenstein (1725—1730) war ein guter Hirt und Vater der Armen. Die Regierung des Bischofs Dominicus Anton Grafen Thun (1730—1758) fiel bereits in die Zeit der absoluten Fürstenmacht und der beginnenden falschen „Aufklärung". In der ersten Zeit versah der Bischof sein Amt mit Würde und Kraft und gab heilsame Verordnungen zur Hebung priesterlichen Wandels; aber nach dem Tode seines Bruders Augustin und des Weihbischofs Wenzeslaus, die ihn vortheilhaft beeinflußten, war er wie umgewandelt. Er führte ein leichtfertiges Leben, besuchte mit seinem ganzen Hofstaate den Carneval von Venedig und machte viele Schulden. Daher nöthigte ihm das Domcapitel in der Person des Freiherrn von Firmian einen trefflichen Coadjutor auf (Barbacovi, Memorie storiche, Trento 1821, 168 sgg.). Auf Franz Felix Graf Alberti (1758—1762), der ein guter Hirte war und mit Kraft regierte, folgte Christoph II. Sizzo de Noris (1763 bis

1776), welcher wegen Uneinigkeit des Domcapitels vom Papst ernannt wurde. Er war ein apostolischer Mann, der nur seiner Diöcese lebte. Bei aller Umsicht und Klugheit mußte er sich aber nach langem Widerstreben zur „Steuer-Peräquation" verstehen und sich von Seiten der tirolischen Landesregierung manche Eingriffe in seine Territorialrechte gefallen lassen (Kirche des hl. Vigilius II, 216 ff.). Nach Aufhebung des Ordens der Gesellschaft Jesu (1773) bestimmte er die Einkünfte des seit 1622 in Trient bestehenden Jesuitencollegs für die bessere Dotirung des Priesterseminars. Unter ihm wirkten in Trient drei Männer, welche sich um die Geschichte seines Hochstiftes verdient machten, nämlich Benedict Bonelli O. S. Fr. (geb. 1704; vgl. über seine Werke Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1459; III, 2. ed., 104), Joh. Chr. Tovazzi von Avolano O. S. Fr. (1731—1806) und Graf Barbacovi (geb. um 1740, gest. nach 1824). Peter Vigil Graf Thun (1776—1800) war ein Kind seiner freisinnigen Zeit und ein gehorsamer Diener des „reformeifrigen" Kaisers Joseph II. (s. d. Art.). Aehnlich seinem Onkel und drittletzten Vorgänger, Bischof Dominicus Anton, erhielt er schon in der Jugend reiche Beneficien, war prachtliebend und ergötzte sich an der Opera buffa. Die Sommermonate Mai bis September verbrachte er in Salzburg, wo er ein Canonicat inne hatte. In der „Kirchenreform" kam er den Wünschen seines kaiserlichen Herrn sogar zuvor. Bereits 1778 ließ er die Kirchen zum hl. Georg und zum hl. Nicolaus in der Vorstadt Piè di Castello schließen und profaniren und hob das S. Lorenzo-Kloster auf; das gleiche Schicksal traf 1784 das Kloster der Clarissen bei S. Trinità in Trient, 1785 das Carmelitenkloster S. Maria di Strada in Judicarien, das Hospiz der Cölestiner in Calavino und 1790 das Klösterlein der Tertiarschwestern vom hl. Dominicus bei der Portella in Trient. Ohne Rücksicht auf die Rechte des Papstes löste er Ordensgelübde und verbot 1787 den Nachtchor in denjenigen Klöstern, wo er stiftungsgemäß eingeführt war. Daher hielt sich Papst Pius VI. auf seiner Rückreise von Wien, obwohl ihm der Bischof bis Bozen entgegengegangen war, nur drei Stunden in Trient auf (10. Mai 1782; vgl. Kirche des hl. Vigilius 231 und Schematismus 1898, 16). Dagegen gelang es dem Bischofe, das Verhältniß seines Stiftes zur Regierung durch den Vertrag vom 24. Juli 1777 leidlich zu ordnen (Egger III, 95 ff.); indessen kam in seinen letzten Lebensjahren sein Fürstenthum durch die Franzosenkriege (1796—1800) in die höchste Gefahr (vgl. Eiberg, Tyrols Vertheidigung 1796, Innsbruck 1798, 29 ff.). Sein Nachfolger, Emanuel Maria Graf Thun (1800—1818), hatte eine dornenvolle Regierung; unter ihm beginnt

3. die Periode der Fürstbischöfe ohne weltliches Territorium. Nach der für Oesterreich unglücklichen Schlacht von Marengo (14. Juni 1800) sah sich Bischof Emanuel, der übrigens die kirchenpolitischen Principien seines Vorgängers und Vetters keineswegs theilte, zur Flucht genöthigt. Bald darauf wurde durch den bekannten Reichsdeputations-Hauptschluß (s. d. Art.) zu Regensburg 1803 sein ganzes Fürstenthum säcularisirt und mit Tirol vereinigt. Im J. 1805 kam Tirol an Bayern, und nun konnte der Fürstbischof nach fünfjähriger Abwesenheit zu seiner Heerde zurückkehren. Bald darauf gerieth er aber, wie sein Nachbarbischof von Chur, in Conflict mit der kirchenfeindlichen bayrischen Regierung, die den ungehorsamen Bischof nach Salzburg verbannte (vgl. Brück, Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh. I, Mainz 1887, 232 ff.). Durch staatliche Verfügung wurde in Trient der unkirchliche Canonicus Graf Spaur als Generalvicar aufgestellt, dem der Bischof, um größeres Uebel zu vermeiden, die Bestätigung ertheilte. Durch den Wiener Frieden (1809) fiel der größte Theil der Diöcese Trient an das Königreich Italien, der übrige an Bayern. Das italienische Gebiet bildete das Departement dell'Alto Adige mit der Provinzialhauptstadt Trient. Am 16. Juli 1810 zog endlich Bischof Emanuel nach langer Abwesenheit in Trient wieder ein, wo eine Menge Arbeit seiner harrte. Im J. 1811 betheiligte er sich auch am Pariser „Nationalconcil" (s. d. Art. Paris IX, 1506) und fiel dabei wegen seiner standhaften Treue gegen Papst Pius VII. bei Kaiser Napoleon in Ungnade. Als aber nach dessen Sturz Tirol wieder dem Hause Habsburg zufiel (1816), kamen auch für den Bischof ruhigere Tage. Die Diöcesangrenzen wurden 1818 definitiv geordnet. Bereits Pius VI. hatte auf Wunsch Kaiser Josephs II. durch Decret vom 23. August 1785 erlaubt, daß die Decanate des Valsuganathales von Feltre und Padua (Pfarrei Brancafora) getrennt und mit Trient vereinigt wurden. Dasselbe war der Fall mit einer Anzahl von Pfarreien, welche zu Verona gehörten. Aus politischen Gründen wurde durch Decret vom Mai 1818 der tirolische Antheil der Diöcese Chur gleichfalls zu Brixen und Trient geschlagen, und zwar so, daß letztere Diöcese das ganze untere Vintschgau bis Eiers erhielt. Im Eisackthale, wo die tridentinische Diöcesangrenze nach Norden vorgeschoben wurde, endet die Diöcese Trient mit dem Decanate Klausen. Sogar die Stammburg der Diöcese Brixen, das hochgelegene Säben, gehört nun zu Trient. Seit dem Jahre 1751, wo das Patriarchat Aquileja aufgelöst wurde, bildete Trient ein exemtes Bisthum; durch die Organisationsbulle vom 7. März 1825 wurde es aber mit Brixen, Gurk, Seckau und Lavant der Metropole Salzburg (s. d. Art.) untergeordnet. Der Bischof von Trient hat vermöge des Alters und der ganz besondern Auszeichnung seiner Kirche den ersten Platz unter den Suffraganen und als Fürst Sitz und Stimme im

Herrenhause. Nach dem Tode des Fürstbischofs Emanuel (gest. im October 1818) war eine fünfjährige Sedisvacanz. Inzwischen fanden Verhandlungen statt zwischen Kaiser Franz und dem Papste über Besetzung und Dotation des Bisthums und des Domcapitels, das in Zukunft aus 7 Mitgliedern, 3 Dignitaren und 4 Canonikern, bestehen sollte. Der erste vom Kaiser ernannte Fürstbischof, Franz Xaver Luschin (1823—1834), stammte von einfachen, bürgerlichen Eltern zu Tainach in Kärnthen und rang sich durch Fleiß und Tugend in die Höhe. Nachdem er die Verhältnisse der Diöcese Trient geordnet hatte, wurde er 1834 auf den erzbischöflichen Stuhl von Lemberg erhoben. Aber schon im Jahre darauf ließ er sich als Erzbischof nach Görz transferiren, wo er 1854 starb. In Trient folgte Johannes Nep. Tschiderer (1834—1860), ein treuer Hirte seiner Heerde, der im Rufe der Heiligkeit am 3. December 1860 starb. Er hatte die Freude, 1845 die Säcularfeier der Eröffnung des Concils von Trient begehen zu können. Der Seligsprechungsprozeß des ehrw. Dieners Gottes ist bereits eingeleitet (vgl. Mittheilungen über das Leben des ... J. N. Tschiderer, Bozen 1876). Sein Nachfolger, Benedict von Riccabona (1861—1879), von Verona, wo er seit 1854 Bischof war, nach Trient transferirt, hielt 1863 in großartigster Weise die 300jährige Säcularfeier der Schließung des tridentinischen Concils ab. Papst Pius IX. war dabei durch den Cardinal Reisach (s. d. Art.) vertreten. Für seine Verdienste um die Kirche erhielt er vom Papste das Pallium. In den damaligen wichtigen, kirchenpolitischen Fragen schloß sich Bischof Benedict enge der Führung des Bischofs von Brixen, Vincenz Gasser (s. d. Art.), an. Auf dem vaticanischen Concil erlitt der Kirchenfürst einen Schlaganfall, von dem er sich nicht mehr vollständig erholte. Daher sah er sich genöthigt, in der Person des nunmehrigen Cardinal-Erzbischofs Johannes Haller von Salzburg einen Coadjutor anzunehmen. Nach dem Tode Riccabona's (31. März 1879) folgte Johannes Jacob della Bona (1880—1885), der bald in's Grab sank, und dann Eugen Karl Valussi, geb. zu Talmassons (Erzdiöcese Udine) am 10. Februar 1837, ordinirt am 12. Februar 1860, consecrirt und inthronisirt am 26. Juni 1886. Er kämpfte trotz der ihm angeborenen Milde mit aller Energie gegen die gefährliche philosophische Richtung der Rosminianer (vgl. d. Art. Rosmini-Serbati) und besonders gegen die schlechte Presse. Im September 1896 tagte in Trient der bekannte erste Anti-Freimaurercongreß (Actes du Ier congrès antimaçonnique, Tournai 1897). Bei den vielfachen Verfolgungen, die sich der eifrige Bischof zuzog, bot ihm die Treue des ihm ergebenen Clerus und Volkes reichen Trost, wie sich besonders bei der glänzend verlaufenen, großartigen Protestversammlung in Bozen am 26. Juni 1898 gezeigt hat. Ad multos annos! — Die Seelenzahl der ganzen Diöcese Trient beträgt (1898) 564 300, darunter 133 400 Deutsche; in den 85 Decanaten, von denen 10 zum deutschen Antheil gehören, sind 162 Pfarreien, 248 Curatien, 139 Exposituren und 77 Beneficien; 1086 Säcularpriester, darunter 290 deutsche, 708 Regularpriester. Die drei Dignitare des Domcapitels (Dechant, Propst und Archidiacon) haben durch Breve vom 29. Juli 1864 im Falle der Verhinderung des Bischofs resp. der höhern Dignität den Gebrauch der Pontificalien. Dasselbe Recht auf die Pontificalien haben auch der Propst der Collegiatkirche von Bozen und die Archipresbyter von Arco und Rovereto. Ueber die reiche Entwicklung des Ordenslebens s. d. Art. Tirol. (Vgl. die umfangreichen Literaturangaben [bis 1866] bei Thaler, Deutscher Antheil der Diöcese Trient, Brixen 1866, 87 ff. Reiches Material bietet Schneller in der Zeitschrift des Ferdinandeums 1894 ff.; historische Notizen sind den Schematismen beigegeben. Für den italienischen Antheil weisen die Literatur nach Gar, Biblioteca trentina, Trento 1858 sgg., das Archivio trentino [seit 1882], das Archivio storico per Trieste e il Trentino [seit 1882] und die Zeitschrift Tridentum [seit 1898]. [Adelgott Schatz O. S. B.]

Trient, Concil von, heißt die vorletzte allgemeine Kirchenversammlung vom 13. December 1545 bis 4. December 1563. 1. Vorgeschichte. Im Laufe des 14. Jahrhunderts hatte sich vor Allem infolge des sogen. babylonischen Exils (s. d. Art. Avignon) innerhalb der Kirche eine immer stärker geäußerte Unzufriedenheit bemerklich gemacht. Hauptveranlassung derselben dürften zweifelsohne die verschiedenen Finanzkünste gewesen sein, durch welche die päpstliche Curie die nothwendigen Geldmittel beschaffen mußte, da die Revenuen aus Italien ausblieben. Dazu kamen noch die vielen und verschiedenartigen Wirren, welche das nachfolgende unglückliche Schisma im kirchlichen wie im staatlich-socialen Leben hervorrief. So wurde die Unzufriedenheit immer größer, der Ruf nach einer reformatio in capite et in membris immer allgemeiner. Diesem Verlangen suchten zahlreiche Synoden im Laufe des 15. Jahrhunderts, angefangen von dem großen Konstanzer Concil bis herab zur fünften Lateransynode im Anfang des 16. Jahrhunderts, gerecht zu werden. Allein was sie leisteten, blieb einerseits hinter den Erwartungen und auch hinter den Bedürfnissen der Zeit weit zurück, so daß die Mißstimmung noch gesteigert statt gehoben wurde; andererseits hatten die auf einzelnen Synoden, so namentlich zu Konstanz und Basel, laut gewordenen, theilweise radicalen Forderungen bei der päpstlichen Curie ein tiefes Mißtrauen gegen solche Versammlungen hervorgerufen. Dieses Mißtrauen und jene Mißstimmung wußten nun die Anhänger der durch Luther im Anfange des 16. Jahrhunderts hervorgerufenen religiösen Bewegung klug für ihre Zwecke auszunutzen. Wenn darum Luther schon

1518 in einer Art Appellation mit der Forderung eines allgemeinen Concils auftrat, so rechnete er hierbei sicher mehr auf die Zustimmung weiter Kreise als auf wirkliche Gewährung seiner Forderung. Daß diese Berechnung richtig war, zeigte sich sofort auf dem Nürnberger Reichstag Januar 1523, wo die deutschen Stände auf die wohlmeinenden Reformanerbieten des trefflichen Hadrian VI. [illegible] gleichfalls mit der Forderung eines allgemeinen Concils antworteten, welches nach Vereinbarung „mit Kaiserlicher Majestät binnen Jahresfrist in eine deutsche Stadt zu berufen sei" (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II [1880] 274). Hadrian starb zu früh am 14. September 1523, um diesen Forderungen gegenüber Stellung nehmen zu können; sein Nachfolger aber, Clemens VII. 1523—1534, aus dem Hause Medici, scheint betreffs dieses Punktes während seines ganzen Pontificats vorherrschend den Rathschlägen des Nuntius Aleander gefolgt zu sein: minime sane concilium offerre, sed multo minus detrectare. Wiewohl Aleander recht wohl erkannte, daß die Forderung eines allgemeinen Concils in Deutschland anfänglich so recht den Cardinalpunkt der Bewegung bildete (quoniam et hic — Verlangen eines allgemeinen Concils — et in annatis omnium istarum querelarum cardo potissimum verti videtur) zielten bedauerlicherweise seine Rathschläge doch stets dahin, möglichst geschickt an jener Forderung vorbeizukommen (Döllinger, Beiträge [s. u.] III. 254 ff.). Gleich der nächste Reichstag zu Nürnberg April 1524 wiederholte das Verlangen nach „einem freien allgemeinen Concil in Deutschland", und auch Kaiser Karl V. wünschte in einer Denkschrift an den Papst vom Juli 1524 für kommendes Jahr dessen Berufung nach Trient (Balan, Mon. Ref. Ratisbonae 1884, 351; G. Heine, Briefe an Kar. V. [von dessen Beichtvater Garcia de Loaysa], Berlin 1848, 279). Dem gegenüber wurde päpstlicherseits auf die Uneinigkeit unter den christlichen Fürsten hingewiesen, welche die Abhaltung eines allgemeinen Concils unmöglich mache. Weitere Verhandlungen wegen des Concils, das immer auf's Neue verlangt wurde, drängte die von Clemens VII. dem Kaiser gegenüber eingeleitete französenfreundliche Politik in den Hintergrund. Die Beziehungen zwischen Kaiser und Papst wurden infolge dessen schließlich so feindselig, daß am 6. Mai 1527 Rom von den kaiserlichen Truppen erobert und der Papst in der Engelsburg gefangen gehalten wurde. Nach erfolgtem Friedensschlusse, der durch die Kaiserkrönung zu Bologna am 24. Februar 1530 seine feierliche Bestätigung fand, wurde vom Kaiser sofort wieder die Frage nach einem Concil angeregt und vom Papst auch die Abhaltung eines solchen zugesagt. Wirklich fand auch der Kaiser bei seiner Rückkehr nach Deutschland, daß das Verlangen nach einem Concil sich dringender äußerte als je zuvor. Gleich in der Einleitung zur Augs-

burger Confess[illegible]
„freies, christli[illegible]
berichtet der K[illegible]
nung in Deu[illegible]
dafür, daß das
. . . „Darum [illegible]
ligkeit umgehe[illegible]
zugleich in [illegible]
daß es nicht [illegible]
bleiben soll" ([illegible]
dieses dringlich[illegible]
die Bedenken [illegible]
wurde er doch
unter der Bedi[illegible]
den Entscheidun[illegible]
Als Orte bra[illegible]
und Mantua [illegible]
Aussicht genom[illegible]
den religiösen [illegible]
dasselbe wieder
Franz I. von
jeden Preis zu
Papst wieder [illegible]
im November [illegible]
Papst möge, in
unseres Herrn,
Glaubens wie
daran gelegen
was dazu führ[illegible]
Zeit zu versam[illegible]
ligkeit so dringe[illegible]
gut halten, daß
berufen werde"
liche Berichte [illegible]
land auch vom
Cles ein, allein
kenden Haltung
sage, bald ängst[illegible]
seltsame Verhal[illegible]
sachen seine G[illegible]
intriganten M[illegible]
in den etwas [illegible]
von einem fried[illegible]
hoffte nämlich
Bewegung De[illegible]
verleihungen un[illegible]
lichen Wege [illegible]
(Pastor, Kirch[illegible]
burg 1879, 7[illegible]
Quartalschrift
das frivole Be[illegible]
das beabsichtigt[illegible]
Beichtvater des
und die Leicht[illegible]
den Zusammen[illegible]
Briefe 113). [illegible]
diesem freylen S[illegible]
genug entgegen[illegible]
als sei der Pa[illegible]
mit Frankreich
sive Beweis fe[illegible]

mans auf Deutschland führte zum Nürnberger Religionsfrieden (Juni 1532), worin rücksichtlich des Concils bestimmt wurde, daß der Kaiser innerhalb eines halben Jahres ein solches auszuschreiben habe, das dann ein Jahr darauf gehalten werden solle. Die Bedenken, welche sich päpstlicherseits gegen einen solchen Beschluß regten, suchte der Kaiser thunlichst zu beschwichtigen und trat nach siegreicher Abwehr der Türkengefahr sofort wieder in Unterhandlungen mit dem Papste. Auf einer zweiten Zusammenkunft des Kaisers mit dem Papste zu Bologna (13. December 1532 bis 28. Februar 1533) wurden eingehende Berathungen über das bevorstehende Concil gepflogen, die zu dem Beschluß führten: der Papst solle einen Nuntius und der Kaiser einen Botschafter an die deutschen Fürsten senden, um die nöthigen Einleitungen zum Concil zu treffen. Außerdem solle der Papst ein weiteres Breve in Betreff des Concils an alle christlichen Fürsten erlassen. Dieß geschah auch sofort am 10. Januar 1533. Obigem Beschlusse gemäß wurden der päpstliche Nuntius Rangone und der kaiserliche Orator Briaerde mit eigenen Instructionen (Laemmer, Analecta [s. u.] 24 und Mantissa 143) nach Deutschland gesandt, wo sie zwar freundliche Aufnahme, aber ungünstigen Bescheid erhielten. Die lutherischen Theologen, namentlich Luther selbst, antworteten verletzend; die zu Schmalkalden versammelten protestantischen Fürsten erwiderten in so verclausulirter Form, daß sie einer Ablehnung gleichkam (Juni 1533; Döllinger, Beiträge II, 582 f.). Trotzdem hoffte man doch allgemein auf ein baldiges Concil. Unterdessen war Clemens VII. gestorben (25. September 1534), und bei der folgenden Papstwahl spielte die Concilsfrage eine nicht unwesentliche Rolle. Es wurde der dem Concilsgedanken bisher stets geneigte Cardinal Alexander Farnese als Paul III. (1534—1549) gewählt. Derselbe rief alsbald den bei König Ferdinand befindlichen Nuntius Paul Vergerius zu sich, um über die Lage in Deutschland genauen Aufschluß zu erhalten. Vergerius berichtete, das einzige Mittel, die erbitterten Gemüther in Deutschland zu besänftigen, sei, daß man ihnen beweise, man wolle wirklich ein Concil versammeln, und daß man nicht, was bisher immer der Fall gewesen, zu große Schwierigkeiten mache; sodann, daß man es nicht bloß beim Willen bewenden lasse, sondern das Concil auch wirklich zu veranstalten strebe. Der Nuntius fügte noch bei, daß man in Deutschland allgemein der Meinung sei, der Papst suche das Concil zu hintertreiben (Pallavicino [s. u.] 3, 18). Der Papst sandte Vergerius sofort wieder nach Deutschland mit Schreiben an alle katholischen und protestantischen Fürsten, sowie an sonstige einflußreiche Männer (Nuntiaturberichte aus Deutschland [s. u.] 1. Abth., I, 329 ff.). Als Ort des Concils wurde Mantua vorgeschlagen; von anderweitigen Bedingungen sollte nicht gesprochen werden. Theilweise fand der päpstliche Legat freundliche Aufnahme; allein Luther, mit dem er zu Wittenberg eine Besprechung hatte (6. November 1535), wie auch der Kurfürst von Sachsen verhielten sich durchaus ablehnend gegen ein Concil. Trotzdem berief der Papst nach erneuter Berathung mit dem Kaiser, der zu Ostern 1536 persönlich nach Rom gekommen war, unter dem 2. Juni 1536 ein allgemeines Concil, das sich am 23. Mai kommenden Jahres in Mantua versammeln sollte (Raynald, Annal. ad a. 1536, n. 35; Le Plat [s. u.] II, 526). Um alle christlichen Fürsten zur Betheiligung an der Synode einzuladen und zu bestimmen, sandte der Papst alsbald überallhin Legaten und Schreiben. Vor Allem handelte es sich um Gewinnung des Königs von Frankreich und der deutschen Protestanten. Letztere, die bisher stets am dringlichsten die Forderung eines Concils erhoben hatten, verhielten sich nun, da Ernst gemacht werden sollte, direct ablehnend. Der päpstliche Gesandte Petrus van der Vorst wurde an den protestantischen Fürstenhöfen unfreundlich, ja geradezu verletzend behandelt, hämische Pasquille gegen Papst und Concil wurden unter das Volk geworfen, und auf dem Schmalkaldener Bundestage (Februar 1537) sprachen sich die protestantischen Theologen wie Fürsten schroff ablehnend gegen ein Concil aus (Responsio Ducis Saxoniae et Confoederatorum in causa concilii ad oratorem Imperatoris [M. Held], Corp. Ref. III, 301, und Causae, quare synodum indictam etc. recusarint, ib. III, 313—325). Zugleich gab jetzt Luther auf Andringen des sächsischen Kurfürsten die 23 schmalkaldischen Artikel heraus, worin die Differenzen sehr schroff und in polterndem Tone hervorgehoben werden. Dieses merkwürdige und bedauerliche Verhalten der deutschen Protestanten findet seine Erklärung freilich nicht in sich selbst, sondern hat seinen Untergrund in dem frivolen Treiben des französischen Königs, der mit allen, auch den schlechtesten und verwerflichsten Mitteln dem Kaiser Verlegenheiten zu bereiten suchte. Trotz aufrichtigster Friedensbemühungen des Kaisers und des Papstes trieb er zu frevlem Krieg und hetzte mit katholischen Betheuerungen im Munde die deutschen Protestanten gegen Papst und Kaiser auf, ja trat selbst mit den Türken in offenen Bund (Ehses, in d. Röm. Quartalschrift 1898, 306—323). Da außerdem der Papst wegen der unerfüllbaren Bedingungen des Herzogs von Mantua von dieser Stadt absehen mußte, vertagte er unter dem 20. April 1537 das Concil auf den 1. November jenes Jahres. Allein die Wahl eines passenden Ortes machte Schwierigkeiten, und so wurde es erst am 8. October auf Ostern 1538 nach Vicenza anberaumt. Wirklich ernannte auch der Papst am 20. März 1538 die Cardinäle Campeggio, Simonetta und Aleander zu Präsidenten des Concils und sandte sie nach Vicenza (Theiner, Acta [s. u.] I, 15). Allein Frankreichs feindliche Machinationen machten auch jetzt wieder eine Vertagung nothwendig.

Den geradezu großartigen Anstrengungen des Papstes, der trotz seiner 70 Jahre persönlich nach Nizza reiste, um zwischen den entzweiten Monarchen einen zehnjährigen Waffenstillstand zu erwirken, gelang es schließlich auch, den französischen König für den endlichen Beginn der lang ersehnten Synode zu gewinnen. So konnte der Papst, als er durch Bulle vom 28. Juni 1538 von Genua aus das Concil auf Ostern 1539 nach Vicenza anberaumte, hoffen, bei der ganzen katholischen Welt Unterstützung zu finden. Abschriften obiger Bulle gingen an alle katholischen Höfe (Raynald ad a. 1538, n. 35; Le Plat II, 621) mit der dringenden Aufforderung, die Prälaten der betreffenden Länder auf kommende Ostern zum Erscheinen in Vicenza aufzufordern. Kaum war jedoch der französische König von Nizza abgereist, so wollte er von einem Concil nichts mehr hören; nach wie vor hetzte er Protestanten, Türken und Seeräuber gegen den Kaiser und dessen Bruder Ferdinand auf, ja kaum einige Monate später ließ er dem Schmalkaldener Bund bewaffnete Hilfe zum Angriff auf die katholischen Stände in Aussicht stellen (Janssen III [1881], 381). Infolge dieser geradezu beispiellosen Treulosigkeit Frankreichs brach sich bei König Ferdinand wie beim Kaiser allmälig der Gedanke Bahn, ohne Concil, durch sogen. Religionsgespräche die religiöse Spaltung in Deutschland zu heben. In diesem Sinne wurde auf dem Tage zu Frankfurt, am 19. April 1539, durch den kaiserlichen Orator, den Erzbischof von Lund, mit den Protestanten eine Vereinbarung getroffen; so kam es zu den Religionsgesprächen von Hagenau (Juni 1540), Worms (1540/41) und Regensburg (1541; s. d. Art. Disputation). Hierdurch wurde der Concilsgedanke vorerst in den Hintergrund gedrängt, und der Papst mußte, der Sachlage Rechnung tragend, das Concil auf unbestimmte Zeit vertagen. Den katholischen Fürsten wurden hiervon Mittheilungen gemacht und die causae, propter quas Pontifex prorogat usque ad beneplacitum sedis apostolicae celebrationem concilii, dargelegt (Raynald ad a. 1539, n. 26; Le Plat II, 630). Letztere geben ein treffendes Bild der damaligen Zeitlage. Mit dem Plane, Religionsverhandlungen zwischen nichtcompetenten Personen pflegen zu lassen, konnte sich der Papst selbstverständlich nicht einverstanden erklären und machte hierüber dem Kaiser wie dem König Ferdinand rückhaltlos Vorstellungen. Auf Ersuchen der letzteren sandte er jedoch Legaten zu den Verhandlungen, aber mit der gemessenen Weisung, gegen Verletzungen des heiligen Stuhles zu protestiren, sich nicht in die Disputationen einzulassen und über alle wichtigeren Punkte an den Papst zu berichten. Mit solchen im Ganzen gleichlautenden Instructionen erschienen in Hagenau Morone, in Worms Thomas Campeggio, Bruder des Cardinals, und in Regensburg Contarini. Trotz aller irenischen Gesinnung und weitgehendsten Entgegenkommens von katholischer Seite konnte das Friedenswerk nicht gefördert werden, da der hartnäckige Sinn und die unduldsame Rechthaberei der Fürsten wie der Theologen auf protestantischer Seite alle Einigungsversuche vereitelten. Außerdem mußte das sogen. Regensburger Buch (s. d. Art. Interim) wie auch der vom Kaiser modificirte Regensburger Reichstagsabschied (s. Döllinger, Beiträge I, 36) katholischerseits große Bedenken wachrufen und den Concilsgedanken wieder ernstlich in den Vordergrund rücken. Gleich nach dem Regensburger Tag unternahm der Kaiser seinen Zug gegen Algier, wobei er mit dem Papst in Lucca zusammentraf. Hier wurde auf's Neue über das Concil verhandelt, und Karl erklärte sich mit der Berufung nach Vicenza einverstanden. Hiergegen erhob aber jetzt Venedig Schwierigkeiten mit Rücksicht auf die Türken, da auf dem Concil auch über ein allgemeines Bündniß gegen diese verhandelt werden sollte, so daß dieser Ort wieder fallen gelassen wurde. Nun mußten die päpstlichen Legaten, die nach Frankreich und Deutschland gingen, in erster Linie für Vereinbarung eines allgemein genehmen Ortes thätig sein. König Ferdinand, bei welchem 1541 an Stelle Morone's Verallo, Bischof von Caserta, als päpstlicher Nuntius erschien, verlangte ganz entschieden eine deutsche Stadt. Er war nach wie vor unermüdlich für friedlichen Ausgleich thätig und hatte hierfür besonders auch den gelehrten Nausea (s. d. Art.), Bischof von Wien, gewonnen, der durch eine Reihe trefflicher wissenschaftlicher Arbeiten den Religionsverhandlungen vorzuarbeiten suchte. Ganz besonders befürwortete Nausea die ernstliche Inangriffnahme einer Reformation des Clerus, da dessen scientifischer wie moralischer Zustand ein überaus trauriger sei, was auch die päpstlichen Legaten, namentlich Contarini und Morone, bestätigten. Letzterer, der die deutschen Verhältnisse am besten kannte, wurde wiederum nach Deutschland entsendet, wo er am 23. März 1542 auf dem Reichstage zu Speyer die Concilsfrage abermals zur Sprache brachte. Im Auftrage des Papstes proponirte er als Orte zur Abhaltung des Concils Cambrai und Trient, welch letztere Stadt König Ferdinand mit den katholischen Reichsständen acceptirte, während die protestantischen auch hiergegen protestirten. So schrieb nun der Papst am 22. Mai 1542, „auf Gottes allmächtigen Schutz vertrauend und das Heil der gesammten Christenheit im Auge habend", auf den 1. November desselben Jahres ein allgemeines Concil nach Trient aus (Raynald ad a. 1542, n. 13). Nun begann der König von Frankreich wieder sein frivoles Spiel. Die mißliche Lage des Kaisers benutzend, rüstete er trotz aller Gegenvorstellungen des Papstes zum Krieg und suchte eine große Coalition gegen Karl und König Ferdinand zu Stande zu bringen, „zur völligen Vernichtung der kaiserlichen Macht". Der „allerchristlichste König" war schamlos genug, mit Soli-

man einen förmlichen Bund gegen den Kaiser zu schließen und durch die türkische Flotte unter Chaireddin Barbarossa die spanische und italienische Küste brandschatzen zu lassen. Trotz des überall entbrannten Kampfes sandte der Papst unter dem 18. September 1542 die Bischöfe von Verona und La Cava als päpstliche Bevollmächtigte nach Trient, um dort die nöthigen Vorbereitungen für das Concil zu treffen. Durch Bulle vom 15. October sodann bestellte er die Cardinäle Morone, Paris und Pole zu Präsidenten des Concils (Theiner, Acta I, 17), die auch am 21. November in Trient anlangten. Wegen der unruhigen Zeit erschienen jedoch vorerst keine weiteren Concilsväter in Trient; erst am 8. Januar 1543 langten drei kaiserliche Oratoren daselbst an, die am folgenden Tage den Legaten ihre Beglaubigungsschreiben übergaben und schon am 11. jenes Monats wieder abreisten (Le Plat III, 154 sqq.). In den Monaten März und Mai waren einige Bischöfe und bischöfliche Procuratoren in Trient angekommen, so daß Ende Mai mit dem Bischofe des Ortes zehn Concilsväter daselbst anwesend waren. Am 2. Juli war auch der Kaiser auf der Reise von Spanien nach Deutschland in Trient angekommen, nachdem er kurz zuvor mit dem Papste zu Busseto abermals eine Zusammenkunft gehabt. Letzterer hatte im Mai die beiden Legaten Pole und Paris zur Berichterstattung nach Rom gefordert und suspendirte sodann durch Bulle vom 6. Juli 1543 das Concil ad aliud opportunius et commodius tempus. Veranlassung hierzu war unter Anderem auch die zwischen Kaiser und Papst wegen der von letzterem gegen Frankreich beobachteten Neutralität entstandene Erkaltung, die sich dann infolge des Speyerer Reichstages von 1544 zu bedenklicher Spannung steigerte. Im Reichstagsabschiede vom 10. Juni hatte nämlich der Kaiser, durch die Noth gezwungen, den Protestanten in Religionssachen wie auch bezüglich eines Nationalconcils und neuer Religionscolloquien Zugeständnisse gemacht, die über die Regensburger noch weit hinausgingen und katholischerseits gerechtes Befremden hervorrufen mußten. Hiergegen legte nun der Papst in einem ziemlich vorwurfsvollen Breve an den Kaiser vom 24. August feierlich Verwahrung ein (Pallavicino 5, 6; Raynald ad a. 1544, n. 7; dazu Druffel, in Abhandl. der bayr. Akad. 1877, 70). Als dasselbe in die Hände des Kaisers kam, hatte er bereits mit seinem treulosen Gegner Franz I. am 18. September 1544 den Frieden von Crespy geschlossen. Um nicht auf's Neue von anderer Seite Zerwürfnisse heraufzubeschwören, ließ Karl das Breve unbeantwortet, that dagegen dem Papste durch seinen Gesandten zu wissen, daß er ein möglichst rasches Zustandekommen des Concils wünsche. Da der ersehnte Friede vorhanden und auch der französische König wenigstens äußerlich das Concil verlangen ließ (Raynald ad a. 1544, n. 28), obwohl er heimlich nach wie vor dagegen wühlte, so hob der Papst durch Bulle vom 19. November 1544 die Suspension des Concils auf. Nachdem er der Freude über den zwischen dem Kaiser und Frankreich endlich geschlossenen Frieden Ausdruck verliehen und seine bisherigen unablässigen Bemühungen für das Concil erwähnt, kündigte er den endlichen Beginn desselben für den vierten Fastensonntag (15. März) 1545 an zu dem dreifachen Zwecke: Hebung der religiösen Spaltung, Reform der christlichen Kirche und gemeinsamem Kampf sub sanctissimo crucis signo gegen die Türken (Le Plat III, 255). Am nämlichen Tage traf der Papst Bestimmungen betreffs der Papstwahl, falls er während des Concils sterben sollte. Die Wahl sollte dem Cardinalscollegium allein, nicht etwa dem Concil zustehen (Theiner, Acta I, 19). Am 22. Februar 1545 ernannte Paul III. zu Präsidenten des Concils die Cardinäle del Monte, Marcello Cervini tit. S. Crucis und Reginald Pole tit. S. Mariae in Cosmedin, denen zugleich die Vollmacht verliehen wurde, das Concil nöthigenfalls in eine andere beliebige Stadt zu verlegen (Le Plat III, 260). Gleich am folgenden Tage verließen die Legaten Rom und hielten am 13. März unter strömendem Regen ihren Einzug in Trient. Da außer ihnen keine weiteren Concilsväter erschienen waren, konnte an eine Eröffnung zum festgesetzten Termine nicht gedacht werden. Am 23. März kam endlich der kaiserliche Orator Mendoza und am 8. April der Orator des Königs Ferdinand. Auf Andringen der Legaten langten in Trient am 29. März päpstliche Schreiben an mit der Weisung, das Concil zu eröffnen, sobald eine irgendwie nennenswerthe Anzahl von Prälaten erschienen sei, und auf weitere Vorstellung kam einen Monat später die Anordnung, das Concil am 3. Mai zu beginnen. Am 25. April sodann traf der päpstliche Nepote Alexander Farnese auf seiner Reise nach Worms zum Kaiser in Trient ein. Dieser bestimmte die Legaten, das Concil ohne vorheriges Einvernehmen mit dem Kaiser nicht zu eröffnen, welche Vereinbarung unter dem 4. Mai auch die Gutheißung des Papstes fand (Massarelli, bei Döllinger, Berichte und Tageb. [s. u.] 75. 76. 78). Schon am 25. Mai traf dann von Worms die Mittheilung des genannten Nepoten in Trient ein, der Kaiser halte es für passend, wegen der Weigerung der Protestanten, das Concil zu beschicken, die Eröffnung desselben zu verzögern. Er werde versuchen, die Protestirenden, wenn irgend möglich, zum Erscheinen zu veranlassen. Auf Grund dessen beschlossen am 31. Mai die in Trient anwesenden 19 Prälaten, die Eröffnung noch zu verschieben. Zudem hatte sogar der Vicekönig von Neapel dem Concil noch Schwierigkeiten zu bereiten versucht. Er hatte nämlich den Prälaten der sicilischen Reiche die Reise nach Trient verboten; nur vier Bischöfe wollte er als Procuratoren aller anderen ernennen. Natürlich protestirten die sicilischen Bischöfe gegen diesen Ge-

waltact, der Papst verbot solche Procurationen, und der Kaiser veranlaßte seinen Vicekönig, von diesem Vorhaben abzustehen. Auf dem deutschen Reichstage aber, der auf Januar 1545 nach Worms berufen worden, zeigten sich die protestirenden Stände, wohl infolge französischer Instigation, noch störrischer als je zuvor. Der Kaiser weilte krank in Brüssel; dem König Ferdinand aber, der in Karls Namen den Reichstag eröffnen mußte, antworteten die Protestanten betreffs des Concils: „die papistische Versammlung zu Trient könnten sie für kein Concil erachten; sie müßten eines Friedens versichert sein, der nicht an ein solches Concil gebunden sei und so lange dauere, bis die Religionssache christlich verglichen sei". Welcher Geist damals unter den Protestanten herrschte, zeigen Luthers Schmähschriften gegen das Concil und gegen „das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet", „für welche es eigentlich keine Feder, viel weniger eine Druckerpresse geben sollte", die aber der Kurfürst von Sachsen auf dem Reichstage zu Worms verbreiten ließ. Auch der Kaiser, der am 16. Mai persönlich nach Worms kam, vermochte die Protestirenden nicht umzustimmen; sie verweigerten auch ihm gegenüber ganz entschieden die Anerkennung und Beschickung eines Concils zu Trient. Es ist darum leicht begreiflich, daß der Kaiser allmälig zu der Ueberzeugung kam, er könne bei so offener und hartnäckiger Widerspenstigkeit nur mit Waffengewalt Ordnung schaffen. Eine solche Eventualität wurde daher bereits zu Worms zwischen Karl, seinem Bruder Ferdinand und dem Cardinal Farnese besprochen; auf Mittheilung des letztern stellte der Papst sofort seine Unterstützung in Aussicht (Massarelli, bei Döllinger 91; Nuntiaturberichte, 1. Abth., VIII, 170 ff. 202 ff.). Der Kaiser wollte jedoch zuvor noch einen letzten gütlichen Einigungsversuch machen und schrieb im Reichstagsabschiede vom 4. August 1545, in welchem des Concils gar keine Erwähnung geschah, auf den 6. Januar 1546 einen neuen Reichstag nach Regensburg aus. Daselbst sollte zum Zwecke der Einigung nochmals ein Religionsgespräch gehalten werden. Diese Behandlung der religiösen Frage von Seiten des Kaisers Angesichts des zu Trient bevorstehenden Concils erregte gerechtes Befremden auf katholischer Seite und vor Allem in Trient selbst, wo man über das fortwährende Hinhalten des Kaisers ohnehin sehr mißstimmt war. Das Verlangen des letztern, das Concil noch weiter in seiner Unthätigkeit hinzuhalten und, falls es endlich eröffnet würde, nur mit Reformangelegenheiten zu beschäftigen (Massarelli, bei Döllinger 109 u. 146), bedrohte nochmals ernstlich den ganzen Concilsplan. Die Legaten verlangten nämlich jetzt vom Papste in freimüthiger Vorstellung die Eröffnung des Concils und die Festsetzung des Glaubens durch dasselbe, oder die Verlegung nach einer in Italien gelegenen Stadt, welch letzterer Plan einer völligen Vereitlung des Concils gleichgekommen wäre (Massarelli, bei Döllinger 135; Nuntiaturber. 1. Abth., VIII, 317 ff.). Nach langen Verhandlungen hielt der Kaiser die Eröffnung in Trient endlich für genehm, und am 7. November konnte Farnese den Legaten nach Trient berichten, der Papst gedenke das Concil bestimmt noch vor Weihnachten eröffnen zu lassen; Tags zuvor sei in einem Consistorium der dritte Adventssonntag (13. December) als Eröffnungstag bestimmt worden. Eben diese Weisung erhielten die Legaten durch Bulle vom 4. December 1545 (Raynald ad a. 1545, n. 8; Le Plat III, 287). In einer weitern Bulle vom 5. December 1545 gestattete der Papst, entgegen einer frühern Bestimmung, denjenigen deutschen Bischöfen, welche durch Abwesenheit ihre Diöcesen Gefahren und Schädigungen durch die Protestanten aussetzen würden, sich auf dem Concil durch Procuratoren vertreten zu lassen (Theiner, Acta I, 25). Nachdem so die Verwirklichung des Concils in nächste Nähe gerückt war, kam noch in letzter Stunde eine neue Gefährdung desselben, abermals von Frankreich. Der französische König hatte nämlich wegen Vereitlung seiner Hoffnungen auf Mailand infolge des Ablebens seines zweiten, mit einer habsburgischen Prinzessin verlobten Sohnes den französischen Prälaten, die seit dem 5. August allmälig in Trient angelangt waren, sofortige Abreise anbefohlen (Massarelli, bei Döllinger 170. 181. 185; Theiner, Acta I, 24). Erst auf wiederholte und ernste Vorstellungen und Verhandlungen kam für die französischen Prälaten die Erlaubniß ihres Königs, zu bleiben. Am Vorabend der Eröffnung wurde auf Anordnung der Legaten ein Buß- und Bittag gehalten, um durch Fasten und Processionen des Himmels Segen auf das nun beginnende ernste Werk herabzurufen.

2. Erste Periode. So war denn endlich, nach tausend Schwierigkeiten und Hindernissen der verschiedensten Art, der Beginn der lang ersehnten und viel verlangten Synode gekommen. Gemäß der Tags zuvor gehaltenen Berathung versammelten sich am 13. December 1545 (dem dritten Adventssonntag) die in Trient anwesenden Concilsväter in der Kirche der allerheiligsten Dreifaltigkeit und zogen von da in feierlicher Procession und unter Absingen des Veni Creator Spiritus nach der dem hl. Vigilius geweihten Cathedrale. Die Zahl der anwesenden Concilsväter war freilich keine große: außer den 3 Cardinallegaten nur noch 1 Cardinal, 4 Erzbischöfe, 21 Bischöfe und 5 Ordensgenerale, im Ganzen somit 34 stimmberechtigte Mitglieder. Dazu kamen noch 47 Theologen und Doctoren. In der Cathedrale celebrirte Cardinal del Monte das Hochamt de Spiritu Sancto und verkündete am Schluß einen vollkommenen Ablaß. Hierauf hielt der Bischof von Bitonto eine eindringliche Predigt (Le Plat I, 12). Es folgte eine Reihe von Eröffnungscerimonien, worauf der Bischof von Feltre die Bulle vom 19. November 1544 (s. ob. 2046) von

der Kanzel aus verlas. Der spanische Theologe Alfons Zorilla überreichte nun ein Entschuldigungsschreiben des kaiserlichen Orators Mendoza, das wegen seiner Ueberschrift: Sanctae universali synodo universalem ecclesiam repraesentanti (Le Plat III, 290), erwähnenswerth ist. Ueber diesen Titel entstanden nämlich gleich in den folgenden Tagen zwischen den Concilsvätern heftige Disputationen, die sich dann fast durch das ganze Concil hindurchzogen. Zum Schluß hielt del Monte noch eine herzliche Ansprache an die Versammlung und bestimmte die nächste Sitzung auf den 7. Januar 1546, worauf das Te Deum gesungen wurde. — Die beiden folgenden Sitzungen, wie auch die darauf vorbereitenden Congregationen, welch letztere in der Wohnung des Cardinallegaten del Monte gehalten wurden, beschäftigten sich mit der Organisation des Concils und zwar sowohl nach Außen wie nach Innen. Gleich in der ersten Congregation (18. December) brachten die Legaten einen Cardinalpunkt in Anregung, die Frage nämlich, ob zuerst das Dogma oder die Reform verhandelt werden solle. Die Forderung, letztere zu bevorzugen, hatte stets fort der Kaiser gestellt; da die Mehrzahl der Väter sich gleichfalls dieser Ansicht zuzuneigen schien, der Papst aber gegentheiliger Ansicht war, wurde die Frage auf Antrag des Bischofs von Ivrea vorerst vertagt. Betreffs der äußern Ordnung wurden den Vätern folgende Punkte zur Erörterung vorgelegt: Anordnung über die Lebensweise der Väter und ihrer Diener; über das Messelesen der Bischöfe und Priester und die Zahl ihrer Diener; äußere Sicherheit des Concils; Zufuhr von Lebensmitteln und Vorsorge für passende Wohnungen; Bestellung eines Gerichtshofes, der Concilsbeamten und eines Arztes; Sorge für die verschiedenen Auslagen, für Herrichten der Sitze und für die Rangordnung aller Theilnehmer; die Entscheidung, wer berathende und wer beschließende Stimme haben soll; Bestellung eines Predigers für jede Sitzung; Auswahl der Verhandlungsgegenstände für die Congregationen wie für die allgemeinen Sitzungen; Bestimmung der Tagesordnung für die nächste Sitzung (Theiner, Acta I, 31). Ueber all diese Punkte sollte in der folgenden Congregation am 22. December verhandelt werden, allein die Geschäftsordnung war noch so regellos, daß man sich in dem Wirrwarr der Meinungen gar nicht zurechtfinden konnte. Seripando (s. d. Art.) bemerkt außerdem, daß die Mitglieder des Concils nicht wie Väter, sondern mehr wie Schulknaben und Neulinge sprachen (Döllinger, Berichte 13). So wurde die ganze Verhandlung auf die folgende Congregation verschoben, hierfür aber eine Commission von vier Vätern bestellt, welche über die Ansichten der übrigen referiren sollten. Diese Einrichtung bewährte sich sofort in der folgenden Congregation am 29. December. Hier einigte man sich rasch betreffs der äußern Ordnung des Concils, sofern die Regelung dieser Punkte den Legaten überlassen wurde. Zur Prüfung der Sitz- und Rangordnung wurde eine Commission von drei Vätern zunächst für drei Monate bestellt. Eine ernstere Debatte entstand über die Frage, wer außer den Bischöfen noch mit berathender und mit entscheidender Stimme zuzulassen sei. Nach längeren Verhandlungen entschied man sich in der folgenden Congregation am 4. Januar 1546 zunächst dahin, daß den anwesenden fünf Ordensgeneralen und je drei Aebten zusammen ein decisives Votum zukommen solle. In dieser Congregation wurden auch die verschiedenen Concilsbeamten: Advocaten, Abbreviatoren, Notare, Procurator, Scrutator, Cerimonienmeister, Secretär und Schutzherr theils nach päpstlicher Bestimmung, theils durch Wahl des Concils selbst bestellt. Schutzherr wurde der Graf Sigismund von Arco, Secretär Massarelli, bisher Geheimschreiber des Legaten Cervini. Weitern Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten gab der Antrag mehrerer Väter, dem Titel sancta universalis synodus noch die Bezeichnung beizufügen: universalem ecclesiam repraesentans im Geiste obiger von Mendoza gebrauchter Anrede. Diesem Antrage widersetzten sich die Legaten mit aller Macht, weil er stark an Konstanz und Basel erinnerte; nach ziemlich erregten Verhandlungen wurde er denn auch fallen gelassen. Zum Schlusse wurde noch eine päpstliche Bulle verlesen, wodurch die Concilsväter von Abgaben befreit und zum Bezuge der Einkünfte auch in absentia ermächtigt wurden (Le Plat III, 377). — Nach diesen Vorbereitungen wurde am 7. Januar 1546 die II. öffentliche Sitzung gehalten. Nach dem Hochamte, das der Bischof von Castellamare celebrirte, hielt der Bischof von San Marco eine glanzvolle Predigt; sodann verlas der Secretär im Auftrage der Legaten eine von Cardinal Pole verfaßte eindringliche Ermahnung an die Concilsväter (Le Plat I, 32—46). Hierauf folgte durch den Officiator des Tages die Verlesung der päpstlichen Bullen betreffs der Procurationen und der Eröffnung, sowie das Decret über die Lebensweise und äußere Ordnung des Concils. Sämmtliche Väter stimmten mit Placet, dagegen machten neun Mitglieder Ausstellungen betreffs des Titels, weil sie das oben besprochene universalem ecclesiam repraesentans vermißten. Die nächste Sitzung wurde auf den 4. Februar anberaumt. Anwesend waren neben den 3 Legaten und dem Cardinal von Trient 4 Erzbischöfe, 26 Bischöfe, 2 Aebte und 4 Ordensgenerale, somit 39 Väter mit Sitz und Stimme, außerdem 38 Theologen, 17 Adelige ꝛc. — Stürmischer als die Congregationen für die zweite Sitzung gestalteten sich die für die dritte. Gleich in der ersten am 13. Januar 1546 kam es zu scharfer Auseinandersetzung wegen des bereits verhandelten Beisatzes: universalem ecclesiam repraesentans. Wenn auch nach theilweise hitzigen Erörterungen der Beisatz schließlich von der Mehrheit abermals abgewiesen wurde

(doch sollte oecumenica et generalis synodus gesagt werden), so hatte sich doch eine starke Opposition gezeigt (etwa ein Drittel der Väter). Da die Ankunft weiterer spanischer Bischöfe in Aussicht stand, ersuchten die Legaten ihrerseits den Papst um Zusendung ergebener italienischer Prälaten. Diese Verhandlung hatte die ganze Congregationssitzung in Anspruch genommen; es wurde nur noch eine Commission von drei Prälaten bestellt zur Prüfung der Procuratorien. Als Berathungsgegenstand für die folgende Congregation (18. Januar) brachte del Monte zum Schluß die wichtige Frage in Vorschlag: ob das Concil mit dem Dogma oder mit der Reform oder mit der Friedensstiftung unter den christlichen Fürsten beginnen solle. Hier stießen die gegentheiligen Ansichten noch schroffer auf einander als in der vorherigen Congregation. Der Papst wünschte zunächst die Feststellung des Glaubens, und hierfür traten auch die Legaten, unterstützt von den Franzosen, ganz entschieden ein. Die Kaiserlichen, und an ihrer Spitze der Cardinal von Trient, wollten zunächst die Reform in Angriff genommen wissen. Letzterer wünschte außerdem, die Synode möchte die deutschen Protestanten noch besonders einladen, was dieselbe als unpassend ablehnte. Da auch erstere Frage zu keinem Entscheid kam, wurde sie auf der folgenden Congregation am 22. Januar weiter erörtert. Hier ergriff del Monte den vom Bischof von Feltre gestellten Antrag der gleichzeitigen Verhandlung von Dogma und Reform, der denn auch nach theilweise erregter Discussion zum Beschluß erhoben wurde. Dementsprechend sollten in jeder Sitzung zwei Decrete, eins über Glauben und eins über Reformation, publicirt werden. Dieser Beschluß sollte in der folgenden (dritten) Sitzung feierlich verkündet werden. Da auf die Anfrage nach Rom noch keine Antwort eingetroffen, suchten die Legaten zunächst den Termin für die nächste Sitzung hinauszurücken, wogegen auf der Synode Proteste laut wurden; als dann eine verneinende Antwort einlief, sollte die Promulgation wo möglich hintertrieben werden. Wegen dieser Angelegenheit gab es einigemal heftige Auftritte im Schoße der Synode. Schließlich wurde noch vereinbart, an den Papst, den Kaiser, den deutschen, den französischen, den portugiesischen und den polnischen König Schreiben zu senden, sie möchten die Prälaten ihrer Reiche nach Trient schicken. In der folgenden Congregationssitzung am 26. Januar sollte die Frage erörtert werden, welcher Modus bei den Verhandlungen eingehalten werden solle. Einen gründlichen, freilich etwas complicirten Vorschlag, der aber später, wie sich zeigen wird, trotzdem angewendet wurde, hatte der Augustiner-General Seripando gemacht. Darnach sollten zuerst Theologen die einzelnen Materien in gesonderten Verhandlungen gründlich discutiren, das gewonnene Resultat sollte den Vätern vorgelegt und auf Grund ihrer Berathungen dann ein

Decret abgefa
Dieser Vorsch
Legaten legte
nuar zwei and
durch's Loos
Wahl, oder
gleich mit den
erörtern und
oder es sollte
Klassen gethe
Leitung eines
hätte. Letzter
39 Stimmen
beigefügt, daß
Commissionen
Berathungsst
sultat dieser S
congregation
gewünschte Hi
folgende öffen
der Congrega
in der dritte
Schreiben vor
streit zwischen
schen König
Verlesung un
sendung ab.
in die einzelne
lassen und m
vom 2. Febru
halten (Their
gehend und t
ob die Pron
decretes in
solle oder nich
folgende öffen
oder unbestim
Punkte wurde
zugewiesen, d
kam es zu hef
den Legaten
Unterdrückung
Geschäftsordn
satzes: univer
Schließlich wu
Beobachtung
publicirt wor
Punktes wurd
oecumenica
in Spiritu S
Nach diesen V
Tage, den 4.
liche Sitzu
der Erzbischof
minicaner. N
früherem Besc
verlesen, wobe
und Badajoz
fehlenden uni
tans, sowie
schäftsordnun

äußerte sich del Monte in der folgenden Generalcongregation am 8. Februar etwas verstimmt. Nachdem er das Vorgehen der Synode bezüglich genannter zwei Punkte eingehend motivirt hatte, gaben sich die Protestirenden zufrieden. Als zweites Decret wurde die Ankündigung der folgenden öffentlichen Sitzung auf den 8. April (Donnerstag nach dem vierten Fastensonntag) verlesen. Anwesend waren bei dieser Sitzung: die 3 Legaten, 2 Cardinäle, 6 Erzbischöfe, 26 Bischöfe, 4 Ordensgenerale und 8 Aebte, somit 42 Väter mit Sitz und Stimme; dazu noch 42 Theologen u. s. w.

Da durch die bisherigen Verhandlungen die Geschäftsordnung zu einem gewissen Abschluß gekommen, dürfte es angezeigt sein, dieselbe, wie sie im Großen und Ganzen während des ganzen Concils beobachtet wurde, hier in Kürze darzulegen. In den öffentlichen Sitzungen, deren im Ganzen 25 abgehalten wurden, sollten nur die zuvor beschlossenen Decrete publicirt werden. Dieselben wurden in Trient sämmtlich in der Cathedrale unter dem Vorsitze der päpstlichen Legaten abgehalten. Zuerst wurde durch einen der Concilsväter ein Amt de Spiritu Sancto celebrirt, hierauf folgte die Predigt von einem Mitgliede des Concils, deren Inhalt den zu promulgirenden Decreten angepaßt war. Es folgten eine Reihe von Cerimonien und Gebeten; ausnahmsweise, wie in der I., II., VI. und anderen Sitzungen, hielt auch noch der erste Präsident eine Ansprache. Hierauf hatte der Officiator des Tages die zu promulgirenden Decrete von der Kanzel aus zu verlesen, zuerst die über den Glauben (de fide), dann die über die Reform (de reformatione). Die Abstimmung erfolgte nach Köpfen, nicht nach Nationen, wie zu Konstanz; die Väter stimmten der Reihe nach mit Placet oder Non placet; doch konnten sie auch modificirte Vota abgeben, deren Inhalt vom Präsidenten der Synode bekannt gegeben wurde, wie dieß in ausgiebiger Weise in der XXIV. Sitzung geschah. Zum Schluß folgte das Te Deum und der Segen durch den ersten Präsidenten. Die in den öffentlichen Sitzungen zu promulgirenden Decrete mußten jedoch zuvor eine Reihe Vorberathungen passiren, ehe sie die letzte Fassung erhielten. Die größte unter diesen war die Generalcongregation. Zu ihr gehörten alle stimmberechtigten Väter sowie die mit consultativem Votum ausgestatteten Procuratoren abwesender Prälaten und die Vertreter der weltlichen Fürsten. In der ersten und zweiten Periode des Concils waren die Sitzungen in der Wohnung des ersten Präsidenten; als aber in der dritten Periode die Mitgliederzahl sich bedeutend mehrte, wurden die Sitzungen in die Marienkirche verlegt. Wurden sie am Vormittag abgehalten, so wurde zuvor eine Messe de Spiritu Sancto celebrirt. Den Vorsitz führte auch hier der erste Präsident oder einer der anderen Legaten, der auch die Berathungsgegenstände vorlegte, entweder persönlich oder schriftlich durch den Secretär, welcher letztere auch die Vota der Concilsväter notirte. In diesen Verhandlungen konnte jeder, aber nur der Reihe nach, seine Ansicht über den vorliegenden Gegenstand mündlich oder schriftlich abgeben, wobei es bisweilen zu ernsten Auseinandersetzungen kam und manchmal trotz aller Redefreiheit scharfe Zwischenrufe erfolgten, wie: Haeresim sapit; Haereticus est; E congregatione expelli debet etc. Auf Grund dieser Verhandlungen wurden dann die Decrete abgefaßt entweder von den Legaten selbst oder unter ihrer Respicienz von den hiermit beauftragten Vätern. Ueber alle zur Verhandlung kommenden Gegenstände, wie überhaupt über jedes Ereigniß von irgend welcher Bedeutung, erholten sich die Legaten zuvor stets Instructionen vom Papste, der als eigentlicher Leiter der Synode galt. Hierzu war ein regelmäßiger Courierdienst zwischen Rom und Trient eingerichtet worden. In der ersten und zweiten Periode des Concils war noch eine congregatio praelatorum theologorum unter dem Vorsitze des Legaten Cervini gebildet worden. Dieselbe hatte die in der Generalcongregation abgegebenen Urtheile genau zu prüfen und das betreffende Decret darnach zu redigiren. Was sie vereinbart, kam wieder an die Generalcongregation, bis schließlich völlige oder doch annähernde Einstimmigkeit erzielt war, was man bei dogmatischen Fragen immer erstrebte; nicht so bei Reformdecreten, wobei einfache Stimmenmehrheit entschied. Betreffs letzterer war ähnlich eine congregatio praelatorum canonistarum gebildet worden. Wie wir gesehen, war auf Vorschlag der Legaten, wie man glaubte, zur Erleichterung der Verhandlungen, die Gesammtheit der Concilsväter in drei Klassen mit je einem Legaten an der Spitze abgetheilt worden. Dieselben sollten zu gleicher Zeit, aber an verschiedenen Orten, die gleichen Materien in ungezwungener, mehr familiärer Weise besprechen und so den Stoff für die Berathungen der Generalcongregation vorbereiten, aber ohne ihn in ein Decret zu fassen. Da diese Einrichtung den Erwartungen nicht entsprach, sondern die Verhandlungen statt zu beschleunigen verlangsamte, wurde sie von der V. Sitzung an wieder fallen gelassen. Weit praktischer und ersprießlicher erwies sich die congregatio theologorum minorum, d. h. die Versammlung aller auf dem Concil anwesenden gelehrten Theologen, welche nicht Sitz und Stimme hatten. Ihre Sitzungen fanden am Orte der Generalcongregationen statt. Die zwischen Katholiken und Häretikern controversen Artikel wurden den Schriften der letzteren entnommen und sollten nun, obigem Vorschlage Seripando's entsprechend, ehe sie den Berathungen der Väter unterbreitet wurden, von gelehrten Theologen eingehend discutirt werden. Die betreffenden Punkte wurden jeweils den Theologen einige Tage zuvor zugestellt, worauf sie sich dann in der Versammlung darüber zu äußern hatten, sie vertheidigend oder bekämpfend. Die Gründe pro et contra sollten der heiligen

Schrift, der Tradition, den Bestimmungen der Concilien und der Päpste, der Kirchenväter oder dem consensus ecclesiae entnommen werden. Die Verhandlungen waren öffentlich, und es konnte ihnen jedermann anwohnen. Die Aeußerungen der Theologen wurden notirt und den Verhandlungen in der Generalcongregation zu Grunde gelegt. Von der dritten Concilsperiode an war die Zahl der Theologen allmälig so groß geworden, daß man sie in sechs Klassen abtheilte, wobei jeder Klasse eine bestimmte Anzahl von Artikeln zugewiesen wurde. Die Klassen mit den ihnen zugewiesenen Theologen wurden an der Thüre der Congregationsaula angeschlagen. — Für minder wichtige Angelegenheiten und solche, welche mit der Hauptaufgabe nicht zusammenhingen, wie Prüfung der Vollmachts- und Entschuldigungsschreiben, Abfassung von Antworten u. s. w., wurden gleichfalls eigene Deputationen bestellt. Dieselben konnten jedoch keinen selbständigen Beschluß fassen; die betreffende Angelegenheit mußte immer an die Legaten oder an die Gesammtsynode kommen. Besonders complicirt und minutiös war die Abfassung der einzelnen Decrete und Canones geordnet. Hierfür wurde jeweils eine eigene Deputation aus theologisch und aus canonistisch gebildeten Vätern bestellt, die das betreffende Decret auf Grund und mit Verwerthung der in den Verhandlungen abgegebenen Gutachten und Urtheile abfaßten. Herrschte über irgend einen Punkt noch Zweifel oder Unklarheit, so wurde die Sache nochmals an die Congregation der Theologen oder auch vor das Plenum der Synode gebracht. Manchmal ließen die Legaten schon in der Generalcongregation unter Beihilfe hervorragender Theologen das Decret abfassen. Waren so Decrete oder Canones redigirt, so kamen sie zu abermaliger Prüfung vor die Generalcongregation, wobei möglicherweise neue Aenderungen gemacht werden konnten, und so fort, bis endlich thunlichst Einstimmigkeit erzielt war. In der dritten Periode wurden die Reformdecrete vor definitiver Beschlußfassung auch den Vertretern der weltlichen Fürsten zur Begutachtung vorgelegt. Es ist leicht begreiflich, daß bei solcher Behandlung der Sache, namentlich bei schwierigeren Materien, die Abhaltung der öffentlichen Sitzungen oft um Monate hinausgezögert werden konnte, wie z. B. das Decret über die Rechtfertigung erst im siebenten Monat zum Abschluß kam. Die Reformdecrete fanden so ziemlich die nämliche Behandlung wie die Glaubensdecrete. Wie früher bemerkt, wurde die Reform gleichzeitig mit den dogmatischen Fragen und im engsten Anschluß an dieselben behandelt. So wurden z. B. bei Feststellung der Lehre über die heilige Schrift gleichzeitig die Mißbräuche in Auslegung, Uebersetzung und Ausgabe derselben behandelt; bei der Priesterweihe kamen die Bestimmungen betreffs Erziehung, Alter und Eigenschaften der zu Ordinirenden, Seminarien u. s. w. zur Verhandlung; bei der Ehe Verwandtschaftsgrade, clandestine Ehe, Concubinat u. s. w. (s. Theiner, Acta I, 1 sqq.). Seit der IV. Sitzung ging die Synode an die Lösung der eigentlichen Aufgabe, und zwar mit einem der hochwichtigen Sache entsprechenden Ernst und Eifer, wie schon aus den zahlreichen eingehenden Berathungen anzunehmen ist, deren bis zur nächsten öffentlichen Sitzung nicht weniger als 16 abgehalten wurden. In der ersten Generalcongregation vom 8. Februar hatten die Legaten als nächsten Berathungsgegenstand die Festsetzung des Canons der heiligen Schrift proponirt, als des eigentlichen Fundaments und der Quelle der kirchlichen Lehre. Zugleich sollten auch die betreffs der Ausgaben, Uebersetzungen, Auslegung und Verwerthung der heiligen Schrift eingerissenen Mißbräuche abgestellt werden. Die Erörterungen begannen sofort am 11. Februar, und zwar handelte es sich in erster Linie um Feststellung des Canons. Hierbei kamen zunächst zwei Punkte zur Erörterung: sollten bei Feststellung des Canons die einzelnen Schriften aufgeführt werden, und zwar einander völlig gleichwerthig, oder sollten sie in canonische und erbauliche Schriften abgetheilt werden, und weiter mit oder ohne Nennung des Verfassers? Sodann zweitens: sollten die Entscheidungen der Synode mit Gründen belegt werden oder nicht? Letztere Frage wurde nach eingehender Erörterung negativ entschieden, und ebenso wurde die Abtheilung in verschiedene Klassen abgewiesen. Das nach vielfachen Berathungen vereinbarte Decret zählt alle Schriften des Alten und des Neuen Testamentes auf, so wie sie das Concil von Florenz erwähnt, und zwar sollten alle pari pietatis affectu ac reverentia angenommen werden. Als dritter wichtiger Punkt wurde die Frage nach der Tradition erörtert, die als zweite Glaubensquelle bezeichnet wurde. Hier machten sich verschiedene Ansichten geltend. Einige wollten die Tradition der Schrift gleich, ja über dieselbe gesetzt wissen; Andere meinten, die Schrift allein genüge zum Erweise des Glaubens; wieder Andere wollten zwischen apostolischer und kirchlicher Tradition unterschieden und auch letztere als an Werth nicht in allen Punkten gleichstehend erklärt wissen. In den Auseinandersetzungen über diese Punkte stießen die Anschauungen theilweise schroff auf einander; namentlich der Bischof von Chioggia äußerte sich manchmal überaus heftig. Als die Mehrzahl der Väter zu der Fassung hinneigte: die Traditionen sind pari pietatis affectu ac reverentia anzunehmen, erklärte er dieß geradezu für impium, welcher Ausdruck heftige Gegenbemerkungen hervorrief, so daß sich der Bischof zur Richtigstellung veranlaßt sah. Nach langen Verhandlungen und vielfacher Redaction erhielt das Decret schließlich folgende Fassung: Omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Die Schriften selbst wurden einzeln aufgeführt, prout

in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur. Als hauptsächlichste Mißstände bezüglich der heiligen Schrift wurden hervorgehoben die verschiedenen und fehlerhaften Ausgaben, willkürliche Auslegung und unpassende Verwendung derselben. Bezüglich des Textes der heiligen Schrift verwiesen einige Väter auf den hebräischen und griechischen Urtext, während Andere die alte lateinische Uebersetzung, die Vulgata, jenem gleichgesetzt wissen wollten; ja Einige gingen sogar so weit, zu sagen, die Vulgata sei durch eine Art Inspiration entstanden, was aber als zu weit gehend keine Annahme fand. Betreffs der gerügten Fehler ging die Ansicht der Mehrheit dahin, daß dieselben nicht das Wesen der Schrift treffen, sondern mehr nur Nebensächliches, und daß sie meist durch Nachlässigkeit und Schuld der Drucker entstanden seien. So wurde beschlossen: ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur. Damit solle aber nur gesagt sein (so wurde in den Verhandlungen ausgeführt), daß die Vulgata in Sachen des Glaubens und der Sitten keine Irrthümer enthalte, nicht aber, daß sie sprachlich oder formell keiner Verbesserung bedürfe; letztere sollte vielmehr angestrebt werden auf Grund guter alter Handschriften und nach dem Urtext. Es wurde daher beschlossen: ut haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur. Die Sorge für diese Verbesserung wollten Einige dem Papste zuweisen; Andere erklärten sie für Sache des Concils. Es wurden daher für diesen Zweck beiderseits Commissionen eingesetzt; doch kam die Angelegenheit zuletzt ausschließlich an den Papst. Um die Textcorruptionen zu verhindern, sollte künftig keine Neuausgabe der heiligen Schrift und überhaupt eines Buches religiösen Inhalts ohne kirchliche Druckerlaubniß erfolgen dürfen. Eine heftige Debatte entstand bezüglich der Uebersetzungen der heiligen Schrift in die Muttersprache, namentlich zwischen den Cardinälen Madruzz und Pacheco; ersterer vertheidigte sie, letzterer wollte sie verboten wissen. Das Concil ging aber gar nicht auf die Sache ein. Ueber die Auslegung der heiligen Schrift wurde nur bestimmt, daß man sich in Sachen des Glaubens und der Sitten an den Sinn zu halten habe, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, und daß es verboten sei, die heilige Schrift contra unanimem consensum patrum zu interpretiren. Auch die Mißbräuche im Predigtwesen waren bereits hier zur Sprache gekommen; doch wurde hierüber erst später in anderem Zusammenhange Beschluß gefaßt. Bezüglich unpassender Verwendung der heiligen Schrift wurde unter Strafandrohung deren Gebrauch zu allem Unheiligen verboten, als da sind: Possen, Schmeicheleien, Verleumdungen, Aberglauben, Zauberei, Wahrsagen, Looswerfen, Schmähschriften u. dgl. — Am 8. April 1546 wurde die IV. öffentliche Sitzung gehalten in Anwesenheit von 5 Cardinälen, 8 Erzbischöfen, 41 Bischöfen, 4 Ordensgeneralen, 3 Aebten und dem Procurator des Concils, somit 60 stimmberechtigten Mitgliedern, außerdem noch 40 Theologen und Doctoren. Das Hochamt celebrirte der Bischof von Saffari; die Predigt hielt der Servitengeneral Bonuccio, der Inhalt derselben rief aber wegen mancher zweideutigen Aufstellungen (Le Plat I, 63) Widerspruch hervor. Der gelehrte Dominicaner Soto veranlaßte den Redner zum Widerruf. Vom Officiator wurden die vereinbarten beiden Decrete De canonicis scripturis und De editione et usu sacrorum librorum verlesen und deren Inhalt einstimmig genehmigt. Die Angelegenheit wegen der auf dem Concil noch nicht erschienenen Prälaten, die man schon auf der vorangegangenen Generalcongregation (am 5. April) in contumaciam anklagen wollte, wurde auf Wunsch des Kaisers verschoben. Es erfolgte noch die Ankündigung der nächsten Sitzung auf Donnerstag nach Pfingsten (17. Juni). Während dieser Thätigkeit des Concils zu Trient wurde zwischen Papst und Legaten noch eine andere wichtige Frage verhandelt. Paul III. hatte sich nämlich entschlossen, dem so laut gewordenen Verlangen nach Reform der Curie in etwa nachzugeben. Er hatte einen dießbezüglichen Reformentwurf unter dem 20. December 1545 ausfertigen lassen (Cum ab ipso nostri pontificatus initio) und den Legaten zugesandt. Diese sprachen sich in ihrem Antwortschreiben an Cardinal Farnese vom 7. März 1546 (Raynald ad a. 1546, n. 30) sehr freimüthig aus. Den päpstlichen Reformentwurf hielten sie für ungenügend, den Zeitverhältnissen und Erwartungen der Synode nicht entsprechend. Die Bischöfe verlangten zunächst die volle Freiheit in der Leitung der ihnen anvertrauten Seelen; hierzu gehöre vor Allem die Verleihung der Seelsorgestellen, Ordination der Cleriker, auch der mit Immunität versehenen, Aufsicht über Predigtamt und Beichtstuhl auch den Regularen gegenüber, völlige Entfernung der Ablaßprediger. Die römische Curie hätten zwei Uebel hauptsächlich verhaßt gemacht: Habsucht und pomphafter Luxus. Vor Allem aber seien die Pönitentiarie, die apostolische Kanzlei und die Datarie zu reformiren. Ganz besonders allgemein sei das Verlangen, daß die Seelsorgstellen nur solchen verliehen würden, welche sie auch verwalten könnten und hierzu willens seien, nicht aber Miethlingen; der Zehnte sollte ermäßigt und die Allen ärgerlichen Expectanzen völlig aufgehoben werden. Nur so, versicherten die Legaten zum Schluß, gewinne der heilige Stuhl wieder die Liebe der Prälaten und den Gehorsam der Völker. Der Papst zeigte sich diesen Vorstellungen gegenüber sehr entgegenkommend; die Reform sollte thunlichst gefördert, daneben aber das Dogmatische nicht vernachlässigt werden. Obige Decrete, die

ersten, die über Glaube und Reform publicirt wurden, fanden nicht sofort die Billigung Roms. Die Erklärung betreffs der Authenticität der Vulgata hatte hier einige Bedenken erregt, und man war der Ansicht, jener Erklärung hätte eine Revision und Verbesserung der Vulgata vorangehen müssen. Cardinal Sirlet (s. d. Art.) machte in einem Schreiben an Cervini den Vorschlag, eine Commission von Gelehrten zu ernennen, die eine Revision nach dem hebräischen, griechischen und lateinischen Texte vorzunehmen hätten. Mit Recht erwiderten die Legaten, daß das Concil nicht wissenschaftliche, sondern Glaubensfragen zu behandeln habe. Nach eingehender Rechtfertigung der Legaten erfolgte denn auch die Approbation von Seiten des Papstes (Raynald ad a. 1546, n. 53; Vercellone, Dissert. Accad., Roma 1864, 60 sg. 79 sgg.). Der Kaiser suchte die Thätigkeit des Concils bezüglich dogmatischer Feststellungen immer noch aufzuhalten, da er fortwährend für Gewinnung der Protestanten thätig war, namentlich auf dem Religionsgespräche zu Regensburg. Allein auch dieses Colloquium förderte so wenig wie alle vorangegangenen die Aussöhnung, vergrößerte vielmehr noch die Spaltung. Namentlich dem Concil gegenüber zeigten sich die Protestanten von Anfang an ganz besonders unfreundlich, wie Luther selbst. Der Tod des letztern (18. Februar 1546) änderte hieran nichts, ja schien diese Gesinnung eher noch zu verschärfen. Im Auftrage des sächsischen Kurfürsten mußte Melanchthon sogar eine Schrift über die Verwerfung des Concils ausarbeiten (Corp. Reform. VI, 19, 170. Acta Conc. Trident. anno 1546 cum adnotationibus per Phil. Melanchthonem). Dieselbe war in einem Tone abgefaßt, daß alle Hoffnung auf Versöhnung schwinden mußte. Die Synode aber arbeitete unverdrossen weiter. Schon in den Verhandlungen vor der IV. Sitzung waren zwei wichtige Punkte zur Sprache gekommen. Sie konnten damals nicht erledigt werden und beschäftigten nun die Verhandlungen bis zur V. Sitzung; es waren dieß die Behandlung der heiligen Schrift und das Predigtwesen. Dazu war noch ein dritter Punkt in Anregung gekommen: die Aufstellung einer Methode in Erklärung der heiligen Schrift und die Abfassung eines Katechismus. Bezüglich des letztern Punktes kam man über allgemeine Vorschläge nicht hinaus (Theiner, Acta I, 94); um so eingehender waren dagegen die Erörterungen über die zwei ersten Punkte, was schon daraus zu entnehmen ist, daß nach und nach drei verschiedene Entwürfe zur Berathung kamen (Theiner, Acta I, 90. 96. 102. 147). Zunächst kam die Errichtung von Lehrstühlen für Erklärung der heiligen Schrift zur Sprache. Hierüber einigte man sich im Allgemeinen bald. Schwierigkeiten bereitete dagegen die Frage, an welchen Kirchen und mit welchen Mitteln die Lehrstühle zu errichten wären. Doch erzielte man auch hierüber in Bälde Einigkeit dahin, daß an allen größeren Kirchen (Cathedralen und Collegiatkirchen) solche Stellen, falls sie nicht schon infolge can. 11 der 4. Lateransynode (Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 885) vorhanden wären, errichtet werden sollten. Größere Bedenken erhoben sich in Betreff der kleineren Kirchen und vor Allem der Klöster, weil letztere in den geplanten Verordnungen eine Beeinträchtigung ihrer Privilegien sahen. Die schließliche Fassung bestimmte, daß an kleineren Kirchen, deren Einkünfte gering, et ubi exigua est cleri et populi multitudo, wenigstens ein Lehrer der Grammatik anzustellen sei, um angehende Cleriker und andere arme Schüler in der Grammatik unentgeltlich zu unterrichten, damit sie später zum Studium der heiligen Schrift übergehen könnten. Auch in Klöstern sollten tüchtige Lectoren der heiligen Schrift, und zwar durch die General- und Provinzialcapitel bestellt werden, allerdings mit dem Beifügen: ubi commode fieri queat. Säumige Aebte soll der Diöcesanbischof als Delegat des apostolischen Stuhles hierzu in passender Weise nöthigen. Alle diese Lectoren, mit Ausnahme derjenigen in den Klöstern, sollten zuvor von dem betreffenden Diöcesanbischof über Lebenswandel, Sitten und Kenntnisse geprüft und approbirt werden. Heftigere Debatten entstanden über den zweiten Punkt, das Predigtamt. Daß dieses in erster Linie Aufgabe und Pflicht der Bischöfe sei, gemäß dem apostolischen Ausspruch 1 Cor. 9, 16, blieb unbestritten, und demgemäß wurde auch die praedicatio evangelii als das praecipuum munus episcoporum bezeichnet. Ebenso unbestritten blieb aber auch die Thatsache, daß bei der heutigen Arbeitslast die Bischöfe dieser Verpflichtung nicht immer persönlich nachzukommen vermöchten und darum für Stellvertreter sorgen müßten. Gerade betreffs dieser Stellvertretung stießen die Ansichten theilweise schroff auf einander. Hinsichtlich des Säcularclerus erhoben sich keine Schwierigkeiten; hier wurde bestimmt, daß archipresbyteri, plebani et quicunque parochiales vel alias curam animarum habentes ecclesias obtinent, selbst oder durch geeignete Stellvertreter diebus saltem dominicis et festis solemnibus plebes sibi commissas pro sua et eorum capacitate pascant salutaribus verbis. Schwieriger gestaltete sich die Erörterung betreffs der Mönche. Einerseits konnte dem Regularclerus Recht und Pflicht zum Predigtamte nicht abgesprochen und ebensowenig die Thatsache übersehen werden, daß gerade in den letzten Zeiten vielfach die Mönche allein noch für die Unterweisung des Volkes gesorgt hatten; andererseits aber lagen die folgenschweren Mißbräuche gerade von Seiten der Mönche zu offen am Tage, um nicht nach Abhilfe zu rufen. Am heftigsten trat in dieser Hinsicht der Bischof von Fiesole auf (Le Plat III, 405), während Andere, wie namentlich die Legaten, sich der schwer angegriffenen Mönche anzunehmen suchten. Die Mehrzahl der Väter war jedoch für Einschränkung

der betreffenden Privilegien und größere Beaufsichtigung der Mönche durch die Bischöfe. Schließlich wurde vereinbart, auch in den eigenen Klosterkirchen dürften Regularen nur predigen, wenn sie zuvor von ihren Oberen hinsichtlich ihres Lebenswandels, ihrer Sitten und ihrer Kenntnisse geprüft und approbirt worden seien. Mit deren Erlaubniß versehen, sollten sie sich dem Diöcesanbischof stellen und sich dessen Segen erbitten. In Kirchen jedoch, die nicht zum Kloster gehörten, bedürften die Mönche außer der Admission der eigenen Oberen auch noch der speciellen Erlaubniß des betreffenden Bischofs, die aber unentgeltlich zu ertheilen sei. Gegen Prediger aber, welche Aergerliches oder Irriges verkündeten, sollten die Bischöfe sofort ohne Rücksicht auf irgend welche Privilegien einschreiten. Betreffs der quaestuarii oder Almosenprediger (s. d. Art.) gab es keinerlei Meinungsverschiedenheit; daß alle privilegiis quibuscunque non obstantibus abzuschaffen seien, darüber herrschte nur Eine Stimme. — So hatte man sich zunächst nur mit Reformfragen beschäftigt. Hierbei die Synode möglichst festzuhalten, war das hauptsächliche Bestreben der kaiserlich gesinnten Prälaten. Die Legaten dagegen drangen im Auftrage des Papstes auf weitere dogmatische Verhandlungen und brachten denn auch am 21. Mai die Frage über die Erbsünde vor die Synode. Hierbei kamen als Hauptpunkte zur Sprache: Wesen, Folgen und Fortpflanzung der Erbsünde, Tilgung derselben im Menschen und Wesen der Concupiscenz. Selbstverständlich können wir hier den Verhandlungen nicht im Einzelnen folgen, sondern nur die Grundzüge und Endresultate verzeichnen. Gleich am 24. und 25. Mai begann die congregatio der Theologen über diese Artikel zu verhandeln. Hieran nahmen auch die kurz zuvor in Trient angekommenen Jesuiten Alfons Salmeron und Jacob Lainez, wie der schon länger anwesende Claudius Jajus theil. Allgemein war man darüber einig, daß Adam durch den Sündenfall die frühere Gerechtigkeit und Heiligkeit verloren habe und seiner Natur nach verdorben worden sei. Darüber jedoch bestanden verschiedene Schulmeinungen, ob die sanctitas zu seiner ursprünglichen Ausrüstung gehörte oder als donum superadditum zu fassen sei. Es wurde daher im Schlußdecret gesetzt: sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei . . . totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse. Vereinzelt wurde in den Verhandlungen hier wie anderwärts wohl auch der Versuch gemacht, tiefer in das Wesen der Fragen einzudringen und so z. B. über Wesen und Fortpflanzung der Erbsünde, über das Wesen der Concupiscenz und Anderes eingehendere philosophisch-theologische Untersuchungen anzustellen. Hierdurch hätte sich jedoch die Synode in unabsehbare Streitigkeiten verwickelt; die Legaten erklärten darum mit Recht, die Synode habe keine wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern lediglich Glaubensentscheidungen zu geben. Die Folgen des Sündenfalles für Adam waren bereits dargelegt, die für seine Nachkommen wurden in den Satz zusammengefaßt, daß die Sünde nicht nur Adam, sondern allen seinen Nachkommen geschadet habe, und zwar seien nicht nur die Strafen der Sünde, sondern die Sünde selbst als Reat in omne genus humanum übergegangen, und zwar propagatione, non imitatione. Als Heilmittel gegen die Erbsünde ward die Taufe bezeichnet, durch die uns die Verdienste Christi zugewendet würden. Hierbei wurde die Nothwendigkeit des Glaubens von einzelnen Vätern in einer Weise betont, daß im ersten Entwurfe die Taufe geradezu als sacramentum fidei bezeichnet war. Mit Rücksicht auf die Kindertaufe wurde im Schlußdecret aber gesetzt: baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum. Einstimmig wurde festgehalten, daß Christi Verdienst durch die Taufe alle Sünde in uns tilge und Gottes Gnade uns wieder zuwende, und zwar nicht bloß imputative. Ebenso lehrte die Synode, daß auch die von getauften Eltern geborenen Kinder der Taufe in remissionem peccatorum und ad vitam aeternam consequendam veraciter bedürfen. Größere Verschiedenheit der Meinungen zeigte sich betreffs der Beschaffenheit des Menschen nach der Taufe. Einig war man darüber, daß auch im Wiedergeborenen körperliche und geistige Mängel und vor Allem die Concupiscenz zurückbleiben. Schwierig war jedoch eine genaue Definition der letztern. Der Bischof von Motula wollte sie das Materiale der Erbsünde, die pronitas peccandi nennen. Nach manchen Verhandlungen lautete das Schlußdecret, daß im Wiedergeborenen nichts zurückbleibe, was den wahren und eigentlichen Charakter der Sünde trage. Die Concupiscenz bleibe freilich zurück, aber nur zum Kampf und zur Bewährung; nur uneigentlich könne sie Sünde genannt werden, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Während dieser Verhandlungen war verschiedene Male die unbefleckte Empfängniß Mariä zur Sprache gekommen, und Cardinal Pacheco suchte die Frage zur dogmatischen Definition zu drängen, so namentlich in der Congregation vom 13. Juni. Eine ansehnliche Zahl von Vätern war auf seiner Seite, die Mehrzahl jedoch wollte für jetzt keine Entscheidung geben. Dagegen erklärte die Synode im Schlußdecret: non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam Dei genitricem. — Nachdem so in 21 einzelnen Berathungen die Decrete vorbereitet waren, wurde am 17. Juni 1546 die V. öffentliche Sitzung unter den gewöhnlichen Cerimonien gehalten. Officiator war der Bischof von Pienza, die Predigt hielt der Dominicaner

Marcus Laureus über Kampf und Sieg der streitenden Kirche (Le Plat I, 84). Hierauf wurde vom Officiator das Decret über die Erbsünde verlesen, wobei 18 Väter betreffs der unbefleckten Empfängniß Mariä Reclamationen erhoben. Es folgte die Verlesung der zwei Reformdecrete De instituenda lectione sacrae scripturae et liberalium artium und De praedicatione verbi Dei, wobei 11 Väter protestirende Vota abgaben. Auf Verlangen des Erzbischofs von Sassari wurde das päpstliche Breve, dessen del Monte Tags zuvor in der Generalcongregation Erwähnung gethan, vorgelesen. Durch dasselbe hatte der Papst die Reformbestimmungen der Synode bestätigt. Zum Schluß verlangte der Procurator des Concils die Instruirung der Anklage gegen die immer noch säumigen Prälaten, worüber namentliche Abstimmung erfolgte (Le Plat III, 427). Anwesend waren bei dieser Sitzung außer den 3 Legaten und dem Cardinal Pacheco 9 Erzbischöfe, 49 Bischöfe, 2 Procuratoren, 2 Aebte, 3 Ordensgenerale und 50 Theologen. Die nächste Sitzung wurde auf den 29. Juli angesetzt, später aber auf den 13. Januar 1547 vertagt (Theiner I, 89—155). — Schwieriger gestalteten sich die Verhältnisse zwischen der V. und VI. Sitzung, und zwar sowohl rücksichtlich der äußern wie der innern Lage der Synode. Schon in den Vorberathungen zur V. Session war die Frage der Residenzpflicht als hauptsächlichster Reformpunkt in Anregung gebracht worden. Die Bischöfe verlangten in erster Linie Entfernung aller Hindernisse, die ihr im Wege stehen, mögen diese nun von den Privilegien der Regularen, von Seiten der weltlichen Fürsten oder von der römischen Curie ausgehen. Die Verhandlungen brachten theilweise geradezu schreiende Mißstände zu Tage. So constatirte z. B. Cardinal Pacheco von Jaen, daß man in Pamplona 80 Jahre lang keinen Bischof mehr gesehen, da sämmtliche Inhaber der dortigen Cathedra zu Cardinälen erhoben worden seien. Die Prälaten erhoben theilweise bittere Klagen über die vielen schädigenden Privilegien, Exemtionen, Immunitäten, Reservationen u. s. w., so daß die Legaten selbst nach Rom um Abhilfe berichteten. Ein hauptsächlicher, von den spanischen Prälaten aufgeworfener Streitpunkt bildete in diesen Verhandlungen die Frage, ob die Residenzpflicht de jure divino oder positivo sei, und damit zusammenhangend die weitere wichtige Frage, ob die bischöfliche Gewalt unmittelbar von Gott komme oder nur mittelbar durch den Papst, eine Streitfrage, welche während des ganzen Concils nicht zur Ruhe kam und namentlich in der dritten Periode sehr lebhaft ventilirt wurde. Die Legaten wußten eine Beschlußfassung hierüber hintanzuhalten, so daß trotz wiederholter und theilweise ziemlich animirter Verhandlungen doch keine Bestimmung in's Reformdecret aufgenommen wurde. Ueber die Bestimmungen des letztern betreffs der Residenzpflicht s. diesen Art. X, 1091. Trotz heftiger Gegenwehr der Ordensgenerale gab Kap. 3 des Reformdecretes doch den Bischöfen die Vollmacht zurück, nicht nur alle Weltgeistlichen, sondern auch die außer dem Kloster lebenden Regularcleriker im Falle vorkommender Vergehen den canonischen Bestimmungen gemäß als päpstliche Bevollmächtigte zu bestrafen. Ebenso gab Kap. 4 den Bischöfen das Visitationsrecht aller Kirchen ihres Sprengels mit Aufhebung aller dießbezüglichen Privilegien zurück, während Kap. 5 den Bischöfen die Ausübung von Pontificalien in fremden Diöcesen strengstens untersagt. — Wohl die schwierigste dogmatische Frage, welche während des ganzen Concils zur Berathung kam, war die über die Rechtfertigung, welche die Legaten am 21. Juni 1546 der Synode zur Discussion vorlegten. Die Synode selbst verhehlte sich die dießbezüglichen großen Schwierigkeiten in keiner Weise. Da die Frage bisher noch nie einer eingehenden theologischen Erörterung unterzogen worden war, wurden alle Maßnahmen zu einer umfassenden Berathung getroffen. Auch in Rom wurde zu diesem Zweck eine eigene Commission von fünf Theologen eingesetzt. Wie ernst und allseitig der Gegenstand behandelt wurde, mag am besten die Thatsache erweisen, daß bis zur endlichen Schlußredaction des Decretes, zwischen 21. Juni 1546 und 12. Januar 1547, 61 Generalcongregationen, 8 Berathungen der Commission für Abfassung des Decretes, 16 der congregatio theologorum praelatorum und mehr als 20 der congr. theologorum minorum abgehalten wurden. Die Berathungen selbst erstreckten sich auf die Vorbereitung der Rechtfertigung, göttliche Gnade und menschliche Thätigkeit, die einzelnen Acte derselben, ihre Erhaltung und Vermehrung. Alle diese Punkte wurden in den 16 Kapiteln des dogmatischen Decretes näher dargelegt, während in 33 Canones die entgegenstehenden häretischen Aufstellungen abgewiesen werden. Den genauern Inhalt dieser eingehenden Lehrentwicklung s. im Art. Rechtfertigung X, 857. — Nach diesen mühevollen Vorbereitungen wurde am 13. Januar 1547 die VI. feierliche Sitzung, wohl die wichtigste der ganzen Synode, gehalten. Officiator war der Erzbischof von Spalatro, Prediger der Bischof von Salpe (Le Plat I, 105). Nach den gewöhnlichen Cerimonien hielt auch del Monte noch eine begeisterte Ansprache an die Synode über den Text: Surge, illuminare Jerusalem. Hierauf verlas der Officiator das dogmatische Decret über die Rechtfertigung, das mit Einstimmigkeit und Jubel angenommen wurde. Um so größer war dagegen die Verschiedenheit der Meinungen betreffs des Reformationsdecretes. Nur 29 Väter stimmten zusammen, während die übrigen in verschiedene Gruppen auseinander gingen. Schließlich wurde es aber doch, wie es verlesen wurde, als Beschluß der Mehrheit publicirt. Anwesend waren außer den Präsidenten 2 Cardinäle, 10 Erzbischöfe, 42 Bischöfe, 2 Procuratoren, 5 Ordensgenerale,

2 Aebte und 43 Theologen. Die Vertreter der weltlichen Fürsten hatten sich ferngehalten, weil der Kaiser die Sitzung verschoben gewünscht hatte. Die nächste Sitzung wurde auf den 3. März festgesetzt (Theiner I, 156—381). Während die Synode über die wichtigsten theologischen Probleme berathschlagte, hatten sich die Verhältnisse nach Außen in bedenklicher Weise verschlimmert, und ihr stürmischer Wellenschlag war bis in's Innere der Synode hineingedrungen. Das obstinate Verhalten der Protestanten zu Regensburg sowie die directe Auflehnung der Reichsstände gegen den Kaiser hatte diesen physisch und moralisch zum Kampfe gezwungen. So kam es zum Schmalkaldischen Kriege, der sofort in seinem Beginne dem Concil von Trient bedenklich nahe gerückt wurde. Schon am 10. Juli hatte Schärtlin die Ehrenberger Clause eingenommen, so daß sich die Väter in Trient bereits zur Flucht bereit hielten. Diese Lage und Stimmung des Concils glaubten die Legaten benutzen zu sollen, um den längst gehegten Plan der Verlegung oder Suspension der Synode verwirklichen zu können, und nur die ganz entschiedene Weigerung des Kaisers verhinderte die Ausführung. Schon im Monat Mai hatte die theilweise heftige Opposition von Seiten der kaiserlichen Partei, namentlich der spanischen Prälaten, die Legaten an Verlegung in eine italienische Stadt denken lassen. Verschiedenemal hatten sie sodann den Papst um Sendung weiterer italienischen Prälaten ersucht und schließlich sogar, freilich vergebens, um Enthebung von der Leitung der Synode gebeten. Infolge der Kriegsunruhen glaubten nun die Legaten ihre Verlegungspläne vor die Synode selbst bringen zu dürfen, fanden hier jedoch heftigen Widerspruch. Am 30. Juli 1546 kam es zu einer überaus stürmischen Sitzung, so daß die Legaten unter dem 1. August vom Papste dringend die Verlegung oder Suspension der Synode verlangten. Der Papst, der Verlegung selbst nicht abgeneigt, gab dem Drängen der Legaten zweimal in einem Breve nach, falls die Mehrzahl der Concilsväter dafür stimmen sollte; doch folgte jedesmal sofort wieder Gegenbefehl mit Rücksicht auf die Drohungen des Kaisers. Allmälig legte sich die Furcht der Väter wie das Drängen der Legaten, und im October und November äußerten sich letztere dem Papst gegenüber sogar in gegentheiligem Sinne. Waren so die Verlegungspläne für dießmal gescheitert, so wurden andererseits auch die von der kaiserlichen Partei gemachten Versuche, die dogmatischen Verhandlungen hinauszuziehen, vereitelt. Mit dem Decret über die Rechtfertigung, das in Wahrheit, obwohl unter schwierigen Verhältnissen zu Stande gekommen, ein dogmatisches Meisterstück zu nennen ist, hatte die Synode den Höhepunkt erreicht. Es herrschte denn auch über die Publication desselben auf der Synode nur Eine Stimme der Befriedigung. Auch der Papst zeigte sich sehr erfreut und glaubte, daß höchstens noch zwei Sessionen nothwendig wären, um das Concil schließen zu können. Wirklich hatte die Synode nur mehr die Consequenzen aus den bisherigen Beschlüssen zu ziehen, wie sie auch folgerichtig sofort zur Behandlung der sanctissima ecclesiae sacramenta überging, per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur, wie in der Einleitung zum Decret über die Sacramente gesagt wird. Von der VII. bis zur XXIV. Session galten denn auch die dogmatischen Verhandlungen und Decrete den einzelnen Sacramenten. In der ersten Congregation am 15. Januar 1547 wurden den Vätern die dießbezüglichen Verhandlungen angekündigt, und am 17. Januar legte Cardinal Cervini 14 Irrthümer über die Sacramente im Allgemeinen, 17 über die Taufe und 4 über die Firmung vor (Theiner, Acta I, 383). Bei den hierüber eröffneten Erörterungen kam man dahin überein, daß die dogmatischen Decrete nach früheren conciliaren Gepflogenheiten nur aus Canones bestehen sollten, d. h. aus einfacher Festsetzung der katholischen Lehre oder Abweisung häretischer Aufstellungen ohne weitläufige Beweisführung, welch letztere beim Decret über die Rechtfertigung als nothwendig erachtet worden war. Der Antrag einiger Väter, die Auctoren falscher Lehren zu nennen, wurde, weil zu Weiterungen führend, abgelehnt und einfache Abweisung des Irrthums beschlossen. Nach vielen Berathungen der theologi minores und 12 Generalcongregationen war endlich am 26. Februar der Decretsentwurf fertig geworden. Derselbe wurde in den Generalcongregationen am 1. und 2. März nochmals eingehend berathen, und schließlich wurde das Decret mit Vorwort, 13 Canones über die Sacramente im Allgemeinen, 14 über die Taufe und 3 über die Firmung endgültig festgesetzt. Die Verhandlungen betrafen hauptsächlich Wesen und Bedeutung der alttestamentlichen Sacramente, Siebenzahl (can. 1), Wesen, Definition und Wirksamkeit (gratiam conferre obicem non ponentibus ex opere operato; can. 6—8) der Sacramente des Neuen Bundes, character indelebilis von Taufe, Firmung und Ordo (can. 9), Spendung durch Laien (can. 10), Intention des Spenders (can. 11) u. s. w. Bei der Taufe wurde die Johannestaufe speciell erwähnt (can. 1), als Materie aqua vera et naturalis bestimmt (can. 2), die Ketzertaufe im Geiste früherer Bestimmungen sanctionirt (can. 4) u. s. w. Ein Antrag über eine Art Taufe im Mutterleibe blieb unberücksichtigt. Bei den Verhandlungen über die Firmung kam die scholastische Streitfrage, ob auch die Apostel hätten Sacramente einsetzen können, in negativem Sinne zur Entscheidung. Rücksichtlich des Spenders der Firmung ließ die Fassung des Canons: Ordinarium ministrum esse solum episcopum, die Frage der Spendung durch den Priester offen.

Wie die Verhandlungen und Beschlüsse über die Rechtfertigung den Höhepunkt dogmatischer Fragen zu Trient bezeichnen, so betreffen andererseits die Vorverhandlungen auf die VII. Session die wichtigsten Fragen der Reform. Während aber die dogmatischen Verhandlungen verhältnißmäßig ruhig verliefen, führten die Erörterungen über die Reform theilweise zu recht erregten Debatten. Bereits anläßlich der Verhandlungen über die Residenz hatte man vor Allem Beseitigung der Hindernisse verlangt, welche einer ersprießlichen Ausübung des bischöflichen Amtes im Wege ständen. Um hierbei gründliche Abhilfe zu schaffen, sollten die einzelnen Bischöfe über die in ihren Diöcesen vorliegenden Hindernisse an die Präsidenten berichten. Es lief auch, namentlich von Seiten der spanischen Prälaten, eine stattliche Anzahl von Desiderien ein, wie denn die Bischöfe ihren Klagen und Reformvorschlägen offenen und rückhaltlosen Ausdruck verliehen. Der Papst, dem die Legaten hiervon Mittheilung machten, bevollmächtigte diese zu weitgehendem Entgegenkommen; nur bei drei Punkten verweigerte er seine Zustimmung: daß die Residenzpflicht jure divino sei, daß auch die Cardinäle zur Residenz zu verpflichten, und daß diesen die Pluralität der Beneficien zu untersagen sei. So wurde am 17. Januar vom Legaten del Monte eine Zusammenstellung der von den Bischöfen geltend gemachten Hindernisse vor die Generalcongregation zur Berathung und zur Abhilfe gebracht. Es ist eine stattliche Anzahl von Mißständen, die uns hier vorgeführt werden, ein laut redendes Zeugniß für die allmälig eingerissene Corruption. Die Residenz, so beginnt der Entwurf, gilt allgemein als eines der wichtigsten Erfordernisse zur Wiederherstellung der zerfallenen Disciplin. Hierzu ist aber vor Allem nothwendig, daß die vielen ihr im Wege stehenden Hindernisse beseitigt werden. Dieselben, heißt es weiter, rühren theils von der römischen Curie her, theils von den weltlichen Fürsten; von ersterer Kategorie werden 36 Ausstellungen einzeln angeführt, von letzterer 40 (Theiner, Acta I, 386). So interessant das Bild wäre, welches diese einzelnen Punkte in ihrer Gesammtheit vor uns entrollen, so können wir sie hier selbstverständlich doch nicht in extenso vorführen. Dieselben wurden den Verhandlungen zu Grunde gelegt und bilden den Untergrund zu den 15 Kapiteln des Reformationsdecretes der VII. Session. Bei Verlesung der langen Reihe von Desiderien erstrahlte das Antlitz der Väter vor Freude (Raynald ad a. 1547, n. 24); war ja jetzt Hoffnung, sie alle abgestellt und die Kirche in Wahrheit in capite et in membris reformirt zu sehen. Sofort wurde am 20. Januar auf Vorschlag del Monte's aus den Vätern eine Commission von 14 Canonisten bestellt, die unter seinem Vorsitz die Heilmittel berathen sollten. Das Ergebniß dieser Berathungen wurde sodann in der Generalcongregation verhandelt, wobei es zwischen Curialisten und Spaniern nicht selten zu heftigen Auseinandersetzungen kam. Das Resultat dieser Berathungen liegt in den genannten 15 Kapiteln des Reformdecretes vor. Das erste derselben bestimmt als nothwendige Eigenschaften eines Bischofs: eheliche Geburt, gesetztes Alter, strenge Sitten und gründliches Wissen. Zugleich erneuert die Synode die Constitution Alexanders III. auf der Lateransynode von 1179, die als gesetztes Alter das 30. Lebensjahr bezeichnet. Das 2. Kapitel wendet sich gegen einen Hauptkrebsschaden der damaligen Kirche, die Pluralität der Beneficien. Jedem, welche Würde, Rang oder Auszeichnung er immer einnehmen mag (hierin sind die Cardinäle, wenn auch nicht ausdrücklich genannt, so doch stillschweigend mit einbegriffen), wird verboten, unter was immer für einem Titel mehrere Metropolitan- oder Cathedralkirchen anzunehmen oder zu behalten, cum valde felix sit ille censendus, cui unam ecclesiam bene vel fructuose et cum animarum sibi commissarum salute regere contigerit. Das 3. Kapitel verlangt, daß kirchliche Beneficien, besonders solche mit cura animarum, nur an würdige und taugliche Personen verliehen werden, welche am Orte selbst wohnen und persönlich die Seelsorge ausüben können. Zu diesem Zwecke wurden die Constitutionen Alexanders III. von 1179: Quia nonnulli (c. 3, X De cler. non resid. III, 4) und Gregors X. von 1274: Licet canon (c. 14 De elect. et electi potest., in VI, I, 6) erneuert. Letztere fordert als Eigenschaften eines Pfarrers gute Sitten, Wissenschaft und das zurückgelegte 25. Lebensjahr, verpflichtet ihn zur Residenz an der Pfarrkirche und zum Empfange der Priesterweihe innerhalb eines Jahres nach Verleihung der Pfründe. Kapitel 4 verbietet die Pluralität der Seelsorgs- und anderer incompatiblen Beneficien, während 5, 6 und 7 genaue Untersuchung für etwa zu Recht bestehende Unionen und, wo nothwendig, sofortige Abhilfe durch die Ordinariate anordnet. Wie Kapitel 7 für unirte, so ordnet Kapitel 8 für alle wie immer exemten Kirchen jährliche Visitation durch den Bischof an. Kapitel 9 wendet sich gegen den im Mittelalter weit verbreiteten Mißbrauch, daß Laien Bisthümer innehatten, ohne je eine kirchliche Weihe zu empfangen. Es wurde bestimmt, daß keinem ein Aufschub über 6 Monate zum Empfang der erforderlichen Weihe ertheilt werden dürfe. Kapitel 10 regelt die Ausstellung der Dimissorien durch die Kapitel sede vacante. Die in damaliger Zeit zur Depravation des Clerus viel beitragenden sogen. facultates de promovendo a quocunque wurden in Kapitel 11 wesentlich eingeschränkt. Weitere Bestimmungen betreffen die Approbation von Präsentirten, die Exemtionen von Welt- und Ordensgeistlichen in bürgerlichen Streitigkeiten und die Sorge für die Hospitäler.

Wie bereits oben bemerkt ist, kam es in den einzelnen Versammlungen nicht selten zu mehr oder

weniger ernsten Auseinandersetzungen zwischen den Curialisten und ihren Gegnern. Einer der heftigsten derartigen Zusammenstöße erfolgte in der Generalcongregation am 24. Februar 1547. Bei verschiedenen Punkten des Reformdecretes wird gesagt, daß die Bischöfe als Delegaten des apostolischen Stuhles handeln sollten. Hiergegen verwahrte sich der Bischof von Fiesole, der sich beschwerte, daß die Bischöfe in der eigenen Diöcese kraft fremder Auctorität handeln sollten. Da der Auditor der päpstlichen Rota, Pighinus, hierauf sofort heftig erwiderte, andere Prälaten aber für den Bischof ebenso entschieden eintraten, wäre es schließlich zu förmlichem Tumult gekommen, wenn nicht die Legaten durch Klugheit vermittelt und die Verhandlung wieder in ruhigere Bahnen gelenkt hätten (Theiner, Acta I, 452). — Nachdem die Decrete ihre letzte Redaction erhalten, wurde am 3. März die VII. Session in üblicher Weise abgehalten. Officiator war der Erzbischof von Corcyra. Die Predigt fiel aus, weil der Bischof von San Marco, der sie übernommen, wegen Heiserkeit an der Sitzung nicht theilnehmen konnte. Die Decrete verlas der Bischof von Salpe. Das dogmatische Decret fand allgemeine Billigung, während sich gegen das Reformationsdecret mehrfache Einwendungen erhoben. Von 70 anwesenden Vätern machten 13 verschiedene Ausstellungen, wie sie solche schon während der Vorverhandlungen vorgebracht hatten; namentlich galt die Opposition der Bezeichnung der Bischöfe als Delegaten des heiligen Stuhles. Als Termin für die nächste Session wurde der 21. April festgesetzt.

Mit der VII. Session war die Synode an einem ernsten Wendepunkte angekommen. Es folgten nur noch drei Congregationssitzungen am 7., 8. und 9. März mit unbedeutenden Berathungen über die Eucharistie, womit die Synode bereits am 8. Februar begonnen hatte (Theiner, Acta I, 406. 466). Am Schlusse der Berathungen des 9. März brachte del Monte die Verlegungsfrage in Anregung. Veranlassung hierzu soll eine in Trient ausgebrochene Krankheit, das Petechenfieber, gewesen sein. Hierüber sind die Berichte einander direct widersprechend, so daß die Wahrheit nicht leicht wird herauszufinden sein. Da, wie bemerkt, schon längst die Absicht der Vertagung bestand, diese Absicht aber durch die vielfach recht erregten Verhandlungen vor der VII. Session noch verstärkt werden mußte, so wird zu sagen sein, daß den Legaten die Gelegenheit überaus günstig kam und die Thatsachen ihrerseits somit gewiß nicht verkleinert, sondern eher vergrößert wurden. An sich war zweifelsohne kein periculum in mora vorhanden, so daß eine genauere Untersuchung und ein Abwarten der päpstlichen Entscheidung, wie Pacheco verlangte, sicher recht wohl möglich gewesen wäre. Allein die Legaten fürchteten offenbar einen ähnlichen Ausgang der Sache wie bei der Schärtlin-Gefahr (s. ob.) und wollten deßhalb die Gelegenheit rasch benutzen. Dazu kam, daß sie der Zustimmung des Papstes sicher sein konnten, da die Spannung zwischen ihm und dem Kaiser wieder acut geworden war. Letzterer hatte gegen getroffenes Abkommen fortwährend mit den Protestanten verhandelt, selbst unter Hereinziehung religiöser Fragen, ohne dem Papste irgendwelche Mitbetheiligung zu ermöglichen. Hierdurch fühlte sich dieser mit Recht schwer gekränkt und begann seine Unterstützung zurückzuziehen, worüber wiederum der Kaiser sehr aufgebracht wurde und seinem Unwillen oft in recht bitteren Aeußerungen Luft machte. Zu alledem waren noch Familienangelegenheiten des Papstes wegen des Herzogs von Parma und Piacenza, sowie Machinationen Frankreichs gekommen, so daß die Kluft zwischen Papst und Kaiser sich immer mehr erweiterte. Bei solcher Sachlage brachten die Legaten die Verlegungsfrage in der VIII. Session am 11. März 1547 nach ziemlich erregten Verhandlungen zur Abstimmung. Von 56 anwesenden Vätern stimmten 38 unbedingt für die Verlegung, 14 dagegen, 2 bedingungsweise für Verlegung und 2 mit non liquet. Hierauf ließen die Legaten die päpstliche Vollmachtsbulle vom 22. Februar 1545 (s. o. 2046) verlesen und verlegten kraft derselben die Synode nach Bologna, wo am 21. April 1547 die nächste Session gefeiert werden sollte (über die Translation vgl. Brischar [s. u.] I, 179 ff.; Vermeulen, Die Verlegung des Concils von Trient, Regensb. 1890). Am folgenden Tage verließen die Legaten Trient, um nach Bologna zu reisen; die Mehrzahl der Väter folgte ihnen, die kaiserlich Gesinnten dagegen blieben zurück. So war das glücklich begonnene Reformationswerk schwer bedroht, und statt Einigung drohte Schisma. Die Hoffnung, welche der französische Botschafter auf diese Verlegung setzte: daß sie die Entzweiung zwischen Papst und Kaiser bestens befördern werde, schien leider nur zu sehr berechtigt. Der Papst zeigte sich anfänglich durch die Thatsache unangenehm überrascht, beschloß aber, dem Vorschlage Morone's folgend, die Verlegung anzuerkennen. Auf Grund eines Consistoriums vom 23. März sanctionirte er durch Breve vom 29. März die Verlegung in aller Form. Der Kaiser dagegen, der schon am 16. März in Ulm von den Vorgängen in Trient Kunde erhalten, zeigte sich hierüber überaus ungehalten. Sofort sandte er den in Trient zurückgebliebenen Prälaten seine volle Anerkennung und Aufmunterung zur Ausdauer, wenn er auch von allen irgendwie schismatisch erscheinenden Handlungen abmahnte. In Rom aber ließ er durch die Gesandten Mendoza und Vargas seine tiefgehende Verstimmung wie auch seinen festen Entschluß kundgeben, an der Fortsetzung des Concils in Trient unter allen Umständen festzuhalten. Dem päpstlichen Nuntius Verallo gegenüber namentlich sprach er seine Empfindungen in so gemessener Weise aus, daß der Papst von dieser Verstimmung des Kaisers Schlimmes befürchtete und möglichst einzulenken suchte. Es be-

gann nun ein langwieriges, der hochwichtigen Sache theilweise auch unwürdiges Hin- und Herverhandeln, wodurch die Thätigkeit des Concils zunächst für längere Zeit hingehalten wurde, bis sie schließlich ganz in's Stocken kam. Der Kaiser sah in der Verlegung des Concils eine Gefährdung, wenn nicht Vereitelung seines Lebenswerkes, der Versöhnung und Wiedergewinnung der Protestanten, deren Verwirklichung er infolge des glücklichen Verlaufes des Schmalkaldischen Krieges nahe hoffen durfte. Der Papst und die Legaten erblickten in der Rückkehr nach Trient eine Schädigung des päpstlichen wie des conciliaren Ansehens. Um aus diesem Dilemma herauszukommen, versuchte man alle möglichen Wege, ohne daß sich einer gangbar zeigen wollte. Zunächst glaubte man die in Trient zurückgebliebenen Väter gütlich bestimmen zu können, daß sie nach Bologna gingen oder mit den dortigen Prälaten an einem dritten Orte zusammenkämen, um daselbst Weiteres zu beschließen; man wollte die Synode suspendiren, schließen, auch nach Rom verlegen oder wenigstens beiderseits Deputirte dahin berufen, um durch sie die Reform berathen oder letztere in Deutschland ohne Concil durch päpstliche Legaten oder Nuntien erledigen zu lassen. Ueberall zeigten sich jedoch unüberwindbare Schwierigkeiten, so daß die Verlegung sich bald genug als übereilte That erwies, deren schwierige Folgen nicht allseitig genug überdacht worden waren. Cardinal Sfondrato sollte beim Kaiser versöhnend und begütigend wirken, berichtete jedoch bald nach Rom, daß dieser von der Forderung der Rückkehr nach Trient nicht abzubringen sei. Andererseits bewirkte Mendoza's festes Auftreten in Rom, daß von dort nach Bologna der Befehl erging, von Seiten des Concils jeden auctoritativen Act zu unterlassen, um den erzürnten Kaiser nicht auf's Aeußerste zu reizen. Die hierdurch veranlaßte Unthätigkeit der Synode in der Reformsache führte zu erneuten Versuchen, dieselbe einseitig auf Reichstagen zu regeln. So kam es auf dem am 1. September 1547 zu Augsburg eröffneten Reichstage wieder zu Religionsverhandlungen, die schließlich zum sogen. Augsburger Interim führten (publicirt am 30. Juni 1548). Diese einseitigen Religionsverhandlungen wie die Ermordung des Herzogs Farnese von Piacenza-Parma (10. September 1547) brachten die Entfremdung von Papst und Kaiser fast bis zur Erbitterung, wobei französische Intriguen wiederum in lebhafter Thätigkeit waren, um den Papst in die französischen Interessen zu ziehen. Die vollständige Enttäuschung, welche infolge dessen die vielversprechende Legation des Cardinals Madruzz von Trient nach Rom (November und December 1547) dem Kaiser gebracht, führte zu einem feierlichen Proteste, den der Kaiser zu Bologna und in Rom überreichen ließ (Januar 1548). Die Folge hiervon war eine thatsächliche Suspension des Concils, die später auch formell ausgesprochen wurde. In Rom hatte allmälig der Vorschlag, die deutschen Angelegenheiten ohne Concil durch Legaten bereinigen zu lassen, am meisten Sympathie gefunden, andererseits mußten dem Kaiser solche Legaten mit möglichst umfassenden päpstlichen Facultäten für die Interimsverhandlungen überaus erwünscht sein. So kam es denn auch nach langen Verhandlungen und vielseitigem Intriguiren französischerseits im Herbste 1548 zur Abordnung solcher Nuntien mit theilweise freilich stark verclausulirten Facultäten betreffs des Priestercölibates, des Laienkelches, der Entäußerung von Kirchengut, der Fastengebote u. s. w. Die betreffenden Nuntien, Bischof Bertano von Fano mit den Bischöfen von Ferentino und Verona, langten Anfang 1549 in Deutschland an; allein der Erfolg ihrer Legation entsprach weit nicht den gehegten Hoffnungen. Zudem wurden die Concilsverhandlungen durch die Piacenza-Frage in einer Weise verwickelt, daß der einzige Ausweg die Auflösung der Synode zu sein schien, die denn auch der Papst kurz vor seinem Tode (gest. 10. November 1549) decretirte. Uebrigens waren die Väter in Bologna Anfangs keineswegs unthätig gewesen. Namentlich während des Jahres 1547 waren sowohl von den theologi minores wie auch von den theologi et canonistae praelati sowie in Generalcongregationen zahlreiche Berathungen gehalten worden. Es waren die weiteren Materien über die Sacramente eingehend erörtert und die betreffenden Canones zur Publication vorbereitet worden, so über die heilige Eucharistie, die Buße, die letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe. Ebenso war über die verschiedenen Streitfragen und eingerissenen Mißbräuche verhandelt worden, wie Wesen und Wirkung der Reue, Fegfeuer, Ablaß, Communion sub utraque, heilige Messe, clandestine Ehen, österliche Zeit, Stolgebühren u. a. (Raynald ad a. 1547, n. 58—77). Eine Reihe von Decreten hatte die letzte Redaction erhalten und lag zur Publication bereit, allein aus den eben angeführten Gründen konnte die Synode keinen auctoritativen Act vornehmen. So wurde am 21. April 1547 unter den üblichen Cerimonien die IX. Session gehalten, aber nur ein Prorogationsdecret publicirt. Das Nämliche geschah in der X. Session am 2. Juni, und am 14. September erfolgte in einer Generalcongregation eine Prorogation auf unbestimmte Zeit. Infolge der kaiserlichen Protestation verfügte der Papst am 3. Februar 1548 eine interimistische Suspension der Synode, so daß die conciliare Thätigkeit vollständig aufhörte. Endlich am 14. September 1549 erfolgte die formelle Auflösung des Concils, die del Monte am 17. September den Vätern kundgab. Zuletzt waren in Bologna noch 8 Erzbischöfe, 69 Bischöfe, 2 Aebte, 6 Ordensgenerale und 85 Theologen anwesend (Vermeulen, Das 19. allgemeine Concil in Bologna, Regensburg 1892).

Zweite Periode unter Papst Julius III. Unter den obwaltenden Verhältnissen

war die Wahl eines Papstes überaus schwierig. Mit diesem Bewußtsein traten die Cardinäle am 29. November 1549 in's Conclave, das sie erst nach Umfluß von fast 3 Monaten wieder verlassen sollten. Die Hauptfrage war selbstverständlich das Concil, und die Cardinäle hatten auch in einer Wahlcapitulation die alsbaldige Fortsetzung desselben versprochen. Mit Rücksicht hierauf mußte vor Allem der erste Präsident des Concils, del Monte, in Frage kommen. Seiner Wahl widersetzte sich aber wegen des Verhaltens in der Verlegungsfrage die kaiserliche Partei ganz entschieden. Schließlich fiel die Wahl doch auf seine Person. Durch Vereinigung der Franzosen unter Führung des Cardinals von Guise mit der Partei Farnese wurde eine Zweidrittelmehrheit geschaffen, der sich schließlich auch die Kaiserlichen anschlossen, so daß am 7. Februar 1550 Abends 10 Uhr die Wahl endlich perfect war. Del Monte nannte sich Julius III. Der neue Papst suchte vor Allem gute Beziehungen zum Kaiser herzustellen, dem er schon unter dem 9. Februar in den verbindlichsten Formen seine Erhebung anzeigte. Wie Petrus von Toledo am kaiserlichen, so sollte Abt Rossetto am französischen Hofe des neuen Papstes guten Willen kundgeben, alles zu thun, was Ruhe und Frieden der Christenheit befördern könnte. Der Kaiser, welcher am 28. Februar in gleich verbindlicher Weise antwortete, brachte alsbald die Concilsfrage in Anregung, worüber namentlich Mendoza mit dem Papste verhandelte. Letzterer zeigte sich den Wünschen des Kaisers geneigt und bestellte eine Congregation von sieben Cardinälen; diese sprach sich am 23. April für Fortsetzung des Concils in Trient aus. Als päpstlicher Legat sollte Pighinus zum Kaiser gehen, um die vorhandenen Schwierigkeiten zu beseitigen; letzterer hatte seinerseits alsbald einen Reichstag nach Augsburg berufen, wo die Concilsfrage verhandelt werden sollte. Nun begann Heinrich II. von Frankreich, der würdige Erbe der verwerflichen Praktiken seines Vaters Franz I. (gest. 31. März 1547), die bewährten Intriguen wieder sowohl am päpstlichen Hofe wie in Deutschland. Pighinus reiste auf den am 26. Juli eröffneten Reichstag, um dem Kaiser die nothwendigen Bedingungen für Wiedereröffnung des Concils in Trient mitzutheilen. Solche waren: die Theilnahme Frankreichs, damit die Synode nicht zu einem bloßen Nationalconcil herabsinke. Mit Rücksicht hierauf sollen auf dem Concil nur dogmatische und disciplinäre Fragen zur Sprache kommen, aber keine solchen, die staatliche Verhältnisse betreffen. Um Verzögerungen und fruchtlose Verhandlungen zu verhindern, solle der Kaiser auf dem Reichstage die Protestanten zum Erscheinen wie zur Unterwerfung unter das Concil veranlassen. Die bereits getroffenen dogmatischen Bestimmungen bleiben außer Berathung, und endlich dürfe die Auctorität des heiligen Stuhles nicht verletzt werden (Laemmer, Melet. [s. u.], 156). Im Allgemeinen zeigten sich die Reichsstände willfährig, das Bestreben des Kaisers zu unterstützen, „damit angeregt allgemein frei christlich und ordentlich concilium sein fürderlichen fortgang und continuation gewinne". Kurfürst Moritz von Sachsen dagegen hatte seine Bevollmächtigten betreffs des Concils dahin instruirt, daß den Protestanten freies Geleit ertheilt werden müsse, die Verhandlungen „nach göttlicher Geschrift" vorgenommen werden, der Papst, als Partei, nicht präsidiren dürfe, und die bereits definirten Artikel nochmals zur Verhandlung kommen sollten. Der Reichstag fügte sich zwar in seiner Entscheidung den Wünschen des Kaisers, allein Moritz von Sachsen legte Protest dagegen ein, und von Frankreich, das auch in der Piacenza-Frage gegen Karl intriguirte, unterstützt, verübte er ehrlosen Verrath an Kaiser und Reich. Hierdurch wurden alle Hoffnungen des Kaisers vereitelt und die kaum begonnene Thätigkeit des Concils alsbald wieder in's Stocken gebracht. Der Papst hatte nämlich unter dem 14. November 1550 die Indictionsbulle erlassen, worin er bestimmte, daß das concilium in eo, in quo nunc reperitur, statu resumendum et prosequendum esse, in ipsa civitate Tridenti. Mit den Ausdrücken continuatio und prosecutio war der Kaiser zwar nicht zufrieden, suchte jedoch das Concil nach Kräften zu fördern, während Frankreich ebenso angestrengt demselben entgegenarbeitete. Durch Beschützung der Farnese suchte es dem Papste in Italien Verlegenheiten zu bereiten, durch Aufstachelung der Protestanten in Deutschland dem Kaiser; endlich sollte durch Zurückhalten der französischen Prälaten und Androhung eines Nationalconcils die Abhaltung der Trienter Synode direct hintertrieben werden. Trotz alledem ernannte der Papst unter dem 4. März den Cardinal Crescentius, den Erzbischof Pighinus von Siponto und den Bischof Lippomanus von Verona zu Präsidenten des Concils; zugleich verkündigte er am 26. April einen Jubelablaß. Den bisherigen Secretär des Concils, Massarelli, bestätigte Julius unter dem 15. April in seinem Amte und sandte ihn gleich am folgenden Tage nach Trient, wo am 29. April auch die drei Präsidenten ihren feierlichen Einzug hielten. Gleich am nächstfolgenden Tage wurde die erste Generalcongregation gehalten, um die erste öffentliche Sitzung vorzubereiten. Es wurde beschlossen, das Concil formell am folgenden Tage zu eröffnen, die nächste Sitzung aber mit Rücksicht auf die Deutschen und nach dem Wunsche des Kaisers erst am 1. September abzuhalten. So wurde am 1. Mai 1551 unter den üblichen, oben angegebenen Cerimonien die XI. Session (die erste unter Julius III.) abgehalten. Die zwei zu publicirenden Decrete über die Fortsetzung der Synode und Ankündigung der folgenden Sitzung verlas der Erzbischof von Sassari. Anwesend waren außer den 3 Präsidenten der Cardinal Madruzz, 4 Erzbischöfe und 10 Bischöfe. Der Papst zeigte sich erfreut über

den Wiederbeginn des Concils und sorgte seinerseits für zahlreichen Besuch desselben (Döllinger, Berichte 315). Die eigentlichen conciliaren Berathungen wurden jedoch noch nicht aufgenommen, da man, den Wünschen des Kaisers entsprechend, zunächst auf die Ankunft der deutschen Bischöfe warten wollte. Allein die Verhandlungen der protestantischen Theologen am Hofe des Kurfürsten Moritz, die verschiedentlich entworfenen Instructionen und Rathschläge (Druffel, Briefe und Acten [s. u.] I, 653; III, 628 ff.) waren so geartet und theilweise den päpstlichen Bedingungen so direct widerstreitend, daß selbst der vertrauensseligste Irenike an eine erfolgreiche Beschickung des Concils seitens der Protestanten kaum glauben konnte. Dazu kamen die fortwährenden Minirarbeiten Frankreichs, das nicht nur die Protestanten Deutschlands, sondern sogar die Türken gegen Papst und Kaiser aufreizte (Döllinger 323 f.). Trotzdem erschienen im Laufe des Sommers immer mehr Prälaten in Trient; ganz besondere Freude aber herrschte auf dem Concil über die Ankunft der Kurfürsten von Mainz und Trier am 29. August. Am 31. August wurde eine Generalcongregation gehalten, wobei zunächst über den Rangsitz der Kurfürsten berathen wurde. Die Synode erkannte ihnen einen Ehrensitz zu. Nach längerer Debatte wurde die nächste Sitzung auf den 11. October angesetzt. Die deutschen Prälaten namentlich drangen jetzt auf rasche Berathung und Beendigung des Concils (Theiner I, 483). So wurde am 1. September die XII. feierliche Sitzung unter den üblichen Cerimonien gehalten. Nach Abhaltung des Hochamtes in der Cathedralkirche verlas der Secretär des Concils, Massarelli, Namens der Präsidenten eine Ermahnung an die Väter (Le Plat I, 170) und der Officiator das Vertagungsdecret. Hierauf überreichten die Gesandten des Kaisers und des Königs Ferdinand der Synode ihre Mandate. Als der französische Botschafter Amyot ein Schreiben seines Königs überreichen wollte mit der Ueberschrift: Patribus conventus Tridentini, weigerten sich die Legaten, das Schriftstück als nicht an die Synode gerichtet anzunehmen. Hierüber entstand heftiger Streit, so daß sich die Väter zur Vermeidung des Aergernisses zu weiterer Berathung in die Sacristei zurückzogen. Hier wurde die Verlesung des Schriftstückes zugestanden unter Einlegung einer Protestation gegen etwaige der Synode abträgliche Interpretation desselben. Anwesend waren außer den 3 Legaten der Cardinal Madruzz, die 2 Kurfürsten, 5 Erzbischöfe, 26 Bischöfe und 25 Theologen (Theiner I, 486).

Gleich am folgenden Tage wurden zehn irrige Sätze über die heilige Eucharistie, welche aus den Schriften der sogen. Reformatoren, wie Luther, Zwingli, Oecolampadius u. A., ausgezogen worden waren, der congregatio theologorum minorum zur Berathung vorgelegt. Diese Artikel waren schon vor der Translation zu Trient und dann zu Bologna berathen worden, allein man beschloß trotzdem, aus verschiedenen Gründen, die Verhandlungen ganz von Neuem zu beginnen. Die Congregation bestand aus 24 der hervorragendsten Theologen, für die auch gleich ein modus procedendi bestimmt worden war. Die Beweisgründe pro et contra sollten der heiligen Schrift, der apostolischen Tradition, den anerkannten Concilien, den Bestimmungen der Päpste, den Väterschriften, sowie dem Consens der katholischen Kirche entnommen werden. Die Mitglieder sollten sich möglichster Kürze befleißen, alle überflüssigen und unnützen Erörterungen wie auch verwegene Aeußerungen beiseite lassen. Bei den Verhandlungen und Abstimmungen sollte eine gewisse Ordnung eingehalten werden, so daß zuerst die vom Papste abgeordneten Theologen (es waren dieß die Jesuiten Lainez und Salmeron), dann die vom Kaiser gesandten (unter diesen Melchior Canus), hierauf die Weltgeistlichen ihrem Range nach und zuletzt der Regularclerus kämen. Die Theologen begannen ihre Berathungen am 8. September; dieselben dauerten in acht Congregationen bis zum 16. September. Hierauf verhandelten die Concilsväter in 9 Generalcongregationen vom 21.—30. September über dieselben Gegenstände. Die 10 Artikel hatten folgenden Inhalt: 1. In der Eucharistie sei Christus nicht wahrhaft mit Leib und Seele und Gottheit zugegen, sondern nur sinnbildlich. In Betreff der entgegenstehenden Wahrheit verbreiteten sich die Theologen eingehend über das Traditionsprincip. 2. Christus werde in der Eucharistie zwar genossen, aber nur spiritualiter durch den Glauben, nicht wirklich sacramentaliter. Dem gegenüber betonten die Theologen den wirklichen sacramentalen Genuß; doch waren manche für Außerachtlassung dieses Artikels, weil er schon im 1. enthalten sei. Der 3. Artikel enthielt Luthers Lehre von der Impanation (s. d. Art.), die namentlich in Melchior Canus einen scharfsinnigen Bekämpfer fand. Indessen hatte dieser Bedenken, ob gerade transsubstantiatio die passende Bezeichnung sei für das frühere conversio oder transmutatio. 4. Die Eucharistie diene bloß zum Sündennachlaß. 5. Die Anbetung Christi in der Eucharistie sowie die hierzu dienenden Feste und Processionen seien abergläubische Mißbräuche. 6. Die Eucharistie sei nicht im Tabernakel aufzubewahren, sondern sofort zu genießen, und es sei niemandem, auch dem Priester nicht, erlaubt, sich selbst die Communion zu reichen. Anläßlich der Widerlegung dieses Artikels wurde erörtert, ob die Selbstcommunion der Laien nicht in casu necessitatis zu gestatten sei. 7. In den consecrirten Hostien und Hostientheilchen, die nach der Communion zurückbleiben, sei Christi Leib nicht zugegen; er sei unter den Gestalten nur während des Genusses, nicht vor und nicht nach demselben. 8. Es sei göttliches Gebot, dem Volke und den Kindern die heilige Communion sub utraque zu spenden, und diejenigen, welche dieß nicht

thäten, fündigten. Ueber die Fragen wegen des Laienkelches und der Kindercommunion wurde sowohl von den Theologen wie von den Concilsvätern eingehend verhandelt; namentlich Salmeron verbreitete sich ausführlich über den Laienkelch (Theiner I, 497). Verschiedene Stimmen äußerten sich für Gewährung desselben unter gewissen Cautelen, doch wurden schließlich beide Artikel nach vorheriger Einholung eines päpstlichen Gutachtens mit Rücksicht auf die Protestanten vertagt. 9. Unter Einer Gestalt sei nicht so viel enthalten wie unter beiden, und der unter Einer Gestalt Communicirende erhalte nicht so viel wie derjenige, der unter beiden Gestalten communicire. Endlich 10. der Glaube allein sei genügend als Vorbereitung zum Empfange der Eucharistie, die Beicht sei nicht nothwendig. Ebenso sei die Ostercommunion nicht verpflichtend. Nachdem alle diese Artikel eingehend und allseitig berathen und besprochen waren, sowohl von den Theologen wie von den Prälaten, schritt man zur Abfassung der dagegen gerichteten Canones. Zu diesem Zwecke wurde eine eigene Commission von acht Prälaten bestellt, welche im Vereine mit dem Legaten die Canones abfassen sollten (Theiner I, 519 sq.). Der erste Entwurf wurde am 6. October der Generalcongregation zur Prüfung und Beurtheilung vorgelegt. Nach verschiedenen Revisionen wurden am 10. October 11 Canones gebilligt. In der Congregation vom 6. October hatte der Bischof von Castellamare angeregt, es sollte, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend, ähnlich wie bei der Rechtfertigung den Canones noch eine doctrina vorausgeschickt werden. Da ihn hierin mehrere Prälaten unterstützten, wurde eine solche doctrina abgefaßt und nach mehrfachen Verbesserungen am 10. October in 8 Kapiteln definitiv festgesetzt. Neben den dogmatischen wurden auch Reformfragen verhandelt. Der Congregation des 6. October wurden verschiedene Punkte, die meistens schon in der ersten Concilsperiode gesammelt worden waren, zur Berathung vorgelegt. Sie betrafen hauptsächlich größere Sicherung für die Amtsbefugnisse der Bischöfe, ihre Jurisdiction, Erschwerung ihrer Citation nach Rom, Instanzengang der Appellation, Eigenschaften der gegen Bischöfe verwendbaren Zeugen u. s. w. Schließlich wurden alle diese Punkte in 8 Kapiteln zusammengefaßt. In derselben Congregation wurde die dem französischen Könige zu ertheilende Antwort vorgelegt, worauf der Legat mittheilte, daß die deutschen Protestanten auf der Synode erscheinen wollten; zu diesem Zwecke erbäten sie sich freies Geleit, gütiges Gehör, günstigen Termin und Aufschub der Verhandlungen über oben genannte Artikel 8 und 9. Die Deputirten hätten für Bewilligung dieser Forderungen gestimmt, namentlich für Aufschub der betreffenden Verhandlungen bis zur zweitnächsten Session am 25. Januar 1552. Diese Concessionen wurden auch von den Vätern gebilligt. — Nach diesen Vorverhandlungen wurde am 11. October 1551 die XIII. Session gefeiert. Officiator war der Bischof von Majorca, Prediger der Erzbischof von Sassari (Le Plat I, 174). Zunächst wurde unter großem Beifall der Väter das Mandat des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg verlesen, worauf einer der Abgeordneten, Christoph von der Strassen, eine Rede hielt, worin die Anerkennung und Unterstützung des Concils sowie aufrichtige Mitwirkung zur Förderung der Religion versprochen wurde (Raynald ad ann. 1551, n. 41 sqq.). Hierauf wurden die 8 Decrete und 11 Canones über die Eucharistie verlesen, sowie das Reformdecret, der salvus conductus für die Protestanten, die Vertagung der Artikel über Laienkelch und Kindercommunion und zuletzt noch die Antwort an den König von Frankreich. In letzterer sprach die Synode die Hoffnung aus, der König werde die Pflichten eines christlichen Herrschers in diesen gefahrvollen Zeiten erkennen und im eigenen Interesse die Sache der Kirche und der bedrohten Religion höher stellen als persönliche Verstimmung und private Angelegenheit (Parma). In eindringlichen und fast bewegten Worten ward Heinrich ermahnt, die Prälaten seines Reiches den so nothwendigen und wichtigen Berathungen des Concils nicht länger fern zu halten; die Bischöfe selbst aber wurden angelegentlich zum Erscheinen aufgefordert — freilich vergeblich (Raynald ad a. 1551, n. 34 sqq.). Die folgende Sitzung wurde auf den 25. November angesetzt. Anwesend waren die 3 Präsidenten, der Cardinal von Trient, die 3 Kurfürsten von Köln, Mainz und Trier, 5 Erzbischöfe, 34 Bischöfe, 3 Aebte, 5 Ordensgenerale und 48 Theologen, außerdem die Vertreter des Kaisers, Ferdinands und des Kurfürsten von Brandenburg. Wie anläßlich der Vertagungsverhandlungen obiger vier Artikel beschlossen wurde, legte der Legat am 15. October die den Reformationsschriften entnommenen irrigen Artikel über Buße und letzte Oelung vor, worüber zunächst eine Commission von 38 der hervorragendsten Theologen berathen sollte. Es waren 12 Artikel über die Buße und 4 über die letzte Oelung, worin beiden der Sacramentscharakter direct bestritten und abgesprochen wurde (Theiner I, 531). In Betreff der Geschäftsordnung sollten die vor der XIII. Sitzung angeführten Grundsätze gelten; nur wurden bei der Rangordnung der Theologen nach den vom Kaiser verordneten an dritter Stelle die von der Statthalterin der Niederlande gesandten, darunter die Vertreter der Universität Löwen, Tapper, Ravesteyn, Hessels u. A., eingefügt. Die Berathungen der Theologen sollten am 20. October beginnen und jeden Tag zweimal stattfinden, Morgens von 8—11 und Nachmittags von 2—5 Uhr. So wurden vom 20.—30. October 19 Berathungen der Theologen abgehalten, wobei jedesmal 2—3 zu Wort kamen. Nachdem die Theologen die einzelnen Artikel eingehend durchberathen, legte der Legat am 5. November das Resultat den Vätern

in einer Generalcongregation vor und meinte, der Kürze halber sollten sofort bei der Besprechung die doctrina und die canones formulirt werden. Die Väter beschlossen jedoch, daß auch ihrerseits in eine Discussion einzutreten sei, und so begannen am 6. November die Generalcongregationen, deren bis zum 24. November 14 gehalten wurden. In der 10. Generalcongregation am 15. November wurden neun Prälaten als Deputirte mit der Abfassung der doctrina und der canones betraut. Schon in den ersten Sitzungen waren die 9 Kapitel de poenitentia mit 15 canones, sowie 3 Kapitel de extrema unctione mit 4 canones formulirt, wurden aber noch im Ganzen durch 9 Sitzungen der Deputirten und 4 Generalcongregationen discutirt und revidirt, bis sie schließlich die letzte Redaction erhielten. Die nämliche Deputation formulirte am 21. November 15 Kapitel de reformatione (Theiner I, 596), welche den Vätern alsbald zur Begutachtung zugestellt wurden. In der Generalcongregation vom 28. November wurde hierüber verhandelt, und darnach wurde das Reformationsdecret mit einer Einleitung und 14 Kapiteln festgestellt. Die Haupttendenz des ganzen Decretes geht dahin, den Bischöfen die Erfüllung einer ihrer wichtigsten Pflichten zu erleichtern: subditorum omnia vitia redarguere, vornehmlich aber dafür zu sorgen: ne clerici, praesertim ad animarum curam constituti, criminosi sint, neve inhonestam vitam ipsis conniventibus ducant. Das letzte Kapitel bestimmt, daß die nächste Sitzung am 25. Januar 1552 sein solle, wobei über das heilige Meßopfer und die Priesterweihe gehandelt und die Reformation fortgesetzt werden sollte. — Nach früherer Bestimmung wurde am 25. November die XIV. feierliche Session gehalten. Officiator war der Bischof von Orense, Prediger der Bischof von S. Marco. Nach den bekannten Cerimonien verlas der Erzbischof von Sassari die Lehrkapitel über Buße und letzte Oelung, der Bischof von Orense die betreffenden Canones und das Reformdecret, was alles einstimmige Approbation erhielt. Anwesend waren die 3 Präsidenten, der Cardinal von Trient, die 3 geistlichen Kurfürsten, 6 Erzbischöfe, 40 Bischöfe, 5 Aebte, 1 General, 6 Procuratoren und 51 Theologen, dazu die Gesandten des Kaisers, des römischen Königs und des Kurfürsten von Brandenburg. Wie oben angegeben worden, sollten in der kommenden Sitzung die Streitfragen über Messe und Priesterweihe entschieden werden. Dementsprechend waren aus Reformationsschriften die dießbezüglichen Hauptirrthümer ausgehoben worden, und zwar 10 Artikel, worin der Opfercharakter der Messe bestritten war, sowie Ritus und Cultus derselben verworfen waren; sodann 6 weitere Artikel, die den Sacramentscharakter der Priesterweihe sowie die einzelnen Stufen der kirchlichen Hierarchie und diese selbst läugneten und ihrerseits nur ein Predigtamt mit Bestellung durch das Volk statuirten (Theiner, Acta I, 602). Diese Artikel wurden am 3. December zunächst den Theologen zur Berathung, Erörterung und Begutachtung zugestellt. Vom 7.—29. December hielten dieselben 29 Berathungen, und zwar meistens täglich zwei, worin die einzelnen Einwendungen genau geprüft und die kirchlichen Lehrpunkte auf Grund der anerkannten Auctoritäten festgestellt wurden. Das Resultat dieser Berathungen der Theologen wurde am 2. Januar 1552 den Concilsvätern vorgelegt, die vom 7. bis 13. Januar 13 Generalcongregationen hielten und am 14. Januar eine Deputation von 18 Vätern bestellten zur Redaction der Canones und der Lehrkapitel über genannte Gegenstände. Die Deputation verfaßte am 15., 16., 17. und 19. Januar 4 Lehrkapitel nebst 13 Canones über das Meßopfer, sowie 3 Lehrkapitel und 8 Canones über die Priesterweihe (Le Plat IV, 386 sqq.), die den Generalcongregationen vom 18., 20. und 21. Januar zu nochmaliger Begutachtung vorgelegt wurden.

Während die Synode eifrig an der Lösung ihrer Aufgabe arbeitete, hatten sich die äußeren Verhältnisse allmälig wieder recht gefahrdrohend gestaltet. Auf der einen Seite hatte der Kaiser unermüdet auf Beschickung des Concils von Seiten der Protestanten hingearbeitet; ebenso unermüdet war aber auch Frankreich in seinen Intriguen gegen Kaiser und Concil, und schließlich trug leider der französische König den Sieg davon. Neben den Gesandten von Brandenburg waren Mitte October auch solche des Herzogs von Würtemberg angekommen, und am 21. November langte in Trient Sleidan als Vertreter für die Städte Straßburg, Lindau, Biberach, Eßlingen, Ravensburg und Reutlingen an. Unter dem 12. October 1551 mahnte der brandenburgische Gesandte Christoph von der Strassen Kurfürst Moritz von Sachsen, seinerseits Gesandte zu schicken und nicht auf seinem Trotze zu verharren, „dieweil sich alle nation so gar freuntlich in aller lib und gedult gegen die protestantes erzeigen“ (Druffel I, 783). Wirklich langten auch von ihm Gesandte in Trient an, aber erst, als er bereits seine verrätherischen Abmachungen mit Frankreich getroffen. Ihr Auftreten war auch keineswegs vertrauenerweckend. Aengstlich vermieden sie ein Zusammentreffen mit den päpstlichen Legaten, um dadurch ja keine Anerkennung des Papstes auszusprechen. Außerdem stellten sie theilweise unerfüllbare Bedingungen, wiewohl der Papst mit Rücksicht auf die Wichtigkeit der Sache seinen Legaten die größtmögliche Nachgiebigkeit und jegliches Entgegenkommen anempfahl, soweit nicht offensichtlich eine Schädigung von Religion und Kirche vorliege. Die Forderungen der sächsischen Gesandten waren in fünf Punkte zusammengefaßt. Sie verlangten 1. mit Bezug auf das Basler Concil, daß ein neuer, genauer specificirter Geleitsbrief ausgestellt werde; 2. daß die Verhandlungen über Differenzpunkte sowie die Publication der für die kom-

mende Sitzung vorbereiteten Artikel bis zur Ankunft der schon auf dem Wege befindlichen protestantischen Theologen verschoben würden; 3. daß die Beschlüsse früherer Sitzungen, soweit sie von der Augustana abwichen, wieder aufgenommen, und daß hierbei auch die protestantischen Theologen gehört würden; 4. daß alle auf dem Concil thätigen Prälaten und Theologen gemäß den Konstanzer und Basler Decreten von ihrem dem Papste geleisteten Eid entbunden würden; daß daher 5. der Papst alle auf dem Concil befindlichen Personen von sich aus ihres Eides entbinde, damit ein wahrhaft freies Concil entstehe, welches bei der gesammten Christenheit volles Vertrauen finden könne (Le Plat IV, 464 sqq.). Im Wesentlichen gleichlautende Forderungen hatten auch die würtembergischen Gesandten vorgebracht (Le Plat IV, 460). Die würtembergischen wie die sächsischen Gesandten hatten zugleich auch je eine protestantische confessio zu überreichen, jene von Brenz (Le Plat IV, 421 sqq.), diese von Melanchthon (Le Plat IV, 470) verfaßt. Nach päpstlicher Anweisung behandelte die Synode alle diese Angelegenheiten mit möglichster Ruhe und Zuvorkommenheit, um ihrerseits soweit immer möglich die Friedensbestrebungen zu fördern. Nachdem sie sich gegen mögliche präjudicirliche und ihrem Ansehen abträgliche Folgerungen in einer feierlichen Erklärung verwahrt (Le Plat IV, 407), wurden die Gesandten in der Generalcongregation des 24. Januar 1552 empfangen. Die würtembergischen Gesandten entledigten sich ihres Auftrags in der Vormittagssitzung, die sächsischen Nachmittags. Beiden antwortete die Synode in aller Kürze, sie werde Alles in reifliche Erwägung ziehen (Theiner I, 648). In derselben Sitzung wurde über die Tags zuvor verhandelte Angelegenheit des für Magdeburg und Halberstadt erwählten Sohnes des Kurfürsten Joachim von Brandenburg beschlossen, die erbetene Dispens unter gewissen Cautelen dem Papste zu empfehlen (Theiner I, 647). Ebenso war die Synode den Gesuchen der protestantischen Gesandten thunlichst entgegengekommen: der verlangte Geleitsbrief sollte ausgestellt und die Publication der betreffenden Decrete auf die folgende Sitzung verschoben werden. Dieselbe wurde auf den 19. März angesetzt. Um die Zeit aber nicht nutzlos zu verbringen, sollten inzwischen die Berathungen über die Ehe aufgenommen werden. — So wurden auf der XV. Sitzung am 25. Januar 1552 nach den üblichen Cerimonien nur das Vertagungsdecret und der den Protestanten ertheilte neue Geleitsbrief verlesen; die Synode verschob die oben genannten Decrete auf die kommende Sitzung, um bis dahin die Ankunft der Protestanten zu erwarten, da sie nichts mehr wünsche, quam ex praestantissima natione Germanica omnes de religione dissensiones et schismata tollere, ac ejus quieti, paci otioque consulere. Anwesend waren die 3 päpstlichen Legaten, der Cardinal von Trient, die 3 geistlichen Kurfürsten, 7 Erzbischöfe, 54 Bischöfe, 51 Theologen, die Gesandten des Kaisers, des Königs Ferdinand, des Kurfürsten von Brandenburg und einige protestantische Theologen. Während die Synode in Friedenshoffnungen den Forderungen des Kurfürsten Moritz von Sachsen thunlichst entgegenzukommen suchte, hatte dieser bereits den schmählichsten Verrath an Kaiser und Reich begangen, der die Weitertagung des Concils unmöglich machte. Am 15. Januar 1552 hatten die verwerflichen Praktiken ihren Abschluß gefunden durch den Vertrag zu Chambord, wohl den schmählichsten, den je deutsche Fürsten abgeschlossen. Bald liefen beunruhigende Kriegsgerüchte in Trient ein, die immer bedenklicher lauteten, so daß allmälig die deutschen Prälaten, so vor Allem die Kurfürsten von Trier (16. Februar), Mainz und Köln (11. März), die Synode verließen und in ihre Diöcesen zurückeilten. So wurde die conciliare Thätigkeit immer schwieriger, bis sie schließlich ganz aufhörte. Am 5. März waren noch die Gesandten des Königs von Portugal angekommen, wodurch auf dem Concil sofort eine neue Schwierigkeit entstand: der Rangstreit zwischen diesen und den Oratoren des Königs Ferdinand. Die Legaten erledigten denselben zunächst provisorisch in einer Generalcongregation vom 19. März, wo zugleich auch die XVI. Sitzung wegen der Kriegsunruhen auf den 1. Mai vertagt wurde. Dieser Versammlung wohnten außer den 3 päpstlichen Legaten noch 7 Erzbischöfe, 52 Bischöfe, 3 Aebte und 3 Ordensgenerale an. Unterdessen waren die Feindseligkeiten von Seiten der Verschwörer und ihrer Bundesgenossen bereits begonnen worden. Am 19. März standen sie vor Frankfurt, und am 5. April war schon Augsburg in ihren Händen. Kaiser Karl, der sich nach Innsbruck begeben hatte, um dem Concil näher zu sein und seinen Lieblingswunsch, die religiöse Einigung Deutschlands, mehr fördern zu können, schenkte allen Warnungen, die ihm über die hochverrätherischen Umtriebe zugingen, keinen Glauben. Namentlich konnte und wollte er durchaus nicht an den Verrath des Kurfürsten Moritz glauben, sondern meinte, „daß wir, wo noch einige menschliche Treu und Glauben auf Erden, uns billig anders nichts denn alles Gehorsams und alles Guten zu ihm versehen sollen, und wo je ihre Liebden etwas Anderes im Gemüth und Herzen hätte, Solches bei deutschen Fürsten niemals wäre gehört worden". Das Unglaubliche war aber doch geschehen, und so mußte der Kaiser am 19. Mai bei Nacht und Nebel aus Innsbruck fliehen, um nicht seinen verrätherischen Fürsten in die Hände zu fallen. Moritz hatte ihn durch seine fortwährenden Versicherungen unverbrüchlicher Treue in falsche Sicherheit gewiegt, wie er auch seinen Räthen zu Trient noch Anfang Februar die Anweisung sandte, darauf hinzuarbeiten, daß den protestantischen Theologen, deren

in nächster Zeit noch mehrere in Trient erscheinen würden, allgemeines Gehör auf dem Concil gewährt werde. Thatsächlich beabsichtigte er aber, den Kaiser hinterlistig zu überfallen und die Synode gewaltsam aus einander zu jagen. Unter den Bedingungen, die der Hochverräther seinem Kaiser in einer Unterredung mit König Ferdinand zu Linz am 18. April stellen zu dürfen glaubte, befand sich auch die, daß die Ordnung der Religionsangelegenheiten nicht auf einem allgemeinen, sondern auf einem Nationalconcil oder durch ein neues Colloquium erfolgen solle. Der Kaiser bestand jedoch auf seinem Entschluß, daß der Glaubensstreit nicht auf einem Nationalconcil, sondern den Reichstagsbeschlüssen gemäß auf einer allgemeinen Synode zu schlichten sei. Da die Kriegsgefahr in immer bedrohlichere Nähe des Concils rückte, auch die Absicht der Verräther dort bekannt geworden war, ertheilte der Papst auf Bericht der Legaten unter dem 15. April die Vollmacht, die Synode nach Gutdünken zu suspendiren. Hierüber erhoben sich in Trient selbst Schwierigkeiten, da viele Väter der Ansicht waren, die Synode müsse sich selbst suspendiren. Am 24. April wurde die Frage in einer Generalcongregation verhandelt, wo schließlich eine Deputation zur Abfassung des Suspensionsdecretes bestellt wurde. Dasselbe erhielt in weiteren Versammlungen am 26. und 27. April seine letzte Redaction, worauf am 28. April die XVI. Sitzung gehalten wurde. In derselben suspendirte sich die Synode auf zwei Jahre in der Weise, daß, sobald die Hindernisse aufhören, talis suspensio eo ipso sublata esse intellegatur, ac suus vigor et robur concilio sit restitutum sine alia nova concilii convocatione, accedente ad hoc decretum consensu et auctoritate Sanctitatis suae et sanctae sedis apostolicae. Diesem Beschlusse stimmten zwölf Väter, hauptsächlich Spanier, nicht bei. Zugleich war in dieser Sitzung noch der Rangstreit zwischen den portugiesischen Gesandten und denen des Königs Ferdinand entschieden worden. Anwesend waren auf dieser Sitzung 2 Präsidenten, der Cardinal von Trient, 7 Erzbischöfe, 44 Bischöfe, 2 Aebte und 1 Ordensgeneral. Nach Schluß der Synode verließen die meisten Prälaten Trient sofort; nur oben genannte Mitglieder, die gegen die Suspension protestirt hatten, blieben noch zurück. Als aber Moritz die Ehrenberger Klause genommen (18. Mai) und gegen Innsbruck marschirte, flohen nicht nur alle Concilsmitglieder, sondern selbst die Bewohner Trients nach allen Seiten. Auch der erste Präsident, Cardinal Crescentius, der seit dem 25. März an Dysenterie erkrankt war, floh etschabwärts nach Verona, wo er am Tage nach seiner Ankunft, den 28. Mai, starb (Theiner I, 652 sqq.). Julius III. hatte dem Concil den Vorschlag gemacht, nach Suspension der Synode eine Deputation von Concilsvätern nach Rom zu schicken, um daselbst wenigstens über die Reform weiter zu berathen. Hiergegen äußerten jedoch manche Väter ernste Bedenken, vor Allem, weil in Rom für Reformfragen die nöthige Freiheit mangeln würde. Quae igitur in Urbe libertas loquendi vel reformandi erit? hieß es (Theiner I, 657). Ohnedieß hinderten die ausgebrochenen Kriegswirren den Papst an weiterer Thätigkeit. So starb Julius III. (23. März 1555), ohne nennenswerthe Erfolge seines anfänglich redlichen Strebens nach Besserung der Zustände erreicht zu haben. Schon am 9. April wurde Marcellus II. gewählt, der mit seinen trefflichen Eigenschaften allgemein die Hoffnung erweckte, „wenn jemals, werde es der Kirche jetzt möglich werden, die häretischen Lehren auszutilgen, die Mißbräuche und das verdorbene Leben zu heben, gesund zu werden und sich wieder zu vereinigen“ (vgl. Ranke [s. u.] I, 182). Der Anfang des Pontificates schien auch die Hoffnungen zu rechtfertigen, allein „die Welt war seiner nicht werth“. Schon am 22. Tage seines Pontificates (1. Mai 1555) starb er, erst 54 Jahre alt. Ihm folgte der Stifter des Theatinerordens, Petrus Caraffa, als Paul IV. (23. Mai 1555; s. d. Art.). Voll Eifer für Herstellung der frühern Macht und des alten Glanzes der Kirche, trat er, obwohl schon 79 Jahre alt, doch mit aller Energie für die kirchliche Reform und für Unterdrückung der Häresie ein. Wiederholt dachte er zu diesem Behufe an die Berufung einer allgemeinen Synode nach Rom in den Lateran. Leider behinderte er selbst am allermeisten die Erfolge seines dießbezüglichen Wirkens, vor Allem durch seine unglückliche, habsburgfeindliche Politik. So kam es, daß die Lage der Kirche bei seinem Tode (gest. 18. August 1559) eine ernstere war, als da er das Steuer derselben ergriffen. Unterdessen hatte sich infolge des schmählichen Treubruchs deutscher Fürsten die Lage Deutschlands wesentlich geändert. Der Augsburger Religionsfriede vom Jahre 1555 (s. d. Art.) hatte das Landeskirchenthum sanctionirt und damit die Hoffnung auf Wiedervereinigung der Protestanten völlig zerstört. Karl V. hatte hierzu des Gewissens wegen nicht mitwirken wollen. Außerdem ist es leicht verständlich, daß der Kaiser, angewidert von der unglaublichen Treulosigkeit seiner Fürsten, mit solchen Männern nicht mehr verhandeln wollte; er zog sich im Herbste 1555 von dem Getriebe der Welt in die Stille des Hieronymitenklosters San Yuste in Estremadura zurück, wo er am 21. September 1558 selig im Herrn entschlief (s. d. Art. Karl V.).

Dritte Periode unter Papst Pius IV. Im Conclave nach Pauls IV. Tod wurde lebhaft auch die Concilsfrage behandelt, und die Cardinäle beschworen im September 1559 eine Convention, deren zweiter Punkt lautete: wer aus ihnen erwählt werde, procurabit omni studio et diligentia, ut tam per generale concilium quam aliis viis omnibus licitis immo etiam hoc nostro tempore necessariis exstirpentur haereses et alii abusus, qui jam diu in eccle-

siam et rempublicam christianam irrepserunt (Sickel, Zur Gesch. d. Conc. v. Trient 12). Gewählt wurde am 26. December der Cardinal Johannes Angelus Medici aus Mailand als Pius IV. (Th. Müller, Das Conclave Pius' IV. 1559, Gotha 1889), der auch sofort an Erfüllung obiger Zusage ging. Schon am 31. December erkannte er in feierlichem Consistorium Ferdinand I. als römischen Kaiser an und erklärte dessen Gesandten seinen festen Willen zur Abhaltung des Concils (Sickel a. a. O. 22). Gleiche Gesinnung bekundete ein Schriftstück vom 12. Januar 1560, worin der Papst die Conclaveconvention erneuerte und feierlich beschwor (Le Plat IV, 613), sowie die Thatsache, daß er schon am 15. Januar eine päpstliche Reformcommission von fünf Cardinälen bestellte. Auch die verschiedenen Gesandten wußten aus Rom zu berichten, der Papst wolle in Sachen des Concils ernstlich vorgehen, wünsche aber, daß sich die katholischen Herrscher, vor Allem der Kaiser und die Könige von Frankreich und Spanien, zuvor darüber einigten. Gerade letzteres aber verursachte größere Schwierigkeiten, als der Papst anfänglich wohl ahnte. Wohl hatten Frankreich und Spanien beim Friedensschluß zu Château-Cambresis (April 1559) einen Artikel betreffs des allgemeinen Concils aufgenommen, und anfänglich wurde die Absicht des Papstes auch allgemein mit Freuden begrüßt. Sobald die Sache aber greifbare Gestalt annehmen sollte, zeigten sich die verschiedensten politischen Berechnungen. Die hauptsächlichste Schwierigkeit bildeten die Frage nach Neuberufung oder Fortsetzung des bisherigen Concils und in Zusammenhang hiermit die Bestimmung des Ortes, die Auctorität der bisherigen Beschlüsse und die Behandlung der Protestanten. Die verschiedenen Ansichten und Vorschläge lassen sich nach zwei Richtungen classificiren, wovon eine vom Papst und von Spanien, die andere vom Kaiser und von Frankreich vertreten wurde. Letztere wollten mit Rücksicht auf die Protestanten eine Neuberufung und dementsprechend auch die Verlegung von Trient weg; die bisherigen Concilsbeschlüsse sollten unberücksichtigt bleiben, und den Protestanten solle durch Concessionen möglichstes Entgegenkommen gezeigt werden, so namentlich durch Gewährung des Laienkelches und der Priesterehe, durch Erleichterung des Fastengebotes u. s. w. Auf diese Forderungen konnte der Papst begreiflicherweise nicht ohne Weiteres eingehen, manche auch durfte er gar nicht gewähren ohne Preisgabe kirchlicher Grundsätze. Andererseits aber durfte und wollte er sich den katholischen Mächten gegenüber nicht schroff ablehnend verhalten. Daher wählte er eine conciliante und dilatorische Behandlung der betreffenden Fragen, welche ihm den Vorwurf der Unaufrichtigkeit und Unentschiedenheit eintrug. Nach Lage der Sache mußte der Papst unbedingt darauf bestehen, daß das Concil als Fortsetzung der bisherigen Verhandlungen zu betrachten und darum wo möglich auch in Trient abzuhalten sei, abgesehen davon, daß manche der vorgeschlagenen Orte durchaus ungeeignet waren. Der Kaiser und der französische König brachten nämlich Regensburg, Köln und Innsbruck, Speyer, Hagenau, Worms, Trier und Lyon, ganz besonders aber Konstanz und Besançon in Vorschlag. Der Papst wollte gerade nicht hartnäckig an Trient festhalten, schlug aber seinerseits Vercelli oder eine andere italienische Stadt vor; schließlich einigte man sich allerseits auf Trient. Zu rascherer Lösung kam die Berufungsfrage durch die Ereignisse in Frankreich. Hier hatte die Verschwörung von Amboise den Plan eines Nationalconcils zur Erörterung gebracht. Um ein solches zu verhindern, drang der Papst auf möglichst rasche Verständigung über die Berufung eines allgemeinen Concils. In rascher Folge reisten die Gesandten zwischen Rom, Wien, Paris und Toledo hin und her, bis schließlich in den meisten Punkten eine Verständigung erzielt war. Obwohl jedoch sowohl der Kaiser wie der König von Frankreich den Wünschen des Papstes gegenüber sich ziemlich nachgiebig zeigten, blieben immerhin noch unliebsame Schwierigkeiten bestehen, sofern ersterer durchaus auf Neuberufung des Concils bestand, letzterer aber wenigstens die Neuberathung der früheren Decrete verlangte. Da völlige Uebereinstimmung nicht zu erhoffen war, die Stimmung für ein Concil aber trotz der gemachten Reservationen sich als durchaus günstig erwies, glaubte der Papst via facti vorgehen zu sollen. Am 15. November 1560 erklärte er in einem Consistorium seinen Entschluß, das Concil ohne Verzug nach Trient zu berufen. Sofort wurde eine Commission zur Abfassung der Bulle niedergesetzt, und schon am 20. November erschien die Ablaßbulle, die jeweils einem allgemeinen Concil vorauszugehen pflegt. Hier sowohl wie in der am 29. November publicirten Indictionsbulle kam die Thatsache, daß die neu berufene Synode eine Fortsetzung der frühern sein solle, in möglichster Schonung zum Ausdruck. Dort wird gesagt: Universalem synodum in eadem civitate Tridentina indicere et continuare studuimus; hier heißt es: In civitate Tridentina ad sanctissimum diem Resurrectionis dominicae proxime futurum indicimus (generale concilium) et ibi celebrandum sublata suspensione quacunque statuimus atque decernimus (W. Voß, Die Verhandlungen Pius' IV. über Neuberufung des Tridentiner Concils, Leipzig 1887). Die Einladungen zum Concil gingen nun in zahlreichen Exemplaren (vgl. Raynald ad a. 1560, n. 69 sqq.; Le Plat IV, 663 sqq.; Theiner I, 666) in alle Welt hinaus; vor Allem aber sandte der Papst gemäß seiner Zusage, er wolle den Protestanten gegenüber jede väterliche Milde üben und Alles in Güte mit ihnen verhandeln lassen, sofort die Legaten Delfino und Commendone an sie ab. Dem Wunsche des Kaisers folgend, begaben sich dieselben in Begleitung kaiserlicher Gesandten

auf den protestantischen Fürstenconvent nach Naumburg, wo sie am 28. Januar 1561 anlangten. Ihre Aufnahme von Seiten der protestantischen Fürsten war kalt, ja verletzend und eröffnete für das Concil keine gute Perspective. Die päpstlichen Breven, die sie jedem einzelnen Fürsten nebst der Berufungsbulle zu überreichen hatten, wurden ihnen, als sie kaum in ihre Herberge zurückgekehrt, uneröffnet zurückgestellt, weil sie die Aufschrift trugen: Dilecto filio. Die Protestanten könnten den Bischof zu Rom nicht als ihren Vater anerkennen und müßten deßhalb genannte Briefe zurückweisen. Auch betreffs der Berufungsbulle wurde den Legaten nach drei Tagen eine schroff verletzende Antwort ertheilt: „Der Papst habe kein Recht, ein Concil zu berufen und sich zum Richter über kirchliche Angelegenheiten aufzuwerfen ... sie seien keineswegs gewillt, sich vom Papste Gesetze vorschreiben zu lassen. Nur dem römischen Kaiser stehe das Recht zu, ein Concil zu berufen" (Reimann, in den Forsch. z. deutsch. Gesch. VII[1867], 245). Die Legaten antworteten hierauf ruhig und würdig und verließen Naumburg; allein auch anderwärts und vor Allem bei den Bischöfen machten sie nicht viel bessere Erfahrungen, so daß Commendone nach Rom schrieb: „Ich glaube nicht, daß einer von den Bischöfen daran denkt, nach Trient zu kommen. Die häretischen Fürsten bieten Alles auf, damit sie nicht gehen, um die Auctorität des Concils so viel als möglich zu schwächen und zu verringern." Trotz dieser schlimmen Erfahrungen ließ der Papst den Muth nicht sinken, sondern schritt rüstig an's Werk. Am 10. März 1561 ernannte er fünf Cardinäle zu Legaten und Präsidenten des Concils, nämlich Hercules Gonzaga, den Cardinal von Mantua, Jacob du Puy (Puteus), Stanislaus Hosius, Bischof von Culm, Hieronymus Seripando, General der Augustiner und Erzbischof von Salerno, und Ludwig Simonetta (Raynald ad a. 1561, n. 2). Diesen wurde durch Breve vom 12. Januar 1562 der Cardinal Marcus Sittich von Altemps als sechster Legat beigesellt. Deßgleichen bestellte Pius die nöthigen Beamten des Concils und traf unter dem 22. September 1561 Bestimmungen betreffs der Wahl für den Fall seines Ablebens während der Dauer des Concils: dieselbe sollte den Cardinälen, nicht aber der Synode zustehen. Am 31. December 1561 erließ er eine Verordnung dahin, daß nur die anwesenden Prälaten, nicht aber deren Procuratoren, Sitz und Stimme auf dem Concil haben sollten. — Das Concil sollte an Ostern (6. April) 1561 eröffnet werden; allein an dem bestimmten Tage waren nur vier Bischöfe und keiner der Legaten in Trient anwesend. Erst am 16. April langten daselbst die Cardinäle Gonzaga und Simonetta an und wurden feierlich empfangen. Trotz der fortwährenden Aufforderungen des Papstes beeilten sich die Bischöfe durchaus nicht mit der Reise zum Concil; die Italiener warteten auf die Spanier, diese auf die Franzosen, die Franzosen auf die Deutschen und diese auf die Befehle des Kaisers, der Kaiser zögerte wegen der Protestanten. So ging das ganze Jahr über fortwährendem Warten dahin, und erst zu Beginn des Jahres 1562 waren allmälig so viele Prälaten erschienen, daß am 15. Januar 1562 die erste Generalcongregation gehalten werden konnte. In derselben bekundete Cardinal Gonzaga als erster Präsident seine Freude über die endliche Eröffnung des Concils und mahnte die Väter zu Gebet und öfterer Feier der heiligen Geheimnisse, um des Himmels Segen auf ihre Arbeit herabzurufen. Sodann ließ er durch den Secretär des Concils, Massarelli, die zwei für die folgende, am 18. Januar zu feiernde Sitzung bestimmten Decrete zur Begutachtung vorlegen und ein päpstliches Breve vorlesen, wonach die Rangordnung unter den Concilsvätern geregelt, bezw. bestimmt wurde, namentlich daß die Primaten keine eigene Rangklasse bilden, sondern unter den Erzbischöfen rangiren sollten. Demnach wurde folgende Rangordnung eingehalten: Präsidenten, Cardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte und Ordensgenerale. In jeder einzelnen Rangklasse aber folgten sich die Väter nach dem Promotionsalter. Nach dieser Vorbereitung wurde am 18. Januar 1562 das Concil mit der XVII. Sitzung wieder feierlich eröffnet. Officiator war der erste Präsident, Cardinal Gonzaga, die Predigt hielt der Erzbischof von Reggio (Le Plat I, 309). Nach den üblichen Cerimonien verlas der Secretär die Indictionsbulle, während der Prediger die Decrete von der Feier des Concils und der Ansage der folgenden Sitzung auf den 26. Februar publicirte. Hierbei legten vier Väter gegen die Worte proponentibus legatis ac praesidentibus als nova et non necessaria Protest ein. Anwesend waren 4 Legaten, 1 Cardinal, 3 Patriarchen, 11 Erzbischöfe, 40 Bischöfe, 4 Aebte und 4 Ordensgenerale nebst 34 Theologen. Nun wurden nach früherer Geschäftsordnung die Generalcongregationen wieder aufgenommen, allein die Verhandlungen konnten nur sehr langsam voranschreiten, da die Synode bei den überaus mißlichen Zeitverhältnissen nach keiner Seite verletzen durfte und dieß auch nicht wollte, um ja ihre ohnehin schwierige Lage nicht noch zu verschlimmern. Vor Allem waren die Protestanten ausgesprochene Gegner des Concils (vgl. Causae etc., bei Le Plat V, 48). Schon das Zustandekommen desselben suchten sie thunlichst zu verhindern, wie wir bereits oben gesehen. Rückhaltlos erklärte Landgraf Philipp von Hessen: „es sei zu berathen, wie man dem päpstlichen Concil, das jetzt wieder auf der Bahn sein soll, einhellig widerfechte und es nicht in's Werk kommen lasse". Nach Zusammentritt des Concils aber ging die ausgesprochene Absicht dahin, seine Thätigkeit möglichst hintanzuhalten und vor Allem seine Beschickung thunlichst zu hintertreiben, wenigstens von deutscher Seite aus. Von Anfang an wurden alle mög-

lichen Verleumdungen gegen den Papst und „die Synode des Satans" unter das Volk geworfen, um letzteres in fortwährender Aufregung zu erhalten. Hierüber schreibt Cardinal Otto von Augsburg: „mit großem Schmerz und Leid habe er vernommen, daß durch ganz Deutschland bei allen hohen und niederen Ständen ohne allen Grund ausgegossen werde, der Papst beabsichtige eine blutige Execution des Concils" (Knöpfler, im Histor. Jahrbuch 1889, 555). Was den Besuch des Concils seitens der deutschen Prälaten betraf, so war obiger Bericht Commendone's nur zu wahr. Bei der drohenden Haltung der protestantischen Fürsten getrauten sich die Bischöfe nicht, ihre Diöcesen zu verlassen. So berichten die drei geistlichen Kurfürsten am 3. März 1562 an den Kaiser, im Falle den protestantischen Ständen das Concil nicht angenehm sei, sie es aber doch in Person besuchen wollten, „so möchte sich allerhand mißvertrauen und verdacht bei denselbigen stenden erzeugen, als ob man durch sollichen weg des concilii dem gemeinen frieden zugegen ichtes zu expracticiren vorhette, welches mißtrauen desto mer sich sterken würde uf die bishere im hl. reiche ausgebraitte und durch böse menschen erdichte zeitungen, als solten practicken gegen gemelten confessionsverwandten vorgewesen sein" (Sickel a. a. O. 274). Selbst der Kaiser wurde direct angegangen, sich der Fortsetzung des Concils mit aller Energie zu widersetzen (Sickel a. a. O. 124 f.). Es ist daher wohl verständlich, wenn derselbe, ähnlich wie früher sein Bruder, zunächst auf Verschiebung dogmatischer Verhandlungen drang und jede Erklärung, daß die Synode eine Fortsetzung der frühern sei, unterlassen wünschte. Hierauf aber drangen andererseits die Spanier mit aller Entschiedenheit, und es ist darum gewiß nicht auffallend, wenn infolge der Ausgleichsversuche zwischen diesen entgegengesetzten Strömungen zunächst mehrere Prorogationen nothwendig wurden. In Anbetracht der Zeitlage griffen die Legaten nach Anleitung des Papstes zunächst zu weniger wichtigen Materien und legten in der Generalcongregation vom 28. Januar 1562 drei Artikel betreffs des schon in Rom verhandelten Bücherverbotes zur Berathung vor. Der erste betraf die Aufzeichnung aller seit Ausbruch der religiösen Bewegung veröffentlichten häretischen Schriften; der zweite die Vorladung der Auctoren; der dritte die an alle Häretiker zu erlassende Aufforderung zur Rückkehr unter Zusage weitestgehender Nachsicht und sichern Geleites (Theiner I, 677). Zugleich wurden noch zwei Commissionen bestellt, die eine für Besorgung der ökonomischen Verhältnisse, die andere für Prüfung der Procuratorien. Ueber obige drei Artikel wurde nun in zehn weiteren Congregationen verhandelt, und zwar wurde in der nächsten, am 30. Januar, zuerst das päpstliche Breve vom 14. Januar 1562 verlesen über Abfassung eines Index librorum prohibitorum (s. d. Art.). Am nämlichen Tage langte Cardinal Altemps, der sechste Legat des Concils, in Trient an. Vor den Verhandlungen des 6. Februar wurden die Gesandten Ferdinands, der Erzbischof von Prag (als kaiserlicher Orator) und der Bischof von Fünfkirchen (als Orator für das Königreich Ungarn), feierlich empfangen. Um den unliebsamen Rangstreitigkeiten vorzubeugen, erließen die Legaten am 8. Februar eine eigene Rangordnung für die weltlichen und geistlichen Oratoren der weltlichen Regenten (Theiner I, 681). In der Congregation vom 9. Februar wurde der portugiesische Gesandte eingeführt und am 10. Februar ebenso der zweite kaiserliche Orator, Sigmund von Thun. In der Congregation vom 12. Februar wurden obige Punkte bejahend beantwortet und die Legaten mit Ernennung einer Commission zur Abfassung des Decretes betraut. Sie ernannten hierzu 6 Erzbischöfe, 9 Bischöfe, je einen Abt und Ordensgeneral; außerdem sollte diese Commission nach Belieben weitere Theologen zur Berathung beiziehen können. In der Congregation vom 13. Februar überreichten die kaiserlichen Legaten gemäß der ihnen gewordenen Instruction (Sickel 252) eine Denkschrift, worin der Synode nachstehende Punkte nahegelegt werden: es möge vorerst keine Erklärung betreffs der Fortsetzung des Concils gegeben werden; die folgende Sitzung solle möglichst hinausgeschoben, und in der Zwischenzeit sollten weniger wichtige Gegenstände verhandelt werden, um den Protestanten die Theilnahme nicht zu erschweren; ebenso solle die Augustana vorerst nicht auf den Index librorum prohibitorum gesetzt und Vorsorge getroffen werden, daß die verhandelten Gegenstände in den Congregationen nicht in die Oeffentlichkeit kämen, ehe definitive Beschlüsse gefaßt seien. Bezüglich aller dieser Punkte wurde den Gesandten in zuvorkommendster Weise geantwortet (Raynald ad a. 1562, n. 15 u. 16). Am 17. Februar legten die Legaten das von der Commission abgefaßte Decret bezüglich des Index vor, worüber am 20. Februar berathen wurde. Am 24. Februar überreichte der Bischof von Fünfkirchen als Gesandter für Ungarn sein Mandat; zugleich wurde der vom Papste für Trient während der Dauer des Concils verliehene Ablaß verkündigt (Le Plat V, 37. 43). — Am 25. Februar endlich wurde die XVIII. Sitzung vorbereitet, die folgenden Tages in üblicher Weise abgehalten wurde. Das Decret De librorum delectu et omnibus ad concilium fide publica invitandis verlas der Patriarch von Jerusalem. Der zweite Theil desselben enthielt eine edle Friedensgesinnung athmende Einladung an die Protestanten, deren Wortlaut für die Beurtheilung des Concils bedeutungsvoll ist. Es heißt da: „Weil die nämliche heilige Synode das von Herzen wünscht und flehentlich von Gott erbittet, was zum Frieden der Kirche dient, auf daß Alle auf Erden die gemeinsame Mutter, welche derer, die sie gebar, nicht vergessen kann, anerkennen, und wir einmüthig aus Einem Munde Gott, den

Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, verherrlichen mögen, ſo ladet ſie um der innigſten Barmherzigkeit dieſes Gottes und unſeres Herrn willen alle, welche mit uns nicht in Gemeinſchaft ſtehen, zur Eintracht und Wiederverſöhnung und dazu ein, daß ſie zu dieſer heiligen Synode kommen, und ermahnt ſie, die Liebe, welche das Band der Vollkommenheit iſt, zu umfangen und den Frieden Chriſti, der die Herzen mit Freude erfüllt und zu welchem ſie in Einem Leibe berufen ſind, zu offenbaren." In einem zweiten Decrete wurde die nächſte Sitzung dem Wunſche des Kaiſers entſprechend thunlichſt hinausgeſchoben und auf den 14. Mai angeſetzt. Anweſend waren 5 Legaten, der Cardinal von Trient, 3 Patriarchen, 16 Erzbiſchöfe, 105 Biſchöfe, 4 Aebte, 5 Ordensgenerale und 50 Theologen. Um den gewünſchten Geleitsbrief für die Proteſtanten möglichſt raſch gewähren zu können, hatte die Synode ausdrücklich beſchloſſen, daß derſelbe auch in einer Generalcongregation mit voller Gültigkeit ausgeſtellt werden könne. Demgemäß wurde am 2. und 4. März über den Geleitsbrief verhandelt, derſelbe feierlich ertheilt und am 8. März publicirt, worauf ihn die Legaten an alle Höfe verſandten (Raynald ad a. 1562, n. 22). In der Congregation vom 4. März hatte zugleich der Geſandte des Herzogs Albrecht V. von Bayern, Sigmund Vichauſen, ſein Mandat überreicht (Le Plat V, 92). Am 11. März begann man die Verhandlungen allmälig auf die Reformfragen überzuleiten. Zunächſt ließ der erſte Präſident, der Cardinal von Mantua, der Congregation 12 Reformartikel (Theiner I, 694) vorlegen, worüber die Väter nach genauer Ueberlegung in einer ſpätern Congregation ihre Anſicht äußern ſollten. Die nächſtfolgenden Congregationen wurden durch Empfang verſchiedener Geſandten in Anſpruch genommen. So überreichte am 15. März der Marquis von Pescara, Geſandter des Königs Philipp II. von Spanien, ſeine Creditive, am 18. März der Geſandte des Herzogs von Toscana, am 20. März die Vertreter der ſieben katholiſchen Schweizercantone und am 6. April die der ungariſchen Kirche. Endlich am 7. April kamen die 4 erſten obiger Reformartikel zur Verhandlung, welche die Reſidenz der Biſchöfe, abſolute und unentgeltliche Ordinationen und distributiones quotidianae betrafen. Der erſte Artikel über die Reſidenz der Biſchöfe veranlaßte ſofort eingehende Debatten und Auseinanderſetzungen, namentlich zwiſchen den ſpaniſchen und den italieniſchen Prälaten, welche ſich durch 10 Congregationen, vom 7. bis 20. April hinzogen (Paleotto, bei Theiner II, 550). Erſtere erklärten die Reſidenz für jure divino geboten, womit zugleich geſagt ſein ſollte, daß die biſchöfliche Gewalt unmittelbar von Gott ſtamme und kein Ausfluß der päpſtlichen Macht ſei. Anders erklärten ſie die Italiener, und Manche wollten die Frage zunächſt zurückgeſtellt wiſſen bis zu den Verhandlungen über den Ordo. Bei der Abſtimmung am 20. April ergaben ſich 66 Stimmen für und 71 Stimmen gegen die Auffaſſung der Spanier (ſo Maſſarelli, bei Theiner I, 711; anders Paleotto, ib. II, 555). In genannter Congregation wurde ſodann eine Commiſſion von 8 Vätern beſtellt zur Abfaſſung des Decretes über genannte Reformpunkte. Eine andere Commiſſion von 3 Biſchöfen wurde am 24. April ernannt, um die Frage zu erwägen, ob es räthlich ſei, für die von der engliſchen Königin gefangen gehaltenen Biſchöfe zu interveniren. Vom 21. April an wurden ſodann die 6 weiteren Reformartikel (n. 10 und 11 über clandeſtine Ehen wurden für die Verhandlungen über die Ehe aufgeſpart) in Berathung gezogen und die Verhandlungen am 22., 23. und 24. April fortgeſetzt. Am 25. desſelben Monats wurden die venetianiſchen Geſandten empfangen und am 28. über das Schreiben des franzöſiſchen Geſandten Lanſac verhandelt, worin dieſer um Aufſchub der bevorſtehenden Sitzung erſuchte, da er derſelben perſönlich anzuwohnen wünſchte. Die Antwort, welche am 30. April feſtgeſtellt wurde, lautete, daß die öffentlich angeſagte Sitzung zwar gehalten werden müſſe, die Publication der Reformdecrete ſolle jedoch auf die nächſtfolgende Sitzung, bei der Lanſac anweſend ſein könnte, verſchoben werden. Am gleichen Tage waren zwei weitere Bevollmächtigte des Herzogs Albrecht von Bayern in Trient angekommen, Auguſtin Baumgartner und Joh. Cavillon S. J. — Nachdem ſodann am 7. und 12. Mai das Prorogationsdecret feſtgeſtellt worden war, wurde am 14. Mai die XIX. Sitzung gehalten, auf welcher neben den Mandaten der verſchiedenen Geſandten das Decret der Prorogation auf den 4. Juni verleſen wurde. Anweſend waren außer den Präſidenten der Cardinal von Trient, 3 Patriarchen, 18 Erzbiſchöfe, 131 Biſchöfe, 2 Aebte, 4 Ordensgenerale und 32 Theologen. Die etwas erregten Discuſſionen der Reformfragen, namentlich über die Reſidenz der Biſchöfe, hatten in Rom ernſte Bedenken wachgerufen, die noch verſchärft wurden durch die Schilderung der Lage, welche die Legaten durch den Secretär des Cardinals von Mantua dem Papſte machen ließen. Außerdem waren noch andere, den Thatbeſtand vielfach übertreibende und entſtellende Mittheilungen beim Papſt wie bei deſſen Neffen Cardinal Karl Borromäus (ſ. d. Art.) eingelaufen, wodurch einzelne Concilsväter wie namentlich auch die Legaten Gonzaga und Seripando in ungünſtiges Licht geſtellt wurden. Der Papſt erachtete die Sache für ſo ernſt, daß er zu dieſem Zwecke eine eigene Commiſſion von 6 Cardinälen beſtellte. Man kam zu dem Beſchluſſe, 3 neuen Legaten, Morone, Barbo und Navagero, nach Trient zu ſenden. Die Nachricht hiervon erfüllte die Concilsväter mit großer Beſorgniß, da die Ausführung des Beſchluſſes die Lage des Concils unerkennbar überaus kritiſch geſtalten mußte. Seripando verfaßte ſofort eine Rechtfertigungsſchrift und ſandte ſie an Cardinal Borromäus mit dem Erſuchen

dem Papste davon Mittheilung zu machen. Mit Rücksicht auf die Stimmung in Rom, worüber sie durch verschiedene Schreiben hinlänglich unterrichtet waren, dachten die Legaten nun daran, das Kapitel über die Residenz zunächst ganz zu übergehen; allein die Spanier erhoben entschiedenen Widerspruch und verlangten außerdem sofortige Erklärung betreffs der Fortsetzung des Concils. Von einer solchen ließ andererseits der Kaiser durch seine Oratoren eindringlich abrathen und drohte entgegengesetzten Falles mit sofortiger Abberufung seiner Prälaten. Den kaiserlichen schlossen sich auch die am 18. Mai angelangten französischen Bevollmächtigten an. Unterdessen hatten die Legaten den Concilsvätern am 25. Mai 9 Reformartikel vorlegen lassen, die in der folgenden Sitzung publicirt werden sollten (Theiner I, 718), hielten es aber unter obwaltenden Verhältnissen für besser, zunächst von jeder Publication abzusehen. Da langte zur Bestürzung der Legaten der päpstliche Befehl an, in der nächsten Sitzung die Fortsetzung des Concils zu promulgiren. Da dieß bei der Erklärung der kaiserlichen und der französischen Vertreter der Auflösung des Concils gleichkommen mußte, beschlossen die Legaten, die päpstliche Anweisung außer Acht zu lassen und sofort den Cardinallegaten Altemps an den Papst zu senden, um ihm die Gründe dieses Verhaltens darzulegen. Ehe jedoch der Cardinal abreiste, langte in Trient ein anders lautendes päpstliches Schreiben an, das obige Punkte in das Belieben der Legaten stellte. Unterdessen waren am 26. Mai die Procuratoren des Erzbischofs von Salzburg sowie die französischen Oratoren feierlich empfangen worden, welche letzteren durch ihre scharfen Ausfälle den Legaten neue Schwierigkeiten bereiteten. — Nachdem in der Generalcongregation vom 3. Juni die nöthigen Vorbereitungen getroffen worden, wurde am 4. Juni 1562 die XX. Sitzung gehalten. Nach den üblichen Feierlichkeiten wurden die Mandate der schweizerischen, salzburgischen und französischen Oratoren und Procuratoren nebst den bezüglichen Antworten sowie das Prorogationsdecret verlesen. In letzterem wird gesagt, „daß wegen verschiedener Schwierigkeiten, wie auch deßwegen, damit Alles mit größerer Ueberlegung seinen Fortgang nehme, daß nämlich die Dogmen zugleich mit der Verbesserung verhandelt und sanctionirt werden können, die nächste Sitzung auf den 16. Juli angesetzt werde, doch mit dem Beifügen, daß die Synode diesen Termin in einer Generalcongregation abkürzen oder verlängern könne". Diesem Decrete stimmten alle Väter mit Ausnahme von 30 zu, die wegen Nichterwähnung der Residenz und der „Fortsetzung" Einsprache erhoben. Anwesend waren 5 Cardinallegaten, der Cardinal von Trient, 2 Patriarchen, 18 Erzbischöfe, 137 Bischöfe, 2 Aebte, 4 Ordensgenerale und 28 Theologen, außerdem noch 11 Oratoren weltlicher Herrscher. Am 6. Juni 1562 wurde eine Generalcongregation gehalten, in welcher der erste Cardinallegat von Mantua die bei der XIII. und XIV. Sitzung (s. ob.) mit Rücksicht auf die Protestanten zurückgestellten Fragen über die Communion unter zwei Gestalten und die Kindercommunion in 5 Artikeln zur Verhandlung vorlegte (Theiner II, 3. 7). Hierüber sollten nach Vorschlag des Präsidenten zuerst die Theologen und dann die Väter ihre Ansicht äußern. Es waren 78 Väter mit dem Vorschlage des Legateneinverstanden, 32 dagegen nur unter der Bedingung, wenn zugleich auch über die Residenz verhandelt würde, wie dieß der erste Präsident in Aussicht gestellt hatte. Dieselben 32 Väter richteten unter dem nämlichen 6. Juni eine freimüthige Eingabe an den Papst, worin sie ihr Eintreten für die Residenzpflicht als auf göttlichem Rechte begründet vertheidigten und die ihnen unterschobene Tendenz, gefliſſentlicher Untergrabung des päpstlichen Ansehens feierlich und entschieden zurückwiesen. Ihre Ansicht gehe dahin: je mehr die einzelnen kirchlichen Einrichtungen befestigt seien, desto glänzender trete auch die päpstliche Macht hervor (Le Plat V, 199). In der freundlich gehaltenen Antwort vom 1. Juli erklärte seinerseits der Papst, daß er entfernt nicht daran denke, die Rede- und Discussionsfreiheit des Concils irgendwie zu beeinträchtigen; nur sollten im Interesse der Synode und ihres Ansehens alle ärgerlichen Auftritte vermieden werden (Le Plat V, 360). Obige 5 Artikel wurden nun an die theologi minores, 62 an der Zahl (ihre Namen bei Theiner II, 37), verwiesen, die vom 10. bis 23. Juni in 21 Congregationen die Fragen eingehend verhandelten (Theiner II, 7—37). So verschieden die einzelnen Anschauungen waren, ergab sich doch als Hauptresultat, daß die Communion sub utraque mit Ausnahme für den celebrirenden Priester kein göttliches Gebot sei, daß man unter Einer Gestalt soviel empfange wie unter beiden, und daß den Unmündigen die Communion nicht nothwendig sei. Ueber die Gewährung des Laienkelches dagegen gingen die Ansichten stark aus einander, weßhalb diese Frage zunächst noch außer Betracht gelassen und nur über obige drei Punkte 4 Canones formulirt und am 23. Juni einer Generalcongregation vorgelegt wurden. Ueber diese 4 Canones wurde in 6 Generalcongregationen der Concilsväter vom 30. Juni bis 4. Juli berathen. Auf Grund dieser Verhandlungen wurde eine Neuredaction der Canones beschlossen; zu näherer Begründung derselben wünschten mehrere Väter nach früherem Vorgange eine ausführliche Lehrdarstellung, welche geeignet wäre, den Gegenstand zu erklären und etwaige Gewissenszweifel zu beseitigen. Eine solche wurde sodann in 4 Kapiteln abgefaßt und beides, doctrina und canones reformati, den Vätern in der Generalcongregation vom 4. Juli vorgelegt. Ueber beide Schriftstücke wurde nochmals in 4 weiteren Congregationen am 8. und 9. Juli verhandelt und am 14. Juli die Schlußredaction vorgenommen. Neben diesen dogmatischen Ver-

handlungen beschäftigten die Synode in dieser Zeit noch zwei andere wichtige Angelegenheiten, das sogen. kaiserliche Reformlibell und die Verstimmung des Papstes gegen den ersten Concilspräsidenten. Schon unter dem 1. Januar 1562 hatte Kaiser Ferdinand seinen Oratoren auf dem Concil eine Instruction zugestellt, welche Vicekanzler Seld auf Grund einer 1561 in Oberösterreich vorgenommenen Klostervisitation entworfen hatte und welche einige vom Concil unumgänglich im Auge zu haltende Reformpunkte namhaft machte (Sickel 252 ff.). Als sodann am 11. März dem Concil obige 12 Reformartikel vorgelegt wurden, ließ der Kaiser, sobald er davon Kenntniß erhalten, durch vertraute Räthe untersuchen, inwieweit obige Artikel genügten und inwieweit nicht. Aus diesen Berathungen ergab sich das sogen. Reformlibell, worin die nothwendigsten Reformgegenstände namhaft gemacht und zugleich näher begründet wurden. Dieses Schriftstück sandte Ferdinand an seine Oratoren, die es am 7. Juni zur Kenntniß des Concils brachten (s. Reimann, in Forschungen zur deutschen Gesch. VIII [1868], 177 ff., und Sickel, im Archiv für österreichische Gesch. XLV [1871], 3 ff.). Die wünschenswerthen Reformfragen wurden hier unter vier Gesichtspunkten vorgeführt: Besserung der Sitten im Clerus und Abschaffung verschiedener Mißbräuche; Wiedergewinnung aller der Kirche Entfremdeten; Verhalten bezüglich des der Kirche entfremdeten Besitzes und Rathschläge wegen des Streites über die Residenz. Am ausführlichsten wurden die zwei ersten Punkte behandelt, und namentlich beim ersten wurden 14 einzelne Artikel aufgeführt. Um alle Aergernisse abzuschneiden und die kirchliche Auctorität zu heben, möge der Papst die eigene Curie der Reform unterziehen; die Zahl der Cardinäle solle auf 26 beschränkt werden; unpassende Dispensationen sollten unterlassen, die Exemtionen aufgehoben und die Pluralität der Beneficien abgeschafft werden; die Bischöfe müßten ihr Amt persönlich oder doch wenigstens durch tüchtige und taugliche Stellvertreter verwalten, und vor Allem sollten alle kirchlichen Verrichtungen, wie Taufe, Firmung, Eucharistie, Ordination, Einsegnung der Ehe, Beerdigung u. s. w., unentgeltlich geschehen; gegen die Simonie sollte mit der Strenge der alten Canones eingeschritten werden; die Menge der kirchlichen Satzungen, die allmälig unerträglich geworden, sollte auf ein vernünftiges Maß reducirt werden; bei Verhängung der Excommunication müsse kluge Vorsicht walten; schlimme Wirkungen habe die Leichtfertigkeit bei gottesdienstlichen Verrichtungen, auf deren Fernhaltung Bedacht zu nehmen sei; die kirchlichen Bücher wie Missale, Brevier, Agenden ꝛc. bedürften einer Revision; beim Gottesdienst und bei der Spendung der Sacramente sollte in passender Weise neben der lateinischen je nach Ort und Zeit auch die Muttersprache zugelassen werden; ganz besonders müßten der Lasterhaftigkeit des Clerus Schranken gesetzt und eben auch die entarteten Klöster reformirt werden. Bezüglich der zweiten Kategorie ward zunächst hingewiesen, wie der Ernst der Zeit eine Berücksichtigung der veränderten Verhältnisse ersichtlich der kirchlichen Verordnungen erheische. In dieser Hinsicht wurden als besonders empfehlenswerthe Mittel in Vorschlag gebracht: Gestattung des Laienkelches, Milderung der Fastengebote und Zulassung Verheirateter zum Priesterthum unter Hinweis auf die altkirchliche Praxis. Weiter wurde als wünschenswerth erklärt eine kurzgefaßte Glaubensdarstellung mit besonderer Berücksichtigung der derzeitigen Controversen, die Herausgabe einer neuen passenden Postille, eines Verzeichnisses gefährlicher Bücher und eines gemeinsamen Katechismus, die Errichtung von Seminarien, um für Nachwuchs eines tüchtigen Clerus zu sorgen, endlich Vermehrung der Bisthümer unter Heranziehung der Klöster, wie es in Belgien geschehen. Bezüglich des durch die religiöse Bewegung entfremdeten kirchlichen Besitzes wurde hochherziger Verzicht angerathen, um höhere, ewige Güter zu bewahren. Zum Schlusse wird in der Residenzstreitfrage zur Eintracht gemahnt: Concordia veritatis soror, discordia dissipationis mater (Le Plat V, 232—259). Manche dieser Reformpunkte fanden bei den Concilsberathungen und in den Reformdecreten Berücksichtigung. Eine gewisse Unterstützung fanden diese kaiserlichen Reformvorschläge durch Herzog Albrecht V. von Bayern, dessen Orator in der Generalcongregation vom 27. Juni eine dahin zielende Rede hielt. Darin waren drei Forderungen enthalten: Reform und tüchtige Heranbildung des Clerus, Zulassung Verheirateter zur Priesterweihe und Communion sub utraque (Knöpfler, Reformbewegung in Bayern, München 1891, 96 f.). Am 10. Juli 1562 begann die nochmalige Berathung der am 25. Mai zurückgestellten 9 Reformkapitel (s. ob.). Dieselben wurden in 4 weiteren Generalcongregationen am 10., 11., 12. Juli verhandelt, wobei es über einzelne Fragen, wie Abschaffung kirchlicher Taxen, namentlich bei bischöflichen Functionen, Verbot absoluter Ordinationen, Abschaffung der sogen. Stipsensammler und rechtliche Stellung der Domcapitel zum Bischof, zu längeren Discussionen kam (Theiner II, 51. 565). Schließlich erhielten die betreffenden Decrete ihre definitive Gestaltung und Publication. Während aller dieser Verhandlungen auf der Synode war einige Zeit ihr Bestand ernstlich in Frage gestellt. Um die Residenzfrage für den Augenblick zur Ruhe zu bringen, hatte der päpstliche Cardinallegat Gonzaga deren Besprechung in den Verhandlungen über das Sacrament des Ordo zugesagt, womit aber Andere, wie namentlich Simonetta, unzufrieden waren. Da hierüber und über andere Fragen einseitige und beunruhigende Berichte an den Papst gelangten, so daß letzterer

wie verlautete, etwas mißstimmt geworden sei, und da außerdem die Forderungen der weltlichen Fürsten immer dringlicher wurden, so beschlossen die Legaten, den Papst nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich über die Lage des Concils eingehend zu orientiren. Zu diesem Zwecke sandten sie den Erzbischof von Lanciano nach Rom. Unterdessen hatte aber der Papst bereits den Bischof Visconti von Ventimiglia nach Trient entsandt, um seinem infolge obiger Berichte entstandenen Befremden gegen das Concil wie namentlich gegen den ersten Cardinallegaten Ausdruck geben zu lassen. Außerdem waren noch ähnlich lautende Schreiben von Cardinal Morone an einzelne Concilsväter angelangt, weßhalb Gonzaga die nothwendige Consequenz hieraus zog und den Papst um seine Abberufung bat. Bei dem großen Ansehen, das der Cardinallegat innerhalb wie außerhalb der Synode genoß, wäre sein Rücktritt so ziemlich der Auflösung der Synode gleichgekommen. Hierüber berichtete Cardinal Simonetta freimüthig an Cardinal Borromäus, und da auch der Erzbischof von Lanciano den Papst in allweg über den Sachverhalt aufklärte, verweigerte dieser die Genehmigung von Gonzaga's Gesuch und sandte durch den Erzbischof schriftlich und mündlich begütigende Aufträge nach Trient. Zugleich mahnte der Papst zur Beschleunigung der Verhandlungen und gab der Hoffnung Ausdruck, daß bis September jenes Jahres die Synode beendigt sein könnte. Durch einige herbe Worte in den Aeußerungen des Papstes fühlte sich der Cardinallegat trotzdem gekränkt und sandte deßhalb seinen Secretär nach Rom. Dieser brachte befriedigende Antwort zurück, so daß nun Gonzaga den Gedanken des Rücktrittes aufgab. Cardinal Simonetta erhielt vom Papste die Weisung, alle nur möglichen Rücksichten gegen Gonzaga zu beobachten; ebenso sollten sich die übrigen Legaten in allen öffentlichen Angelegenheiten nach ihm richten (Sickel 354 f.). — Nach genannten Vorberathungen wurde am 16. Juli die XXI. öffentliche Sitzung gehalten. Nach den üblichen Ceremonien verlas der Erzbischof von Spalato die Decrete, und zwar zuerst die Lehre von der Communion unter beiden Gestalten und von der Kindercommunion in 4 Kapiteln, sowie die 4 hierzu gehörigen Canones, wobei nur 6 Concilsväter noch kurze Bemerkungen anfügten. Hierauf kam das Reformdecret in seinen 9 Kapiteln zur Verlesung. Darin wurde verordnet: die Ertheilung der Weihen und Dimissorien müsse unentgeltlich geschehen (1); ohne gesicherten Unterhalt solle niemand geweiht werden (2); die distributiones quotidianae sollten neu geregelt werden (3); in großen Pfarreien, wo ein Geistlicher nicht ausreichte, sollten Hilfspriester angestellt, oder auch neue Pfarreien, aber mit hinreichender Dotation errichtet (4), nöthigenfalls auch mehrere Seelsorgspfründen vereinigt werden (5); unwissenden Pfarrern müßten Stellvertreter mit einem Theil des Einkommens gegeben werden, solche mit ärgerlichem Lebenswandel aber sollten entsetzt werden (6); die Beneficien aus baufälligen Kirchen sollten in andere übertragen oder die betreffenden Gotteshäuser reparirt werden (7); Commendenklöster, in welchen eine Ordensregel nicht beobachtet werde, und ebenso alle Säcular- und Regularbeneficien, sollten vom Bischof jährlich visitirt werden, ebenso auch alle Klöster, wo die Ordensobservanz noch in Kraft stehe, falls die Kloster-oberen ihrer Pflicht nicht nachkämen (8); Name und Gebrauch der Almosensammler sollte abgeschafft werden; Ablässe und geistliche Gnaden würden durch die Bischöfe bekannt gemacht, das Almosen der Gläubigen aber sollten zwei Domherren in Empfang nehmen (9). Sieben Bischöfe hatten noch Bemerkungen angefügt, alle Anderen stimmten einfach mit Placet. Anwesend waren 6 Cardinäle, 3 Patriarchen, 19 Erzbischöfe, 148 Bischöfe, 4 Aebte und 6 Ordensgenerale. Die nächste Sitzung wurde auf den 17. September angesetzt. Am 19. Juli wurden zunächst 13 Artikel über das heilige Meßopfer vorgelegt, worüber zuerst die theologi minores ihre Ansicht äußern sollten. Damit letztere nicht mehr wie bisher die Berathungen allzu lange hinhielten und so den Vätern fast keine Zeit mehr übrig ließen, wurde für sie eine neue Geschäftsordnung festgestellt. Es sollte über eine Materie nur je eine bestimmte Anzahl von Theologen sprechen, und zwar aus der Zahl der vom Papste gesandten nur je 4, 2 aus dem Säcular- und 2 aus dem Regularclerus; aus den von den Fürsten gesandten sollten die Oratoren je 3 auswählen; aus allen anwesenden Theologen des Säcularclerus sollte jeder Legat je 1, aus denen des Regularclerus die einzelnen Ordensgenerale je 3 wählen. Kein Theologe dürfe über eine halbe Stunde sprechen, und die, welche nicht zum Worte kämen, könnten ihre Ansichten schriftlich bei den Deputirten einreichen (Theiner II, 59). Um Zeit zu ersparen, wurden aus den Vätern sofort 2 Commissionen bestellt, welche den Sitzungen der Theologen anwohnen und alsbald die Lehrkapitel und Canones über das heilige Meßopfer abfassen, sowie die Mißbräuche beim Meßopfer aufzeichnen und zusammenstellen sollten. Endlich wurde der eingerissene Mißbrauch strengstens verboten, bei Abgabe gewisser Gutachten mit den Füßen zu stampfen. Am 21. Juli begannen die Berathungen der Theologen über oben genannte 13 Artikel, die in 14 Sitzungen bis zum 4. August fortgesetzt wurden. Dieselben waren zwar bereits unter Julius III. durchberathen und auch schon die Canones nebst Lehrkapiteln festgestellt worden. Da aber von den damaligen 70 Vätern dermalen kaum 3 oder 4 anwesend waren, wurde eine abermalige Verhandlung beschlossen. Am 6. August wurde den Vätern in einer Generalcongregation die Lehre über das Wesen, die Früchte, die Einsetzung und die Darbringung des heiligen Meßopfers in 4 Kapiteln

nebst 12 Canones über denselben Gegenstand vorgelegt (Theiner II, 74), und hierüber wurde in 9 Generalcongregationen vom 11. bis 22. August verhandelt. Am letztern Tage waren den Vätern einige Artikel über die Communion sub utraque oder den Laienkelch zur Kenntnißnahme vorgelegt und dann die Berathungen über das Meßopfer vom 22. bis 27. August fortgesetzt worden. Neben diesen Verhandlungen bildete der Laienkelch einen hauptsächlichen Berathungsgegenstand. Nachdem der Bischof von Fünfkirchen als kaiserlicher Orator eine eingehende Rede für die Concession desselben gehalten, begannen am 28. August die Berathungen hierüber und erstreckten sich in 16 Sitzungen bis zum 6. September (Theiner II, 96 sqq.). Die eingehendsten Darlegungen über diese Frage haben wir vom Jesuitengeneral Lainez (Grisar, Disputat. Trident. II, 24 sqq.). Die meisten Stimmen waren für Ablehnung des Gesuches oder für Ueberweisung desselben an den Papst. Am 5. und 7. September kamen die Lehrkapitel und Canones über das Meßopfer nochmals zur Sprache. Am 10. September wurde das Reformdecret in 14 Kapiteln zur Berathung vorgelegt, die aber bald in 11 zusammengezogen wurden; ebenso 9 Punkte über die bei der Feier des Meßopfers auszumerzenden Mißbräuche (Theiner II, 119). Hierüber wurde in 6 Generalcongregationen vom 10. bis 14. September verhandelt. Am 15. September wurde über die Fassung des Decretes über den Laienkelch, sowie nochmals über die zu stellenden Bedingungen im Falle der Concession desselben berathen (Theiner II, 127). Am 16. September endlich erhielt das Decret über den Laienkelch seine definitive Gestalt, wie auch die übrigen am folgenden Tage zu publicirenden Decrete verlesen wurden, wobei heftiger Streit über die Einsetzung des Priesterthums und die Verschiebung von can. 4 über das Meßopfer entstand (Theiner II, 129). — Am 17. September 1562 wurde die XXII. Sitzung gehalten. Nach feierlichem Hochamt und Predigt verlas der Secretär des Concils das Glaubensbekenntniß des assyrischen Patriarchen (Le Plat V, 497 sqq.). Hierauf wurden 9 Lehrkapitel und ebensoviele Canones über das heilige Meßopfer publicirt; daran schloß sich das Decret De observandis et evitandis in celebratione missae. Hierbei machten nur 9 Väter Einwendungen. Es folgte das Reformdecret in 11 Kapiteln über Leben und Sitten der Geistlichen, über die Eigenschaften der an Cathedralkirchen Anzustellenden, über Präsenzgelder, über die an Cathedral- und Collegiatkirchen zu verwendenden Geistlichen, über Dispensationswesen, über Umänderung von Testamenten, über Appellationen, fromme Vermächtnisse und fromme Orte, über die Notare, über Strafbestimmungen gegen Verletzer von Kirchengütern und frommen Stiftungen. Endlich kam noch der Beschluß betreffs des Laienkelches zur Verlesung, „daß die ganze Angelegenheit an den Papst gewiesen werden solle, damit derselbe nach seiner Klugheit bestimme, was der Christenheit nützlich und den um den Gebrauch des Kelches Bittenden heilsam sei". — Die folgende Sitzung wurde auf den 12. November anberaumt, später aber auf den 15. Juli 1563 verschoben. Als Verhandlungsgegenstände wurden festgesetzt die Sacramente der Priesterweihe und der Ehe. Anwesend waren 182 stimmberechtigte Mitglieder.

Die Zeit zwischen dieser und der folgenden Sitzung zählt zu der bewegtesten und gefahrvollsten während des ganzen Concils. Zehn Monate lang wurde in heftigen Auseinandersetzungen gekämpft; zehnmal mußte die Sitzung verschoben werden; zwei der hervorragendsten Cardinallegaten und acht weitere Prälaten (Le Plat VI, 139) starben während dieser Zeit, und außerdem kamen noch so viele unvermuthete und wichtige Zwischenfälle, daß es nicht möglich ist, im Rahmen eines orientirenden Artikels alle Ereigniffe aufzuzählen. Nur die wichtigsten können Erwähnung finden. Am 18. September wurden die Irrthümer der Reformatoren betreffs der Priesterweihe in sieben Artikeln vorgelegt, und es sollten darüber zunächst die theologi minores berathen. Dieselben wurden in sechs Klassen getheilt, wovon jede eine bestimmte Materie verhandeln sollte, und zwar sollte je ein Redner nur eine halbe Stunde sprechen (Theiner II, 133). Ehe diese Verhandlungen begannen, verlangten die französischen Oratoren von den Legaten, man solle die dogmatischen Erörterungen bis zur Ankunft weiterer Prälaten und protestantischer Vertreter aussetzen und sich zunächst nur mit Reformfragen befassen. Diesem Andringen schloß sich im Auftrage des Kaisers auch der Bischof von Fünfkirchen an. Die Legaten wiesen auf die Geschäftsordnung hin, die das Concil selbst aufgestellt und bisher auch immer eingehalten habe. Während die Theologen vom 23. September bis 2. October in 15 Sitzungen über die vorgelegten Artikel verhandelten, kam sofort wieder die vielbesprochene Residenzfrage zur Verhandlung. Einige spanische Bischöfe beklagten sich beim Cardinal Seripando, daß unter den betreffenden Artikeln keiner über die Residenz bezw. über die Frage sich finde, ob der Episcopat jure divino sei. Der Cardinal wußte die Frage klug abzulenken, und nach Schluß der Berathung durch die Theologen wurde am 3. October auf Antrag des zweiten Concilslegaten eine Commission für Abfassung der Lehrpunkte und Canones über den Ordo niedergesetzt, die ihre Arbeit am 13. October vorlegte (Theiner II, 151). In 11 Congregationen wurde hierüber vom 13.—20. October verhandelt, und da sofort wieder die Residenzfrage aufgeworfen wurde, holten die Legaten vom Papste genauere Verhaltungsmaßregeln sowohl über diesen Punkt wie auch über das kaiserliche Reformlibell ein. Neben der Anschauung der spanischen Bischöfe über die Residenz als jure

divino eingesetzt, ging nämlich die der gegentheiligen Auffassung nach drei Richtungen auseinander: die Einen wollten es beim Decrete Pauls III. bewenden lassen, Andere die ganze Angelegenheit an den Papst verweisen, eine dritte Richtung verlangte ein neues Decret von der Synode, aber mit Auslassung des jure divino. Die Antworten aus Rom, sowohl vom Papst als von Cardinal Borromäus, lauteten rücksichtlich beider Punkte sehr entgegenkommend (Grisar, Disput. Trid. I, 394 sqq.). Am schwierigsten war die Frage betreffs der Stellung der Bischöfe zum Papst. Die umfassendsten und eingehendsten Erörterungen kamen auch hierüber wieder vom Jesuitengeneral Lainez, wie er denn in den einzelnen Sitzungen die Frage am klarsten beleuchtete und auf die Väter sichtlich großen Einfluß ausübte (s. hierüber Grisar l. c. I, 30 sqq.). — Am 14. October war der Gesandte des Königs Sigismund von Polen, Bischof Herborth von Premysl, in Trient angekommen und wurde am 23. October in einer Generalcongregation feierlich empfangen (Le Plat V, 532). Am 30. October wurde die auf Grund der bisherigen Berathungen neu redigirte doctrina in 5 Kapiteln nebst 7 canones zu neuer Verhandlung vorgelegt, und es wurde in drei Sitzungen vom 3.—6. November darüber disputirt. Am 6. November sodann wurde den Concilsvätern ein Decret über die Residenz vorgelegt (Theiner II, 161). Von da an concentrirte sich die Discussion in tausenderlei Wendungen und leider auch Wiederholungen, manchmal in recht erregter Weise, auf diese Frage und auf can. 7, der über die bischöfliche Gewalt handelt, und zog sich wie ein rother Faden durch alle Congregationen hindurch bis zum endlichen Abschluß in der XXIII. Sitzung. Da in der Vorlage unter Julius III. die Worte standen: episcopos jure divino institutos esse, verlangten manche Väter die Wiederherstellung dieser Form und behaupteten geradezu, sie wäre unter Julius bereits beschlossen worden. Daher erklärte Massarelli am 7. November als Concilssecretär auf Grund der Acten, daß darüber nicht einmal verhandelt, geschweige denn beschlossen worden sei. Am 13. November waren endlich die lange erwarteten französischen Prälaten angekommen: 12 Bischöfe und 3 Aebte, an ihrer Spitze der Cardinal Guise von Lothringen. Am 23. November wurden sie feierlich in die Synode eingeführt (die hierbei gehaltenen Reden s. bei Le Plat V, 549 sqq.). Von der Ankunft der Franzosen hatte man eine Förderung der Concilsverhandlungen erhofft, allein dieselbe hatte die Schwierigkeiten fast noch vermehrt. Zu den endlosen Erörterungen des pro et contra Residenz kamen immer wieder neue Anträge und Abänderungen und ebensoviele Anfragen nach Rom, so daß die Sitzung von einem Termin auf den andern verschoben werden mußte. Am 10. December war ein neues Decret über die Residenz vorgelegt worden, ohne daß die Ansichten sich mehr einigen wollten (Theiner II, 198). Ueber diesen fruchtlosen Verhandlungen ging das Jahr 1562 zu Ende, und das neue schien keine größere Uebereinstimmung bringen zu wollen. Schon am 2. Januar schritt die Discussion über denselben Gegenstand in den alten Bahnen weiter. Dazu kam noch, daß die Franzosen am 8. Januar ein dem kaiserlichen ähnliches Reformlibell mit 34 Artikeln (Le Plat V, 631 sqq.) einreichten und in Verbindung mit den kaiserlichen Vertretern vor Allem auf die Reformverhandlungen drangen. Im Falle der Weigerung erschien im Hintergrunde bereits die Drohung, in Frankreich und in Deutschland eigene Convente zu diesem Zwecke zu veranstalten (Sickel 422 u. 424). Ja im Laufe der Verhandlungen waren die Gegensätze allmälig so schroff geworden, daß bereits wieder die Frage nach der Superiorität von Concil oder Papst und die Basler und Florentiner Decrete discutirt wurden. Cardinal Guise, Anfangs in der Vermittlerrolle sich gefallend, war allmälig immer mehr auf die Seite der Spanier gedrängt worden. In der Sitzung vom 18. Januar war er mit Cardinal Madruzz nebst 14 weiteren Prälaten beauftragt worden, ein neues Decret de residentia zu formuliren. Da dasselbe die bischöflichen Rechte für jure divino gefordert erklärte, gefiel es den Legaten nicht, wurde vielfach abzuändern gesucht und nicht auf die Tagesordnung gesetzt. Aergerlich darüber, trat Cardinal Guise immer mehr auf Seite der Opposition, und die Verstimmung wurde allmälig so groß, daß die Sitzungen ganz eingestellt wurden. Am 3. Februar eröffnete Cardinal Gonzaga von Mantua wieder eine Generalcongregation mit den Worten: „Wir sind zwar beim Sitzungstag angelangt, aber wir sind noch nicht zur Eintracht gekommen, die der Sitzung vorangehen muß“ (Le Plat V, 672). Er beantragte nun, die Sitzung auf den 22. April zu verschieben, die strittigen Fragen über Residenz und Priesterweihe vorerst beiseite zu lassen und zunächst über die Ehe zu verhandeln. Es sollten täglich zwei Versammlungen stattfinden: Vormittags sollten die Theologen über Artikel bezüglich der Ehe, Nachmittags die Bischöfe über die beim Sacrament der Priesterweihe vorkommenden Mißbräuche berathen. Von 176 anwesenden Vätern stimmten nur 9 gegen diese Vorlage. So wurden gleich am 4. Februar acht den protestantischen Schriften entnommene Artikel über das Sacrament der Ehe zur Berathung vorgelegt, und zwar in vier Klassen eingetheilt, damit alle Punkte gleichmäßig besprochen werden könnten. Sämmtliche Theologen wurden gleichfalls in vier Klassen eingetheilt, von denen jede nur über die ihr zugewiesenen Artikel verhandeln sollte (Theiner II, 232). Am 9. Februar begannen sodann die Verhandlungen über genannte Punkte. Unterdessen hatte der Kaiser, wie schon seit December 1562 geplant war, das Hoflager nach Innsbruck ver-

legt, um den Concilsverhandlungen näher zu sein. Dahin hatte er eine Reihe hervorragender Theologen entboten, unter diesen den Bischof von Fünfkirchen und den Jesuiten Canisius, um über die Concilsfragen eingehend berathen zu lassen (s. Sickel 427 ff.). So gab es gewissermaßen drei Concilsverhandlungen: zu Trient, zu Rom und zu Innsbruck. Noch ehe der Papst von diesen Verhandlungen zu Innsbruck Kenntniß haben konnte, hatte er beschlossen, einen Legaten dorthin zu senden, und zwar nannte der kaiserliche Gesandte in Rom, Graf Arco, schon am 10. Februar den Cardinal Morone. Ehe der Papst schlüssig wurde, sandten die Legaten in Trient von sich aus den Bischof Commendone an den Kaiser, um seine Gesinnungen bezüglich des Concils auszuforschen. Commendone wurde jedoch mit allgemeinen Redensarten entlassen und erstattete den Legaten am 19. Februar in Trient einen demnach gehaltenen Bericht. Am 12. Februar war auch Cardinal Guise von Lothringen nach Innsbruck gereist, wo er am 16. ankam. Neben politischen Angelegenheiten kamen auch überaus wichtige, das Concil betreffende Fragen zur Besprechung (Sickel 434). Die Innsbrucker Conferenzen, an denen später auch der Cardinal Madruzz von Trient, der spanische Graf de Luna und verschiedene Theologen und Staatsmänner theilnahmen, mußten in Rom ernste Bedenken erregen, und der Papst versuchte nun dem nicht ungefährlichen Nebenconcil die Spitze abzubrechen. Seine Bevollmächtigten, namentlich der officielle Vertreter am Kaiserhofe, Delfino, sollten den Kaiser zu überzeugen suchen, daß er bezüglich der Reformpunkte vom Papst auch nach Schluß des Concils weit mehr erlangen könne, als von dem vielköpfigen Concil selbst, das schließlich mit der päpstlichen auch die kaiserliche Auctorität untergraben werde. Den Legaten in Trient wurde in verschiedenen Schreiben des Cardinals Borromäus vom 17.—26. Februar möglichstes Entgegenkommen angerathen. Es wurde ihnen anheimgestellt, sowohl die französischen als auch die kaiserlichen Reformvorschläge insgesammt oder nach Auswahl dem Concil vorzulegen. Ebenso sollten sie weitgehende Zugeständnisse selbst zum Nachtheile der päpstlichen Curie machen dürfen. Wirklich hatten die Legaten auch verschiedene Punkte der kaiserlichen Vorschläge, soweit sie dieselben für passend erachteten, bei Verhandlung der Mißbräuche zur Berathung vorgelegt; andere jedoch glaubten sie mit Rücksicht auf die päpstliche wie die kaiserliche Auctorität zurückhalten zu sollen. Bei der Fruchtlosigkeit der Verhandlungen zu Trient und den ernsten Bedenken gegen eine Suspension, Translation oder sofortige Schließung des Concils mußte der Papst schließlich zu der Ueberzeugung kommen, der einzige noch mögliche Weg zu ersprießlichem Fortgang und endlichem Schluß des Concils sei die directe Verhandlung mit den weltlichen Fürsten, allen voran mit dem Kaiser, als den eigentlichen Stützpunkten der verschiedenen Parteien auf dem Concil. Schon hatte er die Absicht, den ersten Legaten des Concils, den Cardinal von Mantua, wegen seines großen Ansehens und seiner nahen Beziehungen zum Kaiserhofe mit dießbezüglichen Aufträgen nach Innsbruck zu senden. Allein der Cardinal war schwer erkrankt, so daß zu Trient vom 25. Februar an alle Geschäfte stockten; auch Cardinal Seripando war erkrankt. Am 2. März starb Gonzaga, und schon am 17. desselben Monats folgte ihm Seripando im Tode. Unterdessen hatten die Innsbrucker Berathungen greifbare Gestalt angenommen in einer neuen Instruction an die kaiserlichen Oratoren in Trient vom 3. März, in Schreiben Ferdinands an den Papst, an die Concilslegaten und an Cardinal Guise (Sickel 446; Le Plat V, 690 et 694). Der Inhalt derselben und namentlich die Absicht des Kaisers, in Person und mit Vertretern der Protestanten das Concil besuchen zu wollen, mußte in Rom die Bedenken noch steigern. Es dürfte dieß wesentlich dazu beigetragen haben, daß der Papst, sobald er vom Tode des Cardinals von Mantua Kunde erhalten, sofort, ohne Berathung der Cardinäle, schon am 7. März den Cardinal Morone an dessen Stelle ernannte und ihn mit besonderen Vollmachten an den Kaiser zu senden beschloß (Le Plat V, 774). Zugleich mit ihm wurde noch Cardinal Navagero zum Legaten ernannt. Morone verließ Rom am 23. März und langte am 10. April in Trient an, wo er am 13. in feierlicher Congregationssitzung von seinem Amte Besitz ergriff. Nach Verlesung des päpstlichen Breve hielt er eine kurze, die Väter zur Eintracht mahnende Ansprache (Le Plat VI, 1 sqq.). Schon am 16. April verließ er Trient wieder, um zum Kaiser nach Innsbruck zu reisen. In der Zwischenzeit vom Tode Gonzaga's bis zur Ankunft der neuen Legaten sistirten die Bischöfe ihre Berathungen, während sich ihr Gesinde auf den Straßen herumschlug, so daß es entwaffnet und die Stadtwache um 50 Mann verstärkt werden mußte. Wohl das wichtigste und in seinen Folgen bedeutungsvollste Ereigniß während der dritten Periode des Concils war die Verhandlung Morone's mit Kaiser Ferdinand zu Innsbruck vom 21. April bis 12. Mai 1563. Der Geschicklichkeit und Klugheit des Cardinals gelang es, den bereits stark mißstimmten Kaiser vollständig zu beruhigen und über alle wichtigeren Differenzpunkte eine Einigung zu erzielen; es waren dieß hauptsächlich die ausschließliche Initiative der Legaten im Vorschlagsrecht und die Bewegungsfreiheit des Concils, die Zusammensetzung der Deputationen und ganz besonders die Reform auch in der päpstlichen Curie. Nachdem man sich über diese Hauptpunkte verständigt, war der Vergleich über Nebendinge eine leichte Sache, zumal bei der gegenseitigen Zuvorkommenheit und dem beiderseitigen guten Willen. Der Kaiser ließ jetzt manche Punkte freiwillig fallen

und gab seinen Oratoren die Weisung, mit den päpstlichen Legaten ein gutes Einvernehmen zu erhalten (s. Sickel 491—507). Auf Grund des Uebereinkommens mit dem Kaiser gelang es, nach und nach auch Spanien und Frankreich mehr auf Seite des Papstes zu bringen. Mit Philipp von Spanien war die Sache seit dem 14. Juli definitiv ausgeglichen, mit dem Cardinal von Lothringen seit dem 19. Juli, so daß von da an das Concil zusehends seinem Ende zueilte. — Während Morone in Innsbruck weilte, war den Vätern in Trient am 10. Mai die Sammlung der Mißbräuche betreffs des Ordo in 17 Kapiteln zur Berathung vorgelegt worden (Theiner II, 264 sqq.), worüber vom 12. Mai bis zum 16. Juni verhandelt wurde, wie über die auf Grund der Abänderungsvorschläge besorgte Neuredaction abermals vom 10.—12. Juli (Theiner II, 302; Le Plat VI, 126). Ebenso wurden die Verhandlungen über die Lehrkapitel und Canones de sacramento ordinis fortgesetzt. Nach Morone's Rückkunft sodann wurden die Verhandlungen in Trient mit neuer Regsamkeit aufgenommen. Regelmäßig waren täglich zwei Sitzungen. Anfänglich kam es verschiedentlich noch zu ernsten Auseinandersetzungen, namentlich betreffs zweier Punkte: über das proponentibus legatis und die Residenz bezw. die Amtsstellung der Bischöfe. Ueber letztere Fragen begannen die Berathungen am 11. Juni auf's Neue (Sickel 540; Le Plat VI, 102). Die Spanier hielten zunächst an ihrer Behauptung des jus divinum noch zäh fest, gaben sich jedoch schließlich mit einer Formulirung zufrieden, welche ihre Meinung zwar nicht direct aussprach, aber möglicherweise in ihrem Sinne interpretirt werden konnte: episcopos, qui in locum apostolorum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos, sicut apostolus ait, a Spiritu Sancto regere ecclesiam Dei, eosque presbyteris superiores esse etc. Auch bezüglich des erstern Punktes wurde durch Connivenz des Papstes beiden Seiten, Legaten und Concilsvätern, Genüge gethan, sofern jeder berechtigt sein sollte, zu fordern und zu sagen, was ihm nach Satzung der alten Concilien zu fordern und zu sagen zustehe. (Eine letzte Erklärung fand die Angelegenheit in Kap. 21 des Reformationsdecretes der XXIV. Sitzung.) Auch noch eine andere überaus bedauerliche Erscheinung auf dem Concil verlor immer mehr an Schärfe und Heftigkeit, nämlich die unerquicklichen Präcedenzstreitigkeiten zwischen den Vertretern der einzelnen weltlichen Fürsten. Ein letzter, allerdings noch überaus heftiger Ausbruch derselben erfolgte am Feste Petri und Pauli (29. Juni 1563) während des feierlichen Gottesdienstes in der Cathedralkirche (Sickel 556 ff.; Le Plat VI, 116). Während die Verhandlungen in Trient ihren Fortgang nahmen, tagten die kaiserlichen Conferenzen in Innsbruck weiter, namentlich um die Reformverhandlungen wach zu erhalten und denselben eine gewisse Directive zu geben. In dieser Hinsicht wurde eine Art Neuredaction des oben besprochenen Reformlibells besorgt, gewissermaßen als Orientirungsmittel für die Thätigkeit der kaiserlichen Oratoren zu Trient (Sickel 520 ff.). Nach allen den vielen und verschiedenen Fährlichkeiten konnte endlich am 14. Juli 1563 die letzte vorbereitende Generalcongregation und folgenden Tages, am 15. Juli, zu allgemeiner Freude die XXIII. Sitzung gehalten werden. Nach den herkömmlichen Feierlichkeiten wurden zunächst durch den stellvertretenden Secretär die päpstlichen Breven betreffs der Legation Morone's und Navagero's sowie die von den weltlichen Fürsten eingegangenen Schreiben der Reihe nach verlesen. Hierauf publicirte der Bischof von Paris das Lehrstück über die Priesterweihe in 4 Kapiteln nebst 8 Canones, wobei nur sieben Väter noch Bemerkungen anfügten. Sodann folgte die Verlesung des Reformdecretes in 18 Kapiteln. Kap. 1 behandelte die viel und heiß umstrittene Frage bezüglich der Residenz; Kap. 2 verlangte von allen Prälaten ohne Ausnahme, daß sie innerhalb dreier Monate die Consecration empfangen müßten; Kapp. 3—17 gaben Vorschriften über Empfang und Ertheilung der verschiedenen Weihen, Eigenschaften und Erfordernisse der Weihecandidaten. Kap. 18 endlich enthielt die Bestimmungen für die Erziehung und Ausbildung der Priesteramtscandidaten und die Errichtung von Clericalseminarien (s. d. Art. Seminar). Die folgende Sitzung wurde auf den 16. September angesetzt, damit dann über das Sacrament der Ehe und die Fortsetzung der Reform verhandelt werde. Anwesend waren 4 Cardinäle, 3 Patriarchen, 25 Erzbischöfe, 193 Bischöfe, 3 Aebte und 7 Ordensgenerale, also 235 Prälaten. Nach glücklichem Schlusse der XXIII. Sitzung machte sich auf päpstlicher Seite unverkennbar der Wunsch bemerklich, das Concil nun thunlichst rasch zu beendigen. Dieß gab Morone dem Kaiser in seinem Schreiben vom 20. Juli deutlich genug zu verstehen (Sickel 563). Man ließ den Kaiser wissen, nachdem die wichtigsten dogmatischen Fragen bereinigt, sollte nur noch eine möglichst allgemein gehaltene Reform berathen und beschlossen werden; eine specielle für die einzelnen Länder könnte auf dem Concil wegen der verschiedenen Ansichten der Väter, namentlich der Spanier, unmöglich durchgeführt werden, könne vielmehr weit besser und gründlicher von den einzelnen Landesfürsten, so namentlich vom Kaiser mit Hilfe des Papstes eingeleitet werden (Sickel 564 f.). Ferdinand war solcher Beschleunigung zunächst noch nicht günstig gestimmt; nur unter der Voraussetzung, daß alle wichtigen Fragen ordnungsgemäß erledigt wären, wollte er einer baldigen Beendigung zustimmen (Sickel 569 ff.; Le Plat VI, 166). Noch größere Schwierigkeiten schien eine Beschleunigung von Seiten Spaniens zu finden, wo man weit eher eine Verschleppung zu wünschen schien. Darauf deutete wenigstens das Auftreten des spanischen Orators in Trient, des

Grafen Luna, vor Allem sein durchaus widersinniger Antrag, die Protestanten nochmals auf das Concil einzuladen. Zudem war die in Aussicht genommene Reformfrage eine der schwierigsten Aufgaben des ganzen Concils und erforderte große Klugheit und Umsicht. Auch die Verhandlungen über das Sacrament der Ehe konnten manche stürmische Zwischenfälle bringen. So stand das Concil wiederum, glücklicherweise zum letztenmal, vor einer kritischen Episode. Am 20. Juli wurden den Vätern in einer Generalcongregation 11 Canones über das Sacrament der Ehe vorgelegt; dazu kam ein Decret über clandestine Ehen, worin dieselben für null und nichtig erklärt wurden und außerdem gesagt war, daß Ehen von Kindern, männlicherseits unter 18, weiblicherseits unter 16 Jahren, ohne Consens der Eltern geschlossen, ungültig sein sollten (Theiner II, 313). In der Generalcongregation vom 24. Juli, in welcher die Berathungen hierüber begannen, übergab der französische Orator eine Erklärung ähnliches Inhaltes (Theiner II, 316). Zunächst folgten 14 Berathungen vom 24.—31. Juli, deren Ergebniß zu einer Neuredaction in 12 Canones führte. Am meisten gingen die Ansichten betreffs der clandestinen Ehen aus einander: die Einen hielten sie für nichtig, die Anderen für rechtmäßig; die Einen wollten betreffs der Validität gar nichts gesagt, Andere nur auf Eingehung solcher Ehen schwere Strafe gesetzt wissen. So kam ein neues Decret zu Stande, das mit Rücksicht auf die schlimmen Folgen die Ungültigkeit erklärte und betreffs des elterlichen Consenses die Jahre auf 20 und 18 hinaufrückte (Theiner II, 334 sq.). Zugleich wurde eine Sammlung von Mißbräuchen, die Ehe betreffend, zur Berathung vorgelegt. In der Congregation vom 11. August, in der die Berathungen ihren Fortgang nahmen, beantragten die venetianischen Oratoren mit Rücksicht auf die Griechen bezüglich des Ehebruchs eine andere Fassung des Canon 7, welche auch erfolgte (Theiner II, 338). Es gab nun wieder 19 Berathungen vom 11.—23. August, an deren Schluß abermals eine Neuredaction der Canones wie des Reformdecretes erfolgte (Theiner II, 386 sqq.). Hierüber wurde vom 7.—10. September in 7 Sitzungen berathen (Theiner II, 391 sqq.). Auf Grund dieser Berathungen wurde eine vierte Redaction nothwendig, die am 13. October vorgelegt (Theiner II, 424), und worüber am 26. und 27. jenes Monats in 3 Congregationen abermals berathen wurde. Damit war endlich die definitive Fassung der 12 Canones und 10 Reformkapitel über die Ehe festgestellt. Neben diesen Verhandlungen gingen ebenso wichtige und theilweise erregte Berathungen betreffs allgemeiner Reform einher. Auf Grund der von den Oratoren der einzelnen Reiche eingereichten Reformforderungen hatte das Concil die schwierige Frage einer Generalreform in Angriff genommen. Am 25. Juli hatten die Legaten den weltlichen Oratoren, namentlich den kaiserlichen, ein umfassendes Reformdecret in 42 Kapiteln zur Kenntnißnahme übergeben. Darin waren nach Anweisung des Cardinals Borromäus auch Reformen betreffs der Mißbräuche, Uebergriffe und Verletzungen, die seitens der weltlichen Gewalt kirchlichen Einrichtungen und Gerechtsamen gegenüber beliebt wurden, aufgenommen. Kap. 39 enthielt in 12 Punkten verschiedene dahin zielende Reformvorschläge, worüber man sich an den weltlichen Höfen nicht wenig betroffen zeigte. Die kaiserlichen Oratoren hatten den Reformentwurf unter dem 8. August sammt ihren eigenen Bemerkungen an Ferdinand gesandt (Sickel 574 ff.). Von da an wurden am Kaiserhofe eingehende Berathungen gepflogen, und es entwickelte sich ein lebhafter Verkehr sowohl zwischen Wien und Trient als auch zwischen den einzelnen Oratoren auf dem Concil und Rom. Die Folge waren mehrfache Abänderungen. Am 20. August enthielt der Entwurf noch 36 Kapitel, und das letzte war die reformatio saecularium in 12 Artikeln, worüber vom 11. September bis 2. October in 33 Congregationen berathen wurde (Theiner II, 371 sqq.; Sickel 582). Am 15. September war die Sitzung auf den 11. November vertagt worden. Am 18. September reiste der Cardinal von Lothringen nach Rom, wo er am 29. jenes Monats ankam und mit größter Auszeichnung behandelt wurde. Von da an wirkte Guise ganz entschieden für baldigen Schluß der Synode, und gewiß war es nicht am wenigsten seinem Einflusse zuzuschreiben, daß sich schließlich am 3. October auch Kaiser Ferdinand hiermit einverstanden erklärte (Sickel 619), so daß Spanien zuletzt nothgedrungen gleichfalls nachgeben mußte (Sickel 631). Als Gegengabe erhielten die Fürsten zunächst einen Aufschub der Verhandlungen über das caput reformationis saecularium. Am 8. October wurde beschlossen, von dem Reformentwurf zunächst nur die 21 ersten Kapitel zu verhandeln und die übrigen auf die spätere Sitzung zu verschieben (Theiner II, 423). Sodann wurde eine Deputation von 18 Prälaten bestellt, die am 22.—25. October das Reformdecret in diesem Sinne umzugestalten hatten. Dasselbe wurde den Vätern am 31. October zugestellt (Theiner II, 430) und vom 2.—8. November in 11 Congregationen berathen. Am 9. und 10. November fand es dann endlich seine definitive Fassung. — So konnte am 11. November die XXIV. Sitzung gehalten werden. Nach den üblichen Feierlichkeiten verlas der Officiator, der Bischof von Treviso, das Lehrkapitel über die Ehe mit 12 Canones nebst dem Decretum de reformatione matrimonii in 10 Kapiteln. In Kap. 1 wurden die clandestinen Ehen für null und nichtig erklärt. Die gültige Eingehung einer Ehe erfordere Abschließung coram parocho proprio vel alio sacerdote de ipsius vel ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus. Es folgten in den weiteren Kapiteln Be-

stimmungen über Ehehindernisse, die mehrfach eingeschränkt wurden, über Strafen der Frauenräuber, über Ehen von Vagabunden, gegen den Concubinat, gegen Beeinträchtigung der Freiheit der Eheschließung, endlich über die geschlossene Zeit. Zum Schlusse folgte das Reformationsdecret in 20 Kapiteln, welche Vorschriften enthielten über das Verfahren bei Erledigung bischöflicher Stühle und über Erwählung der Cardinäle; über Abhaltung von Provinzial- und Diöcesansynoden; über Visitation der Diöcesen; über das Predigtamt; über das gerichtliche Verfahren gegen Bischöfe; über Erweiterung der bischöflichen Dispensationsvollmacht; über Unterweisung des Volkes bezüglich der Sacramente und der heiligen Messe; über öffentliche Kirchenbuße und über das Amt eines Pönitentiarius; über Visitation exemter Kirchen; über Ehrentitel; über Eigenschaften und Pflichten der an Domkirchen Anzustellenden; über Vereinigung mehrerer Pfründen und den Pfarrverband; über Erhaltung der Pfründegüter; über Pfründen an Cathedral- und Collegiatkirchen; über Verwaltung der Diöcese sede vacante; über Abschaffung des cumulus beneficiorum; über Wiederbesetzung erledigter Pfarreien; über Abschaffung der Provisionen, Expectationen u. dgl.; über das kirchliche Gerichtsverfahren. Bei der Abstimmung wurden so viele motivirte Vota abgegeben, namentlich über das 3., 5. und 6. Kapitel des allgemeinen Reformationsdecretes, daß dieselben die ersten Tage nach der Sitzung auf Grund dieser Vota zu Gunsten möglichster Unabhängigkeit der Bischöfe gegenüber den Erzbischöfen abgeändert und in dieser Form am 8. December publicirt wurden (Theiner II, 468—476. 675). Die folgende Sitzung war auf den 9. December anberaumt worden, doch mit der Vollmacht, den Termin auch abzukürzen. Nach glücklicher Beendigung der XXIV. Sitzung trat der schon lange gehegte Wunsch nach endlichem Schlusse des Concils offener hervor. Schon am 18. November berief der erste Präsident, Cardinal Morone, außer den übrigen Legaten und den Cardinälen Madruzz und Guise, noch 25 weitere Prälaten aus den verschiedenen Nationen zu sich und eröffnete ihnen, wie nothwendig es sei, das Concil mit der folgenden, am 9. December zu haltenden Sitzung zu schließen. Betreffs der Sacramente sei alles Nöthige beschlossen, und auch bezüglich der Reformation sei so ziemlich das Wichtigste bereinigt. Auch der Papst wünsche dringend mit Rücksicht auf das allgemeine Wohl der Kirche die Beendigung der Synode. Diesen Antrag unterstützte mit aller Entschiedenheit der Cardinal Guise, indem er in längerer Rede ausführte, wie die Lage Frankreichs den baldigen Schluß gebieterisch fordere; bereits hätten die Stände im Falle längerer Dauer des Concils mit einem französischen Nationalconcil gedroht. Auch die übrigen Prälaten erklärten sich mit dem Vorschlag einverstanden mit Rücksicht auf die verschiedenen Gefahren, die sich infolge des möglichen Ablebens des Papstes oder des Kaisers sowie auch aus der langen Abwesenheit der Bischöfe von ihren Herden ergeben mußten. So wurde dem Antrag auf Schluß zugestimmt, doch sollten die bereits vorliegenden Reformdecrete noch durchberathen, betreffs der rückständigen dogmatischen Fragen aber, wie Fegfeuer, Bilder-, Heiligen- und Reliquienverehrung und Ablässe, sollte nur das auf früheren Synoden bereits Verhandelte und Beschlossene gesammelt, von Discussionen aber abgesehen werden (Paleotto bei Theiner II, 675). Auch die Oratoren der weltlichen Fürsten gaben ihre Zustimmung zu dem Vorschlage, wie sich überhaupt eine Art Abspannung eingestellt zu haben schien. Selbst der Kaiser bekundete in seinen Schreiben nicht mehr das frühere Interesse am Concil, und wenn er auch einen zu hastigen Schluß gerade nicht wünschte, wie er in seinem Schreiben an Luna sagte (Sickel 645), so arbeitete er ihm doch nicht entgegen. Nur Spanien, und namentlich Graf Luna, protestirte entschieden gegen den beabsichtigten Schluß und hielt auch trotz aller Gegenbemühungen an seiner Opposition unentwegt fest. Der Generalcongregation vom 15. November legte nun Morone obigen Beschluß in eindringlichen Worten vor mit der Mahnung, die noch nothwendigen Verhandlungen in thunlichster Kürze zu führen. Es wurden sodann zunächst die noch rückständigen 14 Kapitel des allgemeinen Reformdecretes zur Berathung vorgelegt. Bezüglich des bereits oben erwähnten caput reformationis saecularium bemerkte Morone, daß sich die Synode mit der Rechtlichkeit der Fürsten zufrieden geben könne, und daß es besser sei, dieselben durch gutes Beispiel als durch angedrohte Strafen und Excommunication zur Frömmigkeit anzuhalten. So erhielt das Kapitel eine ziemlich dehnbare Fassung (Theiner II, 480. 677). Vom 15.—18. November wurde in 6 Generalcongregationen über diese 14 Kapitel verhandelt. An letzterem Tage wurden noch 6 weitere Reformdecrete und Vorschriften vorgelegt (Theiner II, 483). Am 20. November wurde den Vätern das die Klöster betreffende Reformationsdecret zugestellt. Dasselbe umfaßt 23 Artikel über die Mönche und 7 Artikel über die Nonnen (Theiner II, 485 sqq.). Hierüber wurde in 8 Congregationen vom 23. bis 27. November berathen und sofort die definitive Fassung vorgenommen. Für die oben berührten dogmatischen Fragen wurden 3 Commissionen aus je 5 Prälaten und ebensovielen Theologen bestellt, welche die betreffenden Decrete auf Grund früherer Concilsverhandlungen abfassen mußten (Theiner II, 499. 676; Sickel 641). Während so die Verhandlungen sichtlich beschleunigt wurden, legte Graf Luna am 27. November plötzlich feierlichen Protest gegen diese Ueberstürzung ein. Infolge dessen berief Morone am 28. November abermals eine Specialcommission aus Oratoren und Concilsvätern zu sich, welch einstimmig für Beendigung des Concils waren

Nun versammelte Luna die unter spanischer Herrschaft stehenden Prälaten und hielt mit ihnen am 29. und 30. November Versammlungen, um eine weitere Fortsetzung des Concils zu erzwingen. Obwohl nur ganz wenige auf seine Ansicht eingingen, fürchtete man doch bei der Hartnäckigkeit Luna's eine Art spanisches Conciliabulum (Sickel 641). Da kam am 30. November Nachts aus Rom ein Courier mit der Nachricht an, der Papst sei nicht unbedenklich erkrankt. Die Eventualität eines möglichen Schismas im Falle Ablebens des Papstes drängte zu raschem Handeln. Am 1. December wurde unter Zustimmung sämmtlicher Oratoren mit einziger Ausnahme Luna's beschlossen, die letzte Sitzung sofort zu halten. Demzufolge wurde am 2. December die letzte Generalcongregation gehalten. Hier wurden in sichtlicher Eile die in der letzten Sitzung zu publicirenden Decrete besprochen und für die Promulgation hergerichtet. Wegen des umfassenden Stoffes sollte die Sitzung auf 2 Tage ausgedehnt und gleich am 3. und 4. December abgehalten werden. An diesem Beschlusse wurde festgehalten, obwohl noch vor Beendigung der Congregation, die bis spät in die Nacht hinein dauerte, günstigere Nachrichten über die Krankheit des Papstes einliefen. So wurde am 3. December die XXV. und letzte Sitzung begonnen. Nach Beendigung des üblichen Gottesdienstes und der Cerimonien verlas der Officiator, der Bischof von Sulmona, zunächst die Decrete über das Fegfeuer, dann über Anrufung, Verehrung und Reliquien der Heiligen sowie über die Heiligenbilder. Die betreffenden Lehren werden nur in ganz allgemeinen Umrissen gegeben, und es ward auf einzelne Mißbräuche hingewiesen, ohne daß Canones hinzugesetzt wurden. Die Decrete wurden fast einstimmig gutgeheißen. Hierauf wurde das Reformdecret über das Klosterwesen verlesen, dessen Bestimmungen über Mönchs- und Nonnenklöster in 22 Kapitel zusammengezogen worden waren. Diese gaben Anweisungen über die Beobachtung der Ordensregel, den Besitz der Einzelnen wie der Communität, Zahl der Mitglieder, über Errichtung von Klöstern, Clausur der Frauenklöster, die Erwählung der Oberen, Visitation exemter und nicht exemter Klöster, über Beichten der Klosterfrauen, Ausübung der Seelsorge von Klostergeistlichen, Schlichtung von Streitigkeiten, Strafverfahren, über Novizen und Gelübdeablegung, Freiheit des Eintritts, Behandlung von Apostaten und über das Commendewesen. Die meisten Väter stimmten mit einfachem Placet. Dasselbe war bei dem allgemeinen Reformdecret von 20 Kapiteln der Fall. Dieselben enthielten Anweisungen über den Haushalt der Cardinäle, bezeichneten diejenigen, welche sich hauptsächlich an die Bestimmungen gegenwärtigen Concils zu halten hätten, mahnten zur Vorsicht beim Verhängen der Excommunication, trafen Anordnungen über Meßstiftungen, über die Visitation exemter Kapitel, Aufhebung der Anwartschaften auf kirchliche Beneficien, Verwaltung der Spitäler, Patronatsrecht, Erledigung von Streitsachen, Verpachtung von Kirchengütern, Entrichtung des Zehnten, Begräbnißgebühren, Bestrafung geistlicher Concubinarier, Verwaltung von Seelsorgsbeneficien, öffentliches Auftreten der Bischöfe und verboten das Duell. Kapitel 20 enthielt noch Mahnungen an die weltlichen Fürsten betreffs des Verhaltens gegenüber der Kirche und ihren Gerechtsamen, und Kapitel 21 die Clausel, allen Bestimmungen des Concils gegenüber maneat salva Sedis apostolicae auctoritas. Anwesend waren außer den 4 päpstlichen Legaten 2 Cardinäle, 25 Erzbischöfe, 150 Bischöfe, 7 Aebte, 7 Ordensgenerale und 11 Oratoren weltlicher Fürsten. Nachdem die Sitzung von 8 Uhr in der Frühe bis gegen 5 Uhr Abends gedauert, wurde sie auf den folgenden Tag prolongirt. Mehrere Prälaten, namentlich Cardinal Guise, hatten auch ein Decret über den Ablaß verlangt. Morone hielt ein solches jedoch nicht für angezeigt: eine nur oberflächliche Behandlung wäre der Sache unwürdig, eine eingehende verlange zu viel Zeit. Trotzdem wurde auf vielseitigen Wunsch noch während der Nacht ein solches Decret abgefaßt (Theiner II, 680). In der Frühe des 4. December berief Morone zunächst eine Generalcongregation in seine Wohnung, wobei die noch zu publicirenden Decrete kurz besprochen wurden. Trotz Morone's Widerspruch wurde hier das Ablaßdecret gebilligt und angenommen. Etwa um 9 Uhr zog man in die Cathedrale, wo der Bischof von Catania das Hochamt hielt. Hierauf wurde ohne weitere Förmlichkeit in den gestern unterbrochenen Publicationen fortgefahren. Der Officiator verlas das Ablaßdecret, ein Decret über Auswahl der Speisen und über Fast- und Festtage, ein weiteres über Herausgabe des Index, des Katechismus, des Breviers und des Missale, was alles der Sorge des Papstes überwiesen wurde. Sodann erklärte die Synode, daß die den einzelnen Oratoren der weltlichen Fürsten angewiesenen Rangplätze niemandem Nachtheil bereiten sollten, wie auch daraus keinerlei Vorrechte abgeleitet werden dürften. Zuletzt wurde noch das Decret über Annahme und Beobachtung der Beschlüsse des Concils verlesen. Nach früherem Congregationsbeschluß sollten nun alle Decrete früherer Sitzungen nochmals verlesen werden. Dieß geschah in der Weise, daß die dogmatischen vollständig, die Reformationsdecrete aber nur mit den Initien vorgelesen wurden. Nachdem dieß beendigt, folgte das Decret über den Schluß und das an den Papst zu richtende Gesuch um Bestätigung, worauf alle Anwesenden mit Placet antworteten. Hierauf erklärte der erste Präsident Morone das Concil kraft päpstlicher Vollmacht für geschlossen und entließ die Väter mit den Worten: Ite in pace! Es folgten noch die üblichen Acclamationen (Theiner II, 507), worauf der Officiator verkündete, daß kein Concilsvater unter Strafe der Excommunication Trient verlassen

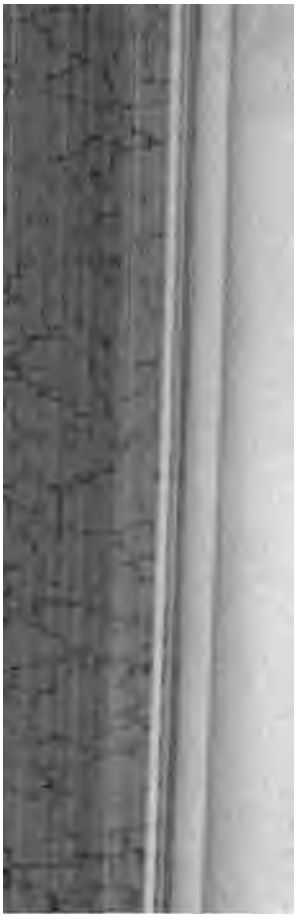
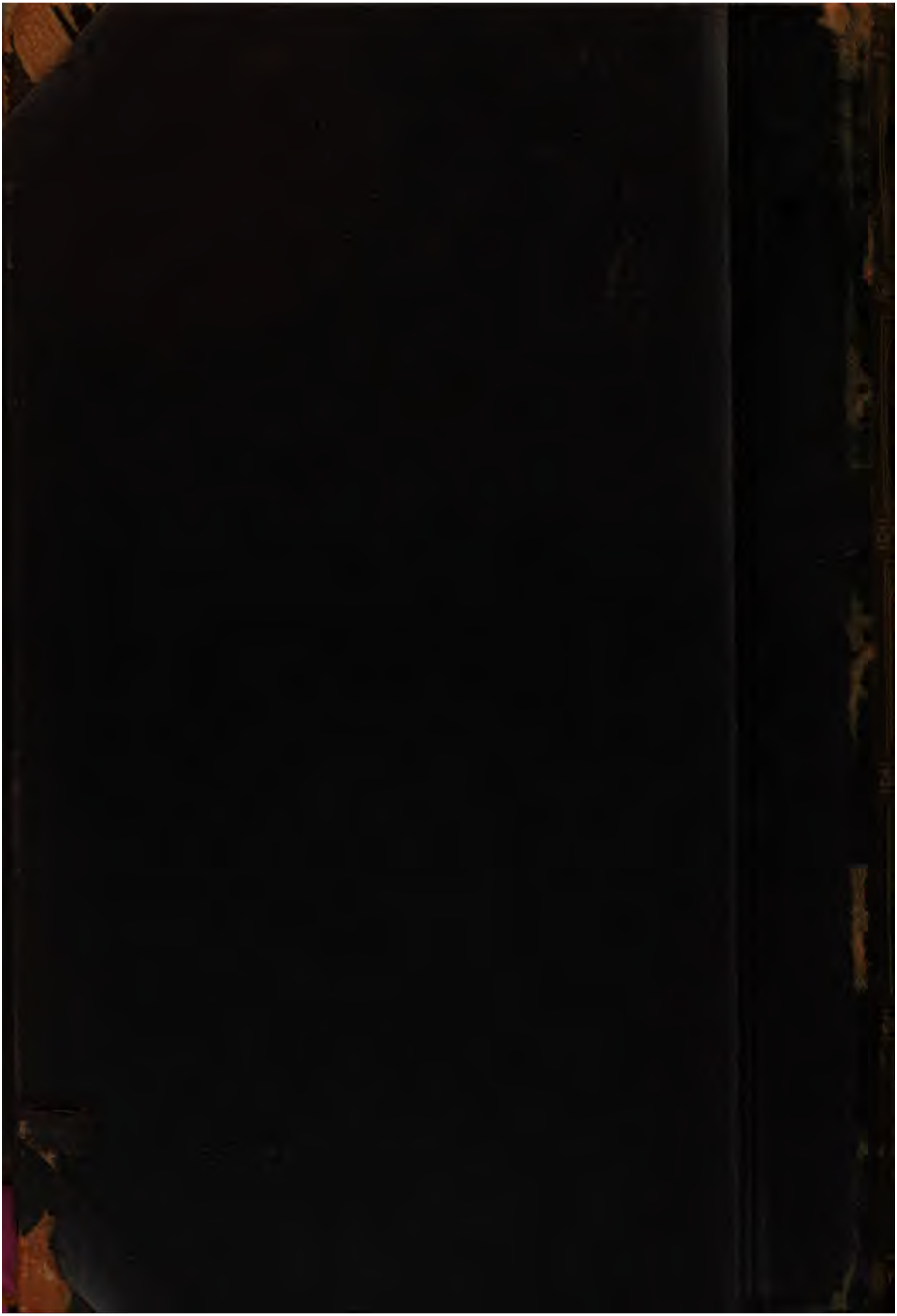
dürfe, ehe er die Decrete der Synode eigenhändig unterschrieben habe. Endlich stimmte Morone das Te Deum an; nach dessen Beendigung ertheilte er den Segen und schloß mit: Ite in pace! Unterschrieben wurde das Concil von 215 Concilsvätern: 4 Cardinallegaten, 2 Cardinälen, 3 Patriarchen, 25 Erzbischöfen, 167 Bischöfen, 7 Aebten und 7 Ordensgeneralen; dazu kamen noch 19 Procuratoren für 33 abwesende Prälaten (Theiner II, 509).

Der glückliche Abschluß der Trienter Synode erweckte in Rom allgemeine Befriedigung. Der Papst ordnete sofort für den 15. December eine große Dankprocession an. In dem Consistorium vom 30. December lobte er in begeisterter Rede die zweckmäßigen und wohlthätigen Beschlüsse der Synode und erklärte seine Bereitwilligkeit nicht nur zur Bestätigung derselben, sondern auch zu genauer Befolgung (Le Plat VI, 306 sqq.). In einem weitern Consistorium vom 26. Januar 1564 legten die beiden Cardinallegaten dem Concilsbeschlusse gemäß dem Papste die Bitte um Bestätigung vor, worauf diese in der Bulle Benedictus Deus vom nämlichen Datum ausgesprochen wurde. Als Zeitpunkt für den Anfang zur Verbindlichkeit der Reformbeschlüsse wurde durch eigene Bulle der 1. Mai 1564 festgesetzt. Endlich bestellte der Papst unter dem 2. August 1564 noch eine eigene Congregation von 8 Cardinälen (congregatio concilii Tridentini) zur Ueberwachung und Auslegung der Concilsbeschlüsse. Die Oratoren der auf dem Concil vertretenen weltlichen Fürsten hatten am 6. December in Trient ein solennes Acceptations-Instrument unterzeichnet, nämlich die Gesandten Ferdinands, der Könige von Polen und Portugal, der Herzoge von Savoyen und Florenz sowie der sieben katholischen Schweizerkantone (Theiner II, 516). Die italienischen Staaten nahmen sämmtliche Beschlüsse des Concils unbedingt an, ebenso Kaiser Maximilian II. und die katholischen Fürsten Deutschlands auf dem Reichstage zu Augsburg 1566; Philipp II. für Spanien, Neapel und die Niederlande mit der Clausel: „unbeschadet der königlichen Rechte". Frankreich dagegen setzte den Beschlüssen des Trienter Concils die größten Hindernisse in den Weg. Die Lehrbestimmungen wurden zwar angenommen; für die Reformationsbeschlüsse dagegen erhielten die Bischöfe trotz wiederholten Ansuchens die Erlaubniß der Publication nicht; allein sie publicirten dieselben doch nach und nach auf Provinzialsynoden. So hatte die große Trienter Synode ihren glücklichen Abschluß gefunden. Kein Concil hatte so lange gedauert, keines mit so viel Schwierigkeiten nach Innen und nach Außen zu kämpfen gehabt, keines aber auch für Glauben und Sitten so umfassend und nachhaltig gewirkt wie das Concil von Trient. Es läßt sich wohl verstehen, wenn den Vätern Angesichts des großen Werkes im Augenblicke des Scheidens Thränen in die Augen traten (Theiner II, 680). Nun konnte die Kirche neu gestärkt und fest geeint die ihr von Gott gestellte Aufgabe weiter verfolgen.

Literatur. a. Quellenwerke: Aug. Theiner, Acta genuina ss. oecumenici concilii Tridentini ab Angelo Massarello conscripta. Accedunt Acta ejusdem conc. sub Pio IV. a Gabr. Paleotto digesta, Zagrabiae 1874, 2 tom. Dazu Archiv für kathol. Kirchenrecht XXXV [1876], 189 ff.; Le Plat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini ... amplissima collectio, Lovanii 1781—1787, 7 tom. (I enthält die auf dem Concil gehaltenen Reden; II Documente zur Vorgeschichte 1518 bis 1540; III Documente von 1541—1548; IV von 1548—1561; V von 1562—1563; VI von 1563 und 1564; VII Actenstücke über die Reception, Tagebücher von Pratanus, Torellus und Fikler, Acta aus Massarelli, Curtenbrosch und Psalmäus); Raynaldus, Annales ecclesiast., ed. Mansi, zu den betr. Jahren 1545—1564; Pierre Dupuy (Puteanus), Instructions et lettres concernant le concile de Trente, Paris 1654; Le Laboureur, Mémoires de Castelnau, Paris 1659; Le Vassor, Lettres et mémoires de François de Vargas, de Pierre de Malvenda et de quelques évêques d'Espagne touchant le concile de Trente, Amsterd. 1699; Briefe des Karl Visconti, Bischofs von Ventimiglia (vom 10. December 1562 bis 24. August 1563), bei Baluze-Mansi, Miscellanea III (1762), 433 sqq., und 233 Briefe des Erzbischofs Calini von Zara (3. October 1561 bis 6. December 1563), ib. IV, 192 sqq. (vgl. hierüber auch L. Fè d'Ostiani, Muzio Calini, arcivescovo di Zara, in Archivio Veneto XXI [1881], 232 sgg.; XXIII [1882], 28 sgg.; Quirini, Epistolae Reg. Poli, Brix. 1744—1757, 5 voll.; E. Sal. Cyprian, Tabularium ecclesiae Romanae saec. XVI. (Correspondenz des Cardinals Hosius), Francof. et Lips. 1748; Labbe-Cossart, Concil. XIV, Paris. 1672; Tejada y Ramiro, Coleccion de Canones y Concilios de la Iglesia española IV, Madrid 1859; Ribier, Lettres et mémoires d'estat sous François I, Henry II, François II, Blois 1666, 2 vols.; Lagomarsini, Gratiani ad Card. Commendonem de Julio Pogiano atque ejus lat. litteris epist., Romae 1756; G. J. Planck, Anecdota ad hist. concilii Trident. spectantia (26 Göttinger Festprogramme), 1791—1818; Morandi, Monumenti di varia letteratura tratti dai Mss. di Lodov. Beccadelli (Erzbischofs von Ragusa, Mitglieds des Concils unter Pius IV.), Bologna 1797; Mendham, Memoirs of the Council of Trent etc., London 1834, Supplem. ib. 1842; Arist. Sala, Documenti circa la vita e le gesta di S. Borromeo III, Milano 1861; Calenzio, Documenti inediti e nuovi lavori letterarii sul concilio di Trento, Roma 1874; Arm. Baschet, Journal du concile de Trente.

rédigé par un secrétaire vénitien (Antonio Milledome), Paris 1870; Jac. Lainez, Disputationes Tridentinae, ed. H. Grisar, Oeniponte 1886, 2 voll. Dazu die Abhandlungen in der Zeitschr. für kathol. Theologie, Innsbruck 1881, 672 ff.; 1882, 39 ff., und 1884, 453 ff. (Primat); Concilium Tridentinum I (Tagebücher), ed. Seb. Merkle (Görres-Gesellschaft), Frib. Brisg. 1900 (vgl. auch Historisches Jahrb. 1895, 749 ff.); H. Laemmer, Analecta Romana, Schaffhausen 1861; Idem, Monumenta Vaticana, Friburg. 1861; Idem, Meletematum Rom. Mantissa, Ratisb. 1875; Th. Sickel, Zur Geschichte des Concils von Trient (1559 bis 1563), Wien 1872; Derſ., Römische Berichte I u. II, in den Wiener Sitzungsber. der Akad., philos.-hist. Classe, 1895 u. 1896; J. Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der 6 letzten Jahrhunderte, Regensburg und Wien 1862—1882, 3 Bde.; Derſ., Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient, Nördlingen 1876; Druffel, Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts (1546—1552), München 1873—1882, 3 Bde.; Derſ., Karl V. und die römische Curie 1544—1546 (Abhandlungen der bayr. Akad. der Wissensch. 1877 und 1882); Druffel-Brandi, Monumenta Tridentina I—IV (Februar 1545 bis April 1546), München 1884 bis 1897; Nuntiaturberichte aus Deutschland. 1. Abth., Bd. I: Nuntiatur Vergerio's (1533 bis 1536), Gotha 1892. II: Morone's (1536 bis 1537), ebd. 1892. III u. IV: Aleanders und Morone's (1538 bis 1539), ebd. 1893. VIII: Verallo's (1545—1546), ebd. 1898; 2. Abth., Bd. I: Hosius' und Delfino's (1560—1561), Wien 1897; Quellen und Forschungen, hrsg. von der Görres-Gesellsch. I: Nuntiaturberichte Morone's, bearb. von Dittrich (1539—1540), Paderborn 1892. Von den Canones et decreta Concilii Tridentini erschien 1564 eine officielle Ausgabe und seitdem zahlreiche Stereotypausgaben. Die Geschäftsordnung des Concils von Trient aus einer Handschrift des vatican. Archivs, Wien 1871. — b. Geschichtschreibung: Paolo Sarpi, Istoria del concilio di Trento, Londra 1619 (französisch mit Noten von Le Courayer, Amsterdam 1736; deutsch von Rambach, Halle 1761 ff.; von Winterer, Mergentheim 1839 ff.). Im Gegensatze zu ihm schrieb Sforza Pallavicino S. J.: Istoria del s. concilio di Trento, Roma 1656—1657, 2 foll.; 1664, 3 tom.; ed. Zaccaria, Roma

1833, 4 voll. (
1835 f.); Brischa
versen zwischen Sc
2 Thle. Die früh
dige Historie des
Danz (Geschichte
1846), Göschl
großen allgemein
burg 1840), Wes
sammlungen des
stanz 1840), Rüt
Trient, Münste
Werthvoll ist dag
schichte der Regier
bis 1838, 8 Bde
nier, Étude hi
Trente, Paris 1
und die deutschen
Derſ., Das Trie
leitung, in Raun
147; Derſ., Begr
ebd. 1888, 301;
sünde und Rechtfe
Archivalische Beit
1563 (Beigabe z
niß), 1889; M.
catholicisme m
religieuse au X
Leva, Storia d
correlazione all
1863—1881, 4
chesse, Le conci
quest. hist. VII
handlungen von
der Zeitschr. für
u. 1882, 438 ff. 7
1883, I, 142 ff.;
clero secondo il
storico-critiche,
dins, Le pouvoi
Paris 1869. M
Sleidanus, De s
Carolo V. Caesa
M. Chemnitz,
Francof. 1565,
Päpste I—III (
bis XXXIX), Lei
tungen über spani
fluß auf dem Tri
Abhandlung „Va
manticenser Theol
lik" 1884, II, 495



STANFORD UNIVERSITY LIBRARY
Stanford, California